ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ

ಭಾರತೀಯ
ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಗ್ರಹ

ವಿದ್ವಾನ್ ಎಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯ, ಎಂ.ಎ., ಡಿ.ಓ.ಸಿ.

ಅರಮನೆ ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು

ವಿಶ್ರಾಂತ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ



ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಮೈಸೂರು

ಉತ್ತಮ ಪ್ರತಿ: ರೂ. ೧೪.೭೦ ಸಾದಾ ಪ್ರತಿ: ರೂ. ೧೩.೭೦

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಗ್ರಹ



ವಿದ್ವಾನ್ ಎಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯ, ಎಂ.ಎ., ಡಿ.ಒ.ಸಿ.
ಅರಮನೆ ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು
ನಿಶ್ರಾಂತ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಮೈಸೂರು
ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
೧೯೬೨

ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೧೯೩೦
ಎರಡನೆಯ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ ೧೯೪೨

ಪರಿಮಳ ಮುದ್ರಣಾಲಯ
ಮೈ ಸೂ ರು

MOST RESPECTFULLY
DEDICATED
BY GRACIOUS PERMISSION
TO
HIS HIGHNESS
SRI KRISHNARAJA WADIYAR BAHADUR
G.C.S.I., G.B.E.
MAHARAJA OF MYSORE

ಈ ಗ್ರಂಥವು
ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಮಹಾಪ್ರಭುಗಳಾದ
ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರ್ ಬಹದ್ದೂರ್
ಜಿ.ಸಿ.ಎಸ್.ಐ., ಜಿ.ಬಿ.ಇ.
ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಯವರಿಗೆ ಅಪ್ಪಣೆಪಡೆದು
ಭಕ್ತಿಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ ಅರ್ಪಿತವಾಗಿದೆ.



ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾರಾಜ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರ್ ಬಹದ್ದೂರ್
ಜಿ.ಸಿ.ಎಸ್.ಐ., ಜಿ.ಬಿ.ಇ. ಯವರು

FOREWORD

To the wealth of original thought that many of the Indian Vernaculars have naturally developed, they have, as is well-known, added valuable translations, and summaries of the best works of Poetry and Religion in Sanskrit. But treatises on Philosophy proper are rarely to be found in these living languages. What is generally called Philosophy in them is mostly Theology or Mysticism. A rational presentation of the Darsanas, as the systems of philosophical thought are called, is conspicuous by its absence in the literature of the Vernaculars, though they have been making great strides of progress in recent years. It is high time that a knowledge of the systems for which India has made so great a name was spread among those of her people who are ignorant of Sanskrit.

Translations or epitomies of ancient discussions, however interesting in themselves, would only make the readers live in the India of centuries ago. What would be of real value to the present generation is not merely a knowledge of the past but its bearing on the thought of our own times, especially that outside India. The old Pandits, though possessed of great learning, being ignorant of European languages could not think of producing works of this kind; nor could such modern graduates of the universities as have not made a deep study of Sanskrit, undertake the task.

Now, so far as my knowledge goes, the first attempt of this kind has been made by Mr. H. N.

Raghavendracharya of the University of Mysore. He is a Sanskrit Vidwan of great parts as well as a distinguished Master of Arts of a modern University. In his "Outlines of Indian Philosophy" in Kannada, entitled "Bharativa Tattvasastra Sangraha," he has succeeded in giving to his readers an excellent bird's eye view of all the Darsanas with the bearings on them of the Western thought, ancient and modern.

His exposition is throughout very clear and his style very simple and singularly unostentatious, so as to be understood even by lay-readers. His criticisms, though only few and far between, are unbiassed and suggestive. That he has faithfully represented the different schools is evident from what forms a special feature of this work. The portions relating to the several systems of Vedanta have been approved by the best authorities, such as the Swamins of the respective Matts in Southern India and the professors of the respective subjects in the Maharaja's Sanskrit College, Mysore.

He has brought to bear upon his work not only his knowledge of Western Philosophy but also his experience as lecturer in the University. The method of presentation adopted by him is well-suited both to students in colleges of oriental or occidental learning and to seekers after such knowledge in general. The reader is introduced not only to the great thinkers of India of the past but also to the well-known philosophers of the West from Plato to Bergson in an appropriate manner. The opening and the concluding chapters indicate the author's comprehensive outlook.

It is a matter for sincere congratulation that a work of this kind and of such distinctive merits should have been first written in Kannada. The University of Mysore deserves the thanks of the Kannada speaking people, even outside the State of Mysore, for having encouraged its publication. The work is worthy of being translated into other Indian Vernaculars. If it could be rendered into Sanskrit, the old pandits would be enabled to get an insight into Western points of view, and if done into English, it would be found by students in the Universities of India to be a really useful introduction not only to the essential features but also to the technique of Indian thought.

I heartily commend this excellent manual.

V. SUBRAHMANYA IYER
President of the Board of Sanskrit Studies
and Vidwat Examinations in Mysore,
(Rtd.) Registrar of the Mysore University.

Mysore,
25—4—1930

ಮುನ್ನುಡಿ

ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಉತ್ತಮವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಹಲವು ಪಂಡಿತರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಪದ್ಯರೂಪವಾದ ಮತ್ತು ಮತಾಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಉತ್ತಮ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡುವುದು, ಅವನ್ನನು ಸರಿಸಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಅಮೋಘವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವ ವಿಷಯವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಅಂಶ. ಆದರೆ ಈ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾದ ಗ್ರಂಥವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಿ ಮತಾಚಾರ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಯೋಗಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿ ಸುವುದು. ಈ ಭಾಷೆಗಳಾದರೋ ಈಚೆಗೆ ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುವು. ಆದರೂ ದರ್ಶನವಿಚಾರಗಳು ಆ ಭಾಷೆ ಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ನ್ಯೂನತೆಯಾಗಿರುವುದೆಂಬ ಅಂಶವು ಅತಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿರುವುದು. ಭರತಖಂಡವು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಬಹು ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳ ಭಾಷಾಂತರ ಅಥವಾ ಸಂಗ್ರಹವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಬಹು ವ್ಯುತ್ಪಾದಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನೋದುವ ಗ್ರಾಹಕರು ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದವರಾಗುವರು. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಪುರಾತನ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಆ ವಿಷಯವು ಈಗಿನ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಇತರ ದೇಶಗಳ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸು ವುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಅತಿ ಮುಖ್ಯ. ಕೇವಲ ವೈದಿಕರಾದ ಪಂಡಿತರು ಬಹು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವರಾದರೂ ಯೂರೋಪ್ ದೇಶದ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವ ರಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಅಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕನುಕೂಲಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ತೇರ್ಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣ ವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಪ್ರಕೃತ ನನಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಂತಹ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮೊದಲ ನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಮ|| ರಾ|| ಎಚ್. ಎ. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಬಹು ಸಮರ್ಥರಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾದ ಆಧುನಿಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಮಾಸ್ಟರ್ ಆಫ್ ಆರ್ಟ್ಸ್ (ಎಂ.ಎ.). ಇವರು "ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ'' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ಪುರಾತನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಹು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿಪುಣತರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವರು.

ಇವರ ನಿರೂಪಣವು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಅತಿ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇವರ ಶೈಲಿಯು ಅತಿ ಸುಲಭ ಮತ್ತು ಅತಿ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ಗ್ರಾಹಕರಿಗೂ ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧವಾಗುವುದು. ಇವರ ಖಂಡನಮಂಡನೆ ಗಳು ಅತಿ ವಿರಳ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುವು. ಅವು ಅಸೂಯೆ ಮತ್ತು ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಗಹನ ಪ್ರಮೇಯ ಗಳಿಗೆ ಸೂಚಕ. ಇವರು ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಗನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಂಶವು ಇವರ ಗ್ರಂಥದ ಅಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಭಾಗಗಳು ದಕ್ಷಿಣದೇಶದ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳಿಂದಲೂ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಹಾರಾಜರವರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಪಾಠಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಅಧ್ಯಾಪಕರಾದ ಪಂಡಿತರಿಂದಲೂ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುವು.

ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಅವರಿಗಿರುವ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಅಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿರುವುದರ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಇವರ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಕ್ರಮವು ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡುವ ಕಾಲೇಜು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಮೇಯ ಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಕುತೂಹಲವುಳ್ಳ ಇತರರಿಗೂ ಬಹು ಅನುಕೂಲವಾಗಿರು ವುದು. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನೋದುವವರಿಗೆ ಭರತಖಂಡದ ಮಹಾತ್ಮರಾದ ಪುರಾತನಾ ಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶಗಳು ತಿಳಿಯುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ವಿಚಾರಕರ್ತೃಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಪ್ಲೇಟೋ ಮೊದಲು ಬರ್ಗ್‌ಸನ್ ಕೊನೆಯವರಾದ ಪಂಡಿತರ ಉಪದೇಶವೂ ಯುಕ್ತವಾದ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿದಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲು ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃಗಳಿಗಿರುವ ಬಹುದರ್ಶಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುವು.

ಅಸಾಧಾರಣ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಈ ಜಾತೀಯವಾದ ಗ್ರಂಥವು ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ರಚಿತವಾಗುವಾಗಲೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತೆಂಬುದು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾದ ಧನ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿರುವುದು. ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೈಸೂರಿನವರೇ ಅಲ್ಲ ಮೈಸೂರು ಹೊರಗಿನ ಕನ್ನಡಿಗರೂ ಸಮರ್ಪಿಸುವ ವಂದನೆಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅರ್ಹವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ತರ್ಜಮೆ ಮಾಡಿದರೆ ವೈದಿಕರಾದ ಪಂಡಿತರು ಪ್ರತೀಚ್ಯದೇಶದ ಪಂಡಿತರ ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅನುಕೂಲಿಸುವುದು. ಅದನ್ನು ಆಂಗ್ಲೇಯ ಭಾಷೆಗೆ ತರ್ಜಮೆ ಮಾಡಿದರೆ ಭರತಖಂಡದ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ದರ್ಶನಗಳ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಹಾಯಕವಾಗುವುದು.

ಈ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಾನು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಶ್ಲಾಘಿಸುತ್ತೇನೆ.

ವಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅಯ್ಯರ್,
ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ
ಮತ್ತು ವಿದ್ವತ್ಪರೀಕ್ಷೆಗಳ ಪ್ರೆಸಿಡೆಂಟರು,
(Rtd.) ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್.

ಮೈಸೂರು,
೨೫—೪—೧೯೩೮.

ಉಪೋದ್ಘಾತ

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ—ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ. ತತ್ತ್ವವೆಂದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವಿಂತಹುದೆಂದು ಶಾಸನಮಾಡುವುದು ಅಥವಾ ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದುದು. ಅದು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವನ್ನಾಗಿಯೂ ಅಸತ್ಯವನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು. ಈ ವಿಚಾರವೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ಅಭಿಮಾನಿಸುವನು; ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ವಿಕಾರದಿಂದ ತಾನೂ ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ತನ್ನದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅಥವಾ ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ನಿರ್ಣಯವಾದ ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಕಾರದಿಂದ ವಿಕಾರ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತಾಚಾರವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮೂಲಕವಾದುದು. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚಾತಿರಿಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಮತಾಚಾರ, ಎಂದರೆ, ನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವರು. ಆದರೂ ಜನರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡದೆ ಮತಾಚಾರವನ್ನೇ ವೃದ್ಧಿಪಡಿಸುವುದು ನಮಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದ ಅಂಶ. ಮತಾಚಾರಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮೂಲವೆಂದರೆ ಮತಾಚಾರವುಳ್ಳವನು ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇಂತಹ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಮತಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಅಪಾಯವೇ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದು. ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಭದ್ರಪಡದ ಮತಾಚಾರವು ಸ್ವಜನಗಳ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು. ಈ ದೋಷಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ. ಮತಾಚಾರವು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಭದ್ರಪಡಲು ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಇತರ ಮತಗಳಿಗೆ ಸಂಗತ

ವಾಗಿರುವುದು ; ಮತ್ತು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮತಶ್ರದ್ಧೆ ಇರುವವರೆಲ್ಲರೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟು.

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಮತಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಮೂಲವೆಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಇತರ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಮೂಲ. ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ಮಾನಸಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವವನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಸರಿಯಾದ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣಯವಾದ ಹೊರತು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಇತರ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ.

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇಮಕರವಾದ ಮತ್ತು ಆ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ನಡೆನುಡಿಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಬಯಸುವವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆವಶ್ಯಕ. 'ನನಗೆ ನಿರಂತರ ಸುಖವಿರಲಿ, ದುಃಖ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬೇಡ' ಎಂಬುದೇ ಎಲ್ಲರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಇಂತಹ ಅಪೇಕ್ಷೆಯ ಫಲವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಲಭಿಸುವುದು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿರಲು ಆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಶಾಂತತೆ, ದಾಂತತೆ, ಭಯವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನ ಮೊದಲಾದ ಶುಭಗುಣಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಶಾಂತತೆ ಎಂದರೆ ಕೋಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಕಾರಣವಿದ್ದರೂ ಆ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವುದು. ದಾಂತತೆ ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ತಾನು ಅಧೀನವಾಗದೆ, ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನನ್ನು ಪ್ರಪಂಚವು ಭಯಪಡಿಸಲಾರದು. ಇಂತಹ ಗುಣಗಳು ಗೋಚರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ವಿಚ್ಛಿತ್ತಿಯುಂಟಾದರೂ ಪುರುಷನು ಧೈರ್ಯಗೆಡದೆ ಅವನ್ನೇ ವೃದ್ಧಿಗೆ ತರುವನು. ಅಂತಹ ಪುರುಷನೇ ಅಂತರ್ಮುಖಿ. ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯಲರ್ಹನಾದವನು. ತನಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ತನ್ನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಬಂಧವು ಔಪಾಧಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಉಪಾಧಿಯೇ ಫಲೋದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಲೌಕಿಕ ಫಲಾನುಸಂಧಿಯಿಲ್ಲದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗುವನು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವುದೇ ವೈರಾಗ್ಯ. ಅದುಳ್ಳವನೇ ವಿರಾಗಿ.

ಪುರುಷನಿಗೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗಲು ಅವನ ತತ್ತ್ವನಿಷ್ಠತೆಯೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲಾ ತತ್ತ್ವನಿಷ್ಠತೆಯು ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಇಂತಹ ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವನೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಪಾತ್ರ. ಇವನು ಐಹಿಕನಾಗಿ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನೆನಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಮುಕ್ತನೆನಿಸುವನು. ಪುರುಷನು ಇಂತಹ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಅಪಜಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೂ ಪುನಃಪುನಃ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಜಯಶೀಲನಾಗುವನು. ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಫಲವೋ ವಿಫಲವೋ ಅಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಶ್ಲಾಘ್ಯ.

ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಚೇತನ, ಅಚೇತನ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಈಶ್ವರ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಚಾರವು ಪ್ರಕೃತ. ವಿಚಾರವಾದರೋ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಧೀನ. ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸಾಧನ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ವರ್ಣಿತವಾಗುವುದು. ನಿರ್ಣೀತ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿತವಾದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಿಚಾರದ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡುವವರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವಿಚಾರದ ಅಂಗವಾಗಿ ಉಪಾದೇಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆಧುನಿಕರಾದ ವಿಚಾರಕರ್ತೃಗಳು ಎಲ್ಲ ದೇಶಕಾಲಗಳ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನೂ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಿಚಾರವು ಮತಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಬಾರದು. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದರೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾದರೆ ಅದು ವಿಚಾರದಂತೆ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು ವಾಸ್ತವವಾದ ವಿಚಾರವಲ್ಲ. ಮತಾಚಾರಕ್ಕಾದರೋ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಕರ್ತೃಗಳಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ಉಪಕಾರವು ಮತಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಆಪಾತರಮಣೀಯ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಅಲ್ಲದೆ ಲೌಕಿಕವಾದ ಉಪಕಾರವೂ ಇರುವುದು. ಸರಿಯಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಪುಣವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಬೇಕಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಹ ಬುದ್ಧಿವಂತರೇ ಪರ್ಯವಸಾನದ ಜಯ ಉಳ್ಳವರು. ಅಲ್ಲದೆ ದರ್ಶನಗಳ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಆ ದರ್ಶನಾನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಲು ನಿಮಿತ್ತ. ಇದು ವಿಭಿನ್ನ ಜನಗಳ ಏಕೀಭಾವಕ್ಕೂ ಅದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರವು ಸರ್ವರೂ ಆದರಮಾಡಲು ಅರ್ಹ. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರಾದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಅವರು ಲೋಕಮಾನ್ಯರಾಗಿರುವರು. ಅವರ ಸಂತತಿಗೆ ಸೇರಿದ ನಮಗೆ ಇತರ ವ್ಯಾಸಂಗಗಳು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಕೃತವಾದರೂ ಅವರು ನಮಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪೌಲ್ಯ ರಹಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮೊದಲನೆಯ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಇತರ ವ್ಯಾಸಂಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ.

ಗ್ರಾಹಕರಿಗೆ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು— ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಯಾ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾಮಯವಾದ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಆಧಾರ. ವೇದ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಆಧಾರ. ಆಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರೆಂದರೆ ಪ್ರಾಚ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದ ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಪ್ರಾಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯರು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ೧-೮ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಅಂಶವು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದು. ೯-೨೫, ೯-೩೯, ೪೮-೭೨, ೯೮-೧೦೪ ಪುಟಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರ ವೇದ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಆಧುನಿಕರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುವು. ೯೬೭-೧೦೧೩ ಪುಟಗಳು ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ಪಂಡಿತರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರಗಳೇ ಆಧಾರ. ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯ ವಿಚಾರವಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಂಶವೆಲ್ಲವೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವಂತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿಗೆ ಪ್ರಾಚ್ಯಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಪುರಾತನವಾದ ಪ್ರಾಚ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಧುನಿಕರಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಾಚ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ ವಿಚಾರವೂ, ಅವುಗಳಿಗೂ ಆಧುನಿಕ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ವಿಚಾರವೂ ಪ್ರಪಂಚವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಉಪಕಾರವಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ೧೦೧೪-೧೦೩೫ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪರಿಶಿಷ್ಟವೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು.

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದಮಟ್ಟಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಿಳಿಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬೋಧವಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಮೇಯ

ಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಆದರೂ ಅತಿ ಗಹನವಾದ ದರ್ಶನಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕಪದಗಳನ್ನುಳಿದು ಸೂಕ್ಷ್ಮಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿರೂಪಣವು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪದಗಳು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಅವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಕನ್ನಡದಂತೆಯೇ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡುವವರು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ೧೭೨-೧೭೮ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ವಿವೃತವಾಗಿದೆ. ಇವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ಪದಗಳಿಗೆ ಅವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸಲು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಬೆಂಕಿ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ, ಹೊಗೆ, ಗಡಿಗೆ ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗಿಂತ ಅಗ್ನಿ, ಧೂಮ, ಘಟ ಮೊದಲಾದುವು ಹೆಚ್ಚು ಗಾಂಭೀರ್ಯವನ್ನುಳ್ಳುವೆಂಬುದೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಮೇಯವು ವಿವೃತವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮೊದಲಾದುವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುವು. ಅವು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೂ ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾಣ ಭಾಗ, ಅನಂತರ ಪ್ರಮೇಯ ಭಾಗ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿದೆ. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಪ್ರಮಾಣನಿರೂಪಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಪರೀಕ್ಷೆಯೂ ಪ್ರಮೇಯನಿರೂಪಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಆದರೂ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಬೇಕಾದುದು ಆವಶ್ಯಕ.

ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗಲೂ ಮೊದಲು ಆ ದರ್ಶನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಆ ದರ್ಶನವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿದ ಆಚಾರ್ಯರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು, ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಆ ದರ್ಶನವು ವೃದ್ಧಿಹೊಂದಿದ ರೀತಿ, ಆ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಆ ದರ್ಶನದ ಸಾರಾಂಶ ಇವುಗಳು ಮೊದಲು ಸೂಚಿತವಾಗುವುವು. ಅನಂತರ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಆ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುವು.

ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೂ ಆ ದರ್ಶನದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಉದ್ದೇಶ. ದರ್ಶನಾಂತರದ ಖಂಡನ ಮಂಡನಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಲ್ಲ. ಆದರೂ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರಮೇಯವು ದರ್ಶನಾಂತರದ ಪ್ರಮೇಯಪರೀಕ್ಷೆ ಹೊರತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ದರ್ಶನಾಂತರದ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾ—ಚಾರ್ವಾಕರು ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿರ್ಣಯವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಹೊರತು ದರ್ಶನಾಂತರದವರು ಪ್ರಮಾಣನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರಪಂಚವು ಕ್ಷಣಿಕ ಎನ್ನುವರು. ಇದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಹೊರತು ಜೈನ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿದರ್ಶನಕಾರರೂ ದರ್ಶನಾಂತರದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹ ತಮ್ಮ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಆಯಾ ದರ್ಶನವು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಲ್ಲ.

ಒಂದು ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಾಂತರದ ಪರೀಕ್ಷೆ ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ದರ್ಶನಾಂತರದ ಯುಕ್ತಿಯು ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಿಂತಿತೆಂದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ದರ್ಶನಾಂತರದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮೇಯನಿರೂಪಣವು ದಿಕ್ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ದರ್ಶನವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಮೇಯಚಿಂತನೆ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ದಾರಿ. ಅವರವರ ಬುದ್ಧ್ಯನುಸಾರ ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಬಹಳ. ಅವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಸರ್ವಥಾ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮುಖ್ಯ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವೃತವಾಗಿರುವುವು. ಪ್ರತಿದರ್ಶನದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವೃತವಾಗುವಾಗ ಆ ದರ್ಶನಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವೃತವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿತವಾದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಗ್ರಾಹಕರ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ದರ್ಶನಗಳು ಅನೇಕವಾದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವಿಚಾರದ ಅಂಗಗಳೆಂದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ದೃಷ್ಟಿ. ಹಿಂದೆ ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳು ಮುಂದೆ ಮುಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳ ದಾರಿ. ಈ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರದ ಭಿನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುವು. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಗ್ರಾಹಕರ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ರೂಢಮೂಲವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಗ್ರಂಥವು

ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯರ ಪುರಾತನವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಈಗಿನ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದೊಂದಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿರಲು ಪುರಾತನ ವಿಚಾರವು ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಪುರಾತನ ವಿಚಾರದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ನ್ಯೂನತೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗಿರುವ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ.

ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ವಿಜ್ಞಾಪನೆ—ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನವೂ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ಬಹು ಕಾಲದವರೆಗೂ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿರುವುದು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೂ ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿದುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಾಜದಿಂದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನನಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿದ ನನಗೂ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಕುತೂಹಲ. ಆದರೂ ಅಂತಹ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ದೋಷವಿರಬಹುದು. ಅವು ಗ್ರಾಹಕರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ತುಂಬ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕರೀತಿ ಒದಗಿದ ಸಹಾಯ—ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಉತ್ತರಾದಿ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು, ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳವರು, ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ವ್ಯಾಸರಾಜಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಬ್ರಹ್ಮತಂತ್ರ ಪರಕಾಲಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಸಂತೋಷಪಟ್ಟು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ನನ್ನ ಸಾಷ್ಟಾಂಗ ಪ್ರಣಾಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾಗುರುಗಳಾದ ಮಹಾವಿದ್ವಾನ್ ಪೌರಾಣಿಕರತ್ನಂ ವೇ|| ಹೊಳವನಹಳ್ಳಿ ಶೇಷಾಚಾರ್ಯರವರು, ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು, ಎಂ.ಎ., ಎಲ್.ಟಿ., ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಎ. ಆರ್. ವಾಡಿಯಾ, ಬಿ.ಎ., ಬಾರ್-ಅಟ್-ಲಾ, ಇವರ ಉಪದೇಶ, ಸರ್ ಡಾಕ್ಟರ್ ವ್ರಜೇಂದ್ರನಾಥ ಸೀಲ್ ಮತ್ತು ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್ ಶ್ರೀ|| ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅಯ್ಯರ್. ಬಿ.ಎ. ಇವರು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ನನಗೆ ಉಪದೇಶಿ

ಸಿದ ಅಮೋಘವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಈ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಆಧಾರ. ಆಸ್ಥಾನ ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ ವಿದ್ಯಾನಿಧಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅದ್ವೈತ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳ ಭಾಗವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಪ್ರಮೇಯಶುದ್ಧಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಸ್ಥಾನ ವಿದ್ವಾನ್ ನ್ಯಾಯತೀರ್ಥ ಎ. ಶಾಂತರಾಜಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಜೈನಮತದ ಭಾಗವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅನುಮೋದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್ ಮ॥ರಾ॥ ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು, ಎಂ.ಎ., ಬಿ.ಎಲ್., ಇವರು ಈ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸಲಹೆಕೊಟ್ಟು ಅನಂತರ ಅದು ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರಲು ತಕ್ಕ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ವಿದ್ಯಾ ಇಲಾಖೆಯ ಡೈರೆಕ್ಟರ್ ಮ|| ಎ. ಎಸ್. ಸುಬ್ಬರಾಯರವರು, ಎಂ.ಎ. (ಕ್ಯಾಂಟಬ್.), ಬಾರ್-ಅಟ್-ಲಾ., ನನಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯಸಾಧಾರಣವಾದ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಮುಖ್ಯನಿಮಿತ್ತರಾಗಿರುವರು. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಗೌರವಪೂರ್ವಕವಾದ ವಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಿಂದ ಅದು ಮುದ್ರಿತವಾಗುವವರೆಗೂ ನನಗೆ ನಿರಂತರ ಸಹಾಯಕರಾದ ಮ|| ಸಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಎಂ.ಎ., ಯವರಿಗೂ, ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬಹು ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಂದ ಮುದ್ರಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಮೈಸೂರು ಕ್ರ್ವಾ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಿಕ್ ಪ್ರೆಸ್ಸಿಗೆ ಯಜಮಾನರಾದ ಮ|| ರಾ|| ವೈ. ವಿರೂಪಾಕ್ಷಯ್ಯನವರಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯ ನಿಮಿತ್ತ—ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯವರು ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಈ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಂಗ್ರಹವುಳ್ಳ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದವರಿಗೆ ಐದುನೂರು ರೂಪಾಯಿಗಳ ಬಹುಮಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಆಂಗ್ಲೇಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿದ್ದೆ. ಆದರೂ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ನನಗೆ ತಿಳಿದ ತರುವಾಯ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದೆ. ಆಗ್ಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೪೫೦ ಪುಟಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟಿದ್ದಿತು. ಇದರ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯವರು ಒಂದು ಸಮಿತಿಯನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಅನಂತರ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಐದುನೂರು ರೂಪಾಯಿ ಬಹುಮಾನ ಕೊಡುತ್ತೇವೆಂದೂ, ಈ ಹಣವನ್ನು ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ೧೯೩೫ನೆಯ ಜುಲೈ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಅಪ್ಪಣೆಕೊಟ್ಟರು. ಅನಂತರ ನಾನು ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದ,

ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರಮಾಡಿದೆ. ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಗ್ರಂಥವೂ ಮೊದಲಿಗಿಂತ ೩೫೦ ಪುಟಗಳಿಂದ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯವರು ಇದಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು; ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದರು. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿಯೂ ನಾನು ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥವು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅದರ ಮುದ್ರಣ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹಣ ಹಿಡಿಯುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ವಿದ್ಯಾ ಇಲಾಖಾ ಡೈರೆಕ್ಟರ್ ಮ॥ ಎ. ಎಸ್. ಸುಬ್ಬರಾಯರು, ಎಂ.ಎ., (ಕ್ಯಾಂಟಬ್.), ಬಾರ್-ಅಟ್-ಲಾ, ಅವರು ಇಲಾಖೆಯಿಂದಲೂ ಮುದ್ರಣ ಕೆಲಸದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಉದಾರಭಾವದಿಂದ ಮುನ್ನೂರು ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೂ ಇವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಿದ ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜರವರ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ. ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯಲ್ಲಿ ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರಾಗಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮ|| ವಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅಯ್ಯರ್ ರವರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ನನ್ನಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನಮಾಡಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅಮೋಘವಾದ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆದುಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಮೊದಲು ಆಂಗ್ಲೇಯಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಮೊದಲು ಆಂಗ್ಲೇಯಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಅನಂತರ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಗೆ ತರ್ಜಮೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅವರು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಅಸಾಧಾರಣ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ನಾನು ತುಂಬ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಯವರಾದ ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾರಾಜರವರಿಗೆ ಭಕ್ತಿಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ ಸಮರ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ನನಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ತಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟಿ ಅದರಂತೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮ ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾರಾಜರವರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ತಮ್ಮ ಘನವಾದ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ತಂದು ನನ್ನ ಸಮರ್ಪಣೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾರಾಜರವರಿಗೆ ನನ್ನ ಭಕ್ತಿಪುರಸ್ಸರವಾದ ವಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು ಭಗವಂತನು ನಮ್ಮ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಯವರಿಗೆ

ಶ್ರೀಮದ್ಹೊಳವನಹಳ್ಳೀ ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯೈಃ ಅದ್ವೈತಾದಿ ಸರ್ವ ದರ್ಶನಾನಾಂ ತಾತ್ಪರ್ಯಂ ಸಂಗೃಹ್ಯ ತತ್ತನ್ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯಾನುಸಾರೇಣ ಸಮ್ಯಕ್ ವ್ಯಲೇಖಿ. ಹೂಣಭಾಷಾದಿರೂಪಕಾರ್ಯಾಂತರೆ ವ್ಯಾಪೃತಾನಾಮಪ್ಯೇಷಾಂ ಪ್ರಾಚೀನಶಾಸ್ತ್ರವಿಷಯೆ ಈದೃಶಂ ಪರಿಶ್ರಮಂ ಪರ್ಯಾಲೋಚ್ಯ ಬಲವತ್ ಹೃಷ್ಯಾಮಿ.

ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಶಾಸ್ತ್ರೀ,
ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯಃ.

ಶ್ರೀಮದ್ಹೊಳವನಹಳ್ಳಿ ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಅದ್ವೈತ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ದರ್ಶನಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉತ್ತಮವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಆಂಗ್ಲೇಯಭಾಷೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತರಾದ ಇವರಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಧವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತೇನೆ.

ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಶಾಸ್ತ್ರೀ,
ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ.

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಬ್ರಹ್ಮತಂತ್ರ ಪರಕಾಲಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಶ್ರೀಮಠದಿಂದ

ಮೈಸೂರು ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾರಾಜರವರ ಕಾಲೇಜ್ ಲೆಕ್ಚರರ್ ವಿದ್ವಾನ್ ಹೆಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್, ಎಂ.ಎ. ಯವರಿಗೆ.

ತಾವು ರಚಿಸಿರುವ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಪಡಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮುಂತಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಚಿತ್ತೈಸಿ, ಈ ಗ್ರಂಥವು ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಜನಗಳಿಗೆ ಉಪಾದೇಯವೂ ಆಗಿರುವುದು ಎಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮೈಸೂರು,
ತಾ॥ ೯-೨-೧೯೩೦.

ತಿರುವಳ್ಳೂರ್ ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಘವಾಚಾರ್,
Honorary Secretary.

Palace Vidwan Nyayatheertha A. Shantharaja Sastry,
Editor " Viswabandhu ".

ಶ್ರೀಯುತ ಎಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯರವರ ಸ|| ಕ್ಕೆ. ವಿಜ್ಞಾಪನೆಗಳು.

ತಾವು ಬರೆದಿರುವ "ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ" ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿಸಿರುವ "ಜೈನಮತ" ವೆಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ನನ್ನ ಪರಿಶೀಲನೆಗಾಗಿ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ತಮಗೆ ಚಿರಕೃತಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ.

ತಾವು ಜೈನಮತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಲು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನನಮಾಡಿ, ನ್ಯೂನಾಧಿಕ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವುದೂ ಕರ್ಣಾಟಕ ಭಾಷಾ ಶೈಲಿಯೂ ವಿಷಯಪ್ರತಿಪಾದನಾಪ್ರೌಢಿಮೆಯೂ ತಮ್ಮ ಅಗಾಧಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ಮನೋಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಆನಂದಲಹರಿಗಳುಂಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುವು. ಈ ನನ್ನ ಆನಂದವನ್ನು ತಮಗೆ ತಿಳಿಸುವುದು ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ಗೈದಿರುವೆನು.

ಇತಿ ತಮ್ಮ,
ಶಾಂತರಾಜಶಾಸ್ತ್ರಿ

॥ ಶ್ರೀಃ ॥

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಗ್ರಹ

“ನ ಹಿ ಜ್ಞಾನೇನ ಸದೃಶಂ ಪವಿತ್ರಮಿಹ ವಿದ್ಯತೆ”

(ಭಗವದ್ಗೀತೆ ೪-೩೮.)

ಅಧ್ಯಾಯ ೧

೧ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಸ್ವರೂಪವಿಚಾರ

೧. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾರತಭೂಮಿ.

ಭಾರತಭೂಮಿಯು ದೈವಿಕವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಅನುಕೂಲವಾದ ಭೂಭಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿರುವುದು. ಈ ದೇಶದ ಉತ್ತರ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಿಮಾಲಯ ಪರ್ವತವೂ ಇತರ ಮೂರು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಮುದ್ರವೂ ಈ ದೇಶವನ್ನು ಬಹು ಕಾಲದವರೆಗೂ ಇತರ ದೇಶದ ಜನರು ಬಂದು ತೊಂದರೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಹಾರಸಾಮಗ್ರಿಯು ಬಹಳ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಿತು. ದೇಶದ ಹವೆಯು ಜನಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಸಾಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಿತು. ದೇಶವೆಲ್ಲವೂ ಸುಭಿಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸುಖಕರವಾಗಿದ್ದಿತು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ದೇಶದ ಜನರನ್ನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರನ್ನಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದುವು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಇತರ ಸಮಸ್ತ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲಾಧಾರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು. “ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂ ಸರ್ವವಿದ್ಯಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಂ” (ಮುಂಡಕ ೧)

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ದೇಶದ ಜನರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಎಷ್ಟೋ ಇತರ ದೇಶದ ಜನಗಳು ಎಂದರೆ, ಗ್ರೀಕರು, ಸಿಥಿಯನರು, ಪಾರ್ಸಿಗಳು, ಮೊಗಲರು, ಫ್ರೆಂಚರು ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಜನಗಳು ಈ ದೇಶದ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿದರೂ ಈ ದೇಶದ ಜನ

ಗಳಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಆಸಕ್ತಿಯು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈಗಲೂ ಈ ದೇಶದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ದೇಶದ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ಲೇಟೊ ಎಂಬ ಪಂಡಿತನು ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಗಳೇ ದೇಶವನ್ನಾಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಹೀಗೆ ಆತನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಪಟ್ಟ ವಿಷಯವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಿತು. ಜನಕ ಮೊದಲಾದವರೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶವು ನಾಗರಿಕತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವರ್ತಕರಿಂದಲೇ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದು.

೨ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಮತಾಚಾರ
(Philosophy and Religion)

ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಮತಾಚಾರಕ್ಕೂ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿರೋಧವಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಈ ದೇಶದ ಮತಾಚಾರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದು. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮತಾಚಾರವು ಯಾವಾಗಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶದ ಜನರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚ, ಜೀವ, ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಬದ್ಧಾದರರಾಗಿರುವರು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಈ ಜನರು ರಚಿಸಿದ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ. ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ವೇದ. ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ವೇದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದು ಉದಾತ್ತವಾದ ರೀತಿಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ. ವೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ದರ್ಶನವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಔಪಚಾರಿಕ. ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ ಈ ಜನಗಳಿಗೆ ಮತಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾದ ಆದರವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

೩ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು

ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶದ ಜನಗಳಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದ್ದಿತು. ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಅನೇಕ ಆಸ್ತಿಕ ನಾಸ್ತಿಕ ಮತಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಲು ಇದೇ ಕಾರಣ. ಭಾರತಭೂಮಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ತನಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ಅಲಂಕಾರ, ವೈದ್ಯ, ಜ್ಯೋತಿಷ, ಗಣಿತ ಮುಂತಾದುವು ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜನಗಳ ನಡೆನುಡಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದುವು. ಈ ದೇಶದ ಜನರು ಮನಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಪಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ

ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಜೀವದ ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಜೀವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ದೇಶದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೇ ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರು.

ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳಿದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ವಿಚಾರದ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದುವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು ; ಮತ್ತು ಅವು ವಿರುದ್ಧವಾದುವುಗಳಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದರಿಂದ ಕೊನೆಯದರವರೆಗೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಾರ್ಯಮಾಣವಾದ ವಿಷಯವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ವಿಚಾರಗಳೇನೋ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ತಾರತಮ್ಯವೇ ದರ್ಶನಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಲೋಪ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ತೋರಿದರೂ, ಅದೇ ಸಂದರ್ಭವು ಹೊಸ ಹುರುಪಿನಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಈ ದೇಶದ ಸ್ವಭಾವ.

೪ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಹಾರ

ಆಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರೆಂದರೆ ಪ್ರತೀಚ್ಯಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳವರು. ಇವರು ಈ ದೇಶದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿರುವುವು. ಅನೇಕ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ಪಂಡಿತರು 'ಈ ದೇಶದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ದುಃಖಮಯವೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುವು ; ಇದು ತಪ್ಪು,' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಸುಖವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ದುಃಖಮಿಶ್ರವಲ್ಲದ ಸುಖವೆಂದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಸುಖದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತ ದುಃಖವು ಸುಖವನ್ನು ದುಃಖಮಾಡುವುದೇ ಹೊರತು ತಾನು ಸುಖರೂಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವು ದುಃಖಮಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಪಂಚವು ದುಃಖಮಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಈ ದುಃಖ

ಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ದುಃಖ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೋ ದುಃಖಮಿಶ್ರವಲ್ಲದ ಸುಖವನ್ನೋ ಹೊಂದುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ನಮಗೆ ಬೋಧಿಸಿರುವರು. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ದ್ವೈತದರ್ಶನವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಆನಂದತೀರ್ಥರೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಸಂಸಾರವೆಂಬ ದುಃಖವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಆನಂದವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಇತರ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

'ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು ವೇದವೇ ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಶುದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೆನಿಸಲಾರವು,' ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದರ್ಶನಗಳು ವೇದವನ್ನು ನಂಬಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಈ ದರ್ಶನಗಳು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿದವರ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಆದಕಾರಣ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೇದದ ಉಪಯೋಗವು ಬಹಳ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದು. ಅನುಭವಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ತತ್ತ್ವದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಷ್ಟತರ. ಆದುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವವರು ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು.

'ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಹೊರತು ಅವರ ಈಚೆಗೆ ಕಂಡುಬಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸದೆ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯವೇ ವಿಷಯಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು,' ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೆಲ್ಲರೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವರು. ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಇವರಿಗೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯವುಂಟಾಗಿ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ದಾರ್ಢ್ಯವು ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವುದಕ್ಕೂ ಆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಇತರರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಲಭಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಬಲಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಫಾರ್ಕ್‌ಹಾರ್ ಎಂಬಾತನು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಧರ್ಮವೆಂಬ ಒಂದುಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಿಗಿದ್ದ ಆದರವು ಅತ್ಯದ್ಭುತವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಇಂತಹ ವಿಚಾರವು ಪ್ರತೀಚ್ಯರಿಗೆ ಪರಿಚಿತವೇ ಇಲ್ಲ.

೫ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರ ಉದ್ದೇಶ.

ಹೆಗಲ್ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಯು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯ ವೃದ್ಧಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಈತನು ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಅನಂತಕಾಲದವರೆಗೂ ವಿಚಾರಾರ್ಹಗಳಾಗಿರುವುವು. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನೂ ತಿಳಿಯದೆ ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸೌಕರ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಿರುವುದು. ನಮ್ಮ ವಿಚಾರವು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳುದಾದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಕಂಡುಬಾರದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸಲೂಬಹುದು.

ಈ ದೇಶದ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಯುಕ್ತಿಮಯವಾದುವು. ಬಾದರಾಯಣರ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪರಮಾವಧಿ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡುವುದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ಪಂಡಿತರು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವ ಆದರವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಈ ದರ್ಶನಕಾರರ ಶಿಷ್ಯಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ನಮಗೆ ಬಹು ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು.

ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಜನಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಿಂದ ತಮಗೆ ದತ್ತವಾದ ವಿದ್ಯೆಯ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆದರವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಪ್ರಚಾರ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈಗೀಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಕೇಂದ್ರಸರಕಾರವು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾಳಿರುವ ಆದರದಿಂದಲೂ ಹಿಂದಿದ್ದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ತಾದ ಭವಿಷ್ಯ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೨ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಾಲವಿಭಾಗ.

(ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ)

೧ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಭಾರತಭೂಮಿ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳುಳ್ಳದನ್ನಾಗಿ ಎಣಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾಲವಿಭಾಗಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ದೇಶದ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುವು. ಇವು ಈ ದೇಶದ ಭೂಭಾಗಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಸರ್ ವಿಲಿಯಂ ಜೋನ್ಸ್ ಎಂಬಾತನು ತೋರಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭರತಖಂಡವು ಒಂದು ವರ್ಗಾಕಾರವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವರ್ಗದ ನಾಲ್ಕು ಮೂಲೆಗಳು ಈ ದೇಶದ ನಾಲ್ಕು ಮೂಲೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುವು. ಹಿಂದುಕುಷ್ ಪರ್ವತವನ್ನು ಉತ್ತರಮೂಲೆಯೆಂದೂ, ಕನ್ಯಾಕುಮಾರಿಯನ್ನು ದಕ್ಷಿಣಮೂಲೆಯೆಂದೂ, ಗಂಗಾಮುಖವನ್ನು ಪೂರ್ವಮೂಲೆಯೆಂದೂ, ಸಿಂಧುಮುಖವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮಮೂಲೆಯೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಸಿಂಧುಮುಖದಿಂದ ಗಂಗಾಮುಖದವರೆಗೆ ಒಂದು ಗೆರೆಯನ್ನು ಎಳೆಯುವುದಾದರೆ ಈ ವರ್ಗವು ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರಗಳಾಗಿ ಎರಡು ತ್ರಿಕೋಣಗಳನ್ನುಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಆಗ ಈ ತ್ರಿಕೋಣಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರತ್ರಿಕೋಣವು ಉತ್ತರಹಿಂದೂಸ್ಥಾನವೆಂದೂ, ದಕ್ಷಿಣತ್ರಿಕೋಣವು ದಖ್ಖಣ ಎಂದೂ ವ್ಯವಹೃತವಾದ ಭೂಭಾಗಗಳಾಗುವುವು. ಪುನಃ ಉತ್ತರತ್ರಿಕೋಣದ ಉತ್ತರಭಾಗದ ಮೂಲೆಯಿಂದ ಒಂದು ನೆಟ್ಟಗಿರುವ ಗೆರೆಯನ್ನು ತಳರೇಖೆಯವರೆಗೂ ಎಳೆಯುವುದಾದರೆ ಈ ತ್ರಿಕೋಣವು ಪಶ್ಚಿಮಾರ್ಧ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಪಶ್ಚಿಮಾರ್ಧವೇ ಸಿಂಧುನದಿಯ ಕಣಿವೆ ಎಂಬ ಭಾಗ. ಪೂರ್ವಾರ್ಧವೇ ಗಂಗಾನದಿಯ ಮೈದಾನವೆಂಬ ಭಾಗ. ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯೆ ಥಾರ್ ಎಂಬ ಮರುಭೂಮಿ ಇರುವುದು. ಹೀಗೆ ಭರತಖಂಡವು ಪಂಜಾಬ್, ಗಂಗಾಮೈದಾನ ಮತ್ತು ದಖ್ಖಣ ಎಂಬ ಭಾಗತ್ರಯವುಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಈ ಮೂರು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಪ್ರಾಚ್ಯದರ್ಶನದ ಕಾಲವಿಭಾಗಗಳು ಇರುವುವು.

೨. ಪುರಾತನ ವೈದಿಕಕಾಲ

(ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಮಾತು)

ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಆರ್ಯಹಿಂದುಗಳು ಪಂಚೋಪನದಿಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಸಿಂಧುಕಣಿವೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರ ಜ್ಞಾನವು ಋಗ್ವೇದದ ೧೦೧೭ ಋಕ್ಕುಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಈ ಋಕ್ಕುಗಳು ಪ್ರಾಯಃ ಅವರ

ಮತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವಾದರೂ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಆ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನರ ನಡೆನುಡಿಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ಈ ಋಕ್ಕುಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದುವುಗಳಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಕೆಲವು ಋಕ್ಕುಗಳು ಆರ್ಯರು ಸಿಂಧುದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದುವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಋಕ್ಕುಗಳು ಪ್ರಾಚೀನಾರ್ಯರ ಭಿನ್ನಕಾಲದ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಋಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆರ್ಯರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಶುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ವ್ಯವಸಾಯದಿಂದಲೂ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೈಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಒಂದೊಂದು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಜನರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ತಂದೆಯು ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನಾಗಿದ್ದನು. ಎಲ್ಲ ಜನರು ಒಂದು ರಾಜ್ಯಭಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ರಾಜ್ಯಭಾರವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿದ್ದಿತು. ರಾಜರು ಕೆಲವುವೇಳೆ ರಾಜಸಂತತಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜನಗಳಿಂದ ನಿಯಮಿತರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾನೂನುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದುವು. ಅಕೃತ್ಯವು ವಿನಾಯತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಜನರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಎಲ್ಲರೂ ತಾವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ದೇವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಜೀವನವು ಪ್ರಕಾಶ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದಾಗಿದ್ದಿತು.

ಈ ಋಕ್ಕುಗಳು ಕಡೆಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರವಾಗಿರುವುವು. ಆದರೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಪೂಜೆಯೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದನ್ನು **ಪುರಾತನ ವೈದಿಕ ಕಾಲ** ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

೩. ನೂತನ ವೈದಿಕ ಕಾಲ

ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೦೦೦ ದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರು ಪಂಜಾಬಿನಿಂದ ಹೊರಟು ಪೂರ್ವಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಹಿಮಾಲಯಪರ್ವತದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಗಂಗಾಮೈದಾನವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಕಡೆಗೆ ಇವರ ರಾಜ್ಯವು ವಿಂಧ್ಯ ಹಿಮಾಚಲಗಳ ಮಧ್ಯಭಾಗವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಈ ರಾಜ್ಯವಿಸ್ತರಣವು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೦೦೦ ದಿಂದ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೦೦ ವರೆಗೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳು ಋಕ್, ಯಜುಸ್, ಸಾಮ ಮತ್ತು ಅಥರ್ವಣ ಸಂಹಿತೆಗಳು, ಅವುಗಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಶಿರೋಮಣಿ

ಗಳೆನಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು. ಈ ವೇದವಿಭಾಗಗಳ ವೃದ್ಧಿಯೊಂದಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಧರ್ಮಿಷ್ಠವಾದ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮಗಳು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದುವು. ಈ ಧರ್ಮಗಳೇ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುವು.

ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾದ ಕರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆ ಇದ್ದಿತು. ಫಲವಿಲ್ಲದ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜನಗಳ ಕಾಮನೆಯು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಬಂದಿತು. ಕರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯು ವೇದಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತೋರಿಬರುವುದು. ಇದೇ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೪ ವೇದಾನಂತರಕಾಲ

ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೦೦ ರಿಂದ ಈಚೆಯ ಕಾಲ ವೇದಾನಂತರಕಾಲ. ಇದು ನಾಸ್ತಿಕ ಮತಗಳಾದ ಚಾರ್ವಾಕ, ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಮತಗಳೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದು. ನಾಸ್ತಿಕವೆಂದರೆ ವೇದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಮತ. ಅನಂತರ ಬರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ನಾಸ್ತಿಕಮತ ಖಂಡನೆಗೋಸ್ಕರ ಬಹು ಬಲವಾದ ಅನೇಕ ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು. ಆಸ್ತಿಕ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಭಾವ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾವ್ಯ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ಜ್ಯೋತಿಷ, ವೈದ್ಯವಿದ್ಯೆ ಮುಂತಾದುವು ಬಹು ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದುವು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಪೂರ್ಣವಾದ ದರ್ಶನವಿಚಾರವು ಆಧುನಿಕಕಾಲದವರೆಗೂ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಈಗಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಾಗರಿಕತೆಯು ದಖನ್ನಿನ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯ ಇಂಡಿಯದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆವರಿಸಿತು.

ಈ ಕಾಲದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಆಶೆ ಎಂಬುದು ಅನರ್ಥಕರವೆಂದು ಜನರು ತಿಳಿದರು. ಎಲ್ಲರೂ ಸನ್ಯಾಸ ವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಮತವಿಭಾಗಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಪ್ರಪಂಚಾತಿರಿಕ್ತನಾದ, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇರುವನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ, ನಿರೀಶ್ವರವಾದವು ಪೂರ್ವದೇಶವಲ್ಲಿಯೂ, ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯನೆಂಬ ವಾದವು ಮಧ್ಯಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದುವು. ಈ ಮತಗಳು ಹಿಂದೆ ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದ್ದುವು.

ಅನಂತರ ಮತಗಳು ಕ್ರಮಪಡಲಾರಂಭಿಸಿದುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವಾಗಿ ಕ್ರಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಆಸ್ತಿಕ ನಾಸ್ತಿಕಗಳಾದ ಅನೇಕ ಮತಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದುವು. ಕಡೆಗೆ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವು ಇತರ ಮತಗಳನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ಹಾಕಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಮತವೆಂಬ ನಾಸ್ತಿಕಮತವು ಭಾರತಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮೂಲವಾಯಿತು. ಇತರ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳು ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದುವು. ಅನಂತರ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ವಿಭಾಗಗಳು ಕಂಡುಬಂದುವು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨

೧ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಹು ಪುರಾತನವಾದುದು.

(ಇದು ಆಧುನಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಂಗ್ರಹ)

i ವೇದರಚನೆಯ ಕಾಲ

ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಗಳು ಬಹು ಪುರಾತನವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಋಗ್ವೇದವೇ ಮೊದಲನೆಯದು. ಇದರಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು.

ವೇದದ ರಚನೆಯ ಕಾಲವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಕಾಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಊಹೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಎಂಬಾತನು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೨೦೦ ರಲ್ಲಿ ಋಗ್ವೇದವು ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಹ್ಯಾಂಗ್ ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೨೪೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಋಗ್ವೇದರಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಬಾಲಗಂಗಾಧರತಿಲಕ್ ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೪೦೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಋಗ್ವೇದರಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ವಿಂಟರ್ ನಿಟ್ಸ್ ಎಂಬಾತನು ವೇದರಚನೆಯ ಆರಂಭವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವನು. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವೇದಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದುವು ಎಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವೇದಗಳು ರಚಿತವಾದುವುಗಳಲ್ಲ, ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರತಿಭಾತವಾದುವುಗಳೆಂದೂ ವೇದವು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಇರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಆದರೆ ದರ್ಶನಗಳ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಾದ ನಾವು ಹಿಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಡೆಯಪಕ್ಷ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೫೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ದರ್ಶನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿನಿಂದ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೫೦೦ ವರೆಗೂ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಹೀಗೆ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೫೦೦ ರಿಂದ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೫೦೦ ಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಮೂವತ್ತು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವೃದ್ಧಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

ii ವೇದದ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗ

ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲದ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಮತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ವೇದಗಳು ಮಾತ್ರ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಮತಗಳಿಗೂ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾದ

ಆಧಾರವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದವನು ವೇದದ ಕೆಲವು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನಾದರೂ ಉಚ್ಚರಿಸದೆ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಭಾರತ ಭೂಮಿಯ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ವೇದವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದು.

ವೇದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಿರುವುವು. ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಸಮವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುವು. ಭಾಷೆಯು ವಿಷಯ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯದ ಭೇದಗಳು ವೇದಗಳು ಭಿನ್ನಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದುವುಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವೇದಗಳನ್ನು ಸಂಹಿತೆ ಅಥವಾ ಮಂತ್ರಗಳ ಸಮೂಹ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು, ಆರಣ್ಯಕಗಳು ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗವುಳ್ಳವುಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪದ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಗದ್ಯಪದ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುವು.

ಸಂಹಿತೆಗಳು

ಸಂಹಿತೆಯು ಋಕ್, ಯಜುಸ್, ಸಾಮ ಮತ್ತು ಅಥರ್ವ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳುಳ್ಳದು. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರಗಳು ಯಜುಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಸಾಮವೇದಕ್ಕೆ ಋಗ್ವೇದವೇ ಆಧಾರ. ಸಾಮವೇದವು ಸೋಮ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಯಜುರ್ವೇದವು ಮತಸಂಬಂಧವಾದ ಪೂಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಥರ್ವವೇದವು ಈಗ ಕಂಡುಬರುವ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಇತರ ವೇದಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬಹಳ ಈಚಿನದು. ಇದು ಭೂತ, ಯಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಮೆಕ್‌ಡಾನೆಲ್ ಎಂಬ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ಪಂಡಿತನು ಅಥರ್ವವೇದದ ಕೆಲವು ಭಾಗವು ಋಗ್ವೇದದಷ್ಟು ಪುರಾತನವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಋಗ್ವೇದದ ಕ್ರಮವು ಇತರ ವೇದಗಳ ಕ್ರಮದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು. ಅದು ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ, ಮುಂತಾದ ಸ್ತುತ್ಯದೇವತೆಗಳ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವುದು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು

ಇವು ಸಂಹಿತೆಗಳ ಅನಂತರ ರಚಿತವಾದವುಗಳು. ಇವು ದೇವತೆಗಳ ಸ್ತೋತ್ರರೂಪವಾಗಿರುವುವು. ಇವು ಗದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದವುಗಳು. ಇವು ಯಜ್ಞಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಗಳು ಬಹು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಯಜ್ಞಗಳ ಪ್ರಾಚುರ್ಯಕ್ಕೆ ಫಲವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸಲು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪಿನ ಜನಗಳು ಬೇಕಾದರು. ಇದರಿಂದ ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಋತ್ವಿಕ್ಕುಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಒಂದು ಗುಂಪನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಾಯಿತು. ಈ ವಿಧವಾದ ಪಂಗಡ ವಿಭಾಗವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜಾತಿ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾಗಿರಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಜ್ಞಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ದರ್ಶನ ವಿಚಾರವು ಅವುಗಳ ಅಧೀನವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದೇ ಈ ಹೊತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವ 'ಆಚಾರ ಅಥವಾ ಅನುಷ್ಠಾನ ಪ್ರಧಾನ, ಜ್ಞಾನ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗ' ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಕ್ರಿ ಪೂ. ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲವು ಸಮಾಪ್ತವಾಗಿರಬಹುದು.

ಆರಣ್ಯಕಗಳು ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು

ಆರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾನಂತರ ರಚಿತವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಜನರು ವಯಸ್ಸಾದ ಮೇಲೆ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಸಾಲದೆ ಅರಣ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರುಗಳ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆರಣ್ಯಕಗಳು ರಚಿತವಾದುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕದ ಧ್ಯಾನವು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಪ್ರತೀಕಧ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಥವಾ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಚಿಂತಿಸಲು ಉಪಾಯವನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ವಸ್ತು. ಇದನ್ನೇ ಆ ಶಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಮಹಿಮೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಯೊಂದಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಬೃಹದಾರಣ್ಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಮೇಧಯಾಗಕ್ಕೆ ಬದಲು ಅರುಣೋದಯವನ್ನು ಅಶ್ವದ ಮುಖಕ್ಕೂ, ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಅದರ ನೇತ್ರಕ್ಕೂ, ವಾಯುವನ್ನು ಅದರ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಸಿ ಅದರ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಈ ಅರುಣೋದಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳೇ ಅಶ್ವದ ಅಂಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು. ಈ ವಿಧವಾದ ಧ್ಯಾನವು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಸನ್ನಿಹಿತವಾದ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿ ನಮ್ಮ ಸಾಧಾರಣ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಇದೇ ದರ್ಶನವಿಚಾರದ ಸ್ವಭಾವ. ಈ ಆರಣ್ಯಕಗಳ ವೃದ್ಧಿಯು ಯಜ್ಞಗಳ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವನ್ನು ತಡೆದು ಋಗ್ವೇದಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಜ್ಜೀವಿಸಿತು. ಇದೇ ಶಕ್ತಿಯು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ರಚನೆಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಭಾರತಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಮೂಲ ಬೀಜಗಳು. ಇವುಗಳ ವಿಚಾರವು ಉಪನಿಷದ್ದರ್ಶನವೆಂಬ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

೨ ವೇದಗಳು ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

i ವೇದಮತ

ಮತವೆಂದರೆ ನಂಬಿಕೆ. ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ. ಮತವೇ ದರ್ಶನದ ಆರಂಭ. ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಪೂಜೆಯು ಮತಕ್ಕೆ ಆರಂಭ. ಈ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಪೂಜೆಯು ಮೊದಲು ಕಂಡುಬರುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ—ಮನುಷ್ಯನು ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ತನ್ನ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಾನು ವಿಚಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ತನ್ನ ಜೀವನವು ಅನೇಕ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳು ಎಂಬುವೇ ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದುವು. ಪೃಥಿವಿಯು ಅವನಿಗೆ ಆಹಾರವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅಂತರಿಕ್ಷವು ಅವನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ನೀರಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ; ಇದರಂತೆಯೇ ಗಾಳಿ, ಮಳೆ, ಚಂಡಮಾರುತ ಮೊದಲಾದುವೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವುವು. ಇವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯನು ನೋಡಿ ತಾನು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಂತೆ ನಡೆಯುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಭೂತವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಎಂಬುದೊಂದಿರಲು ಆ ಭೂತವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ತನಗಿರುವಂತೆ ಶರೀರವಿರಬೇಕೆಂದೂ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳು ಇರಬೇಕೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಹೀಗೆಯೇ ಅವನ ಅನುಭವವು ಹೆಚ್ಚಾಗಲು ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಒಂದು ಕಾಯಿದೆಯಿರುವುದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಅನಂತರ ತಾನೇ ಆಕಾರ ಕೊಟ್ಟ ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಗಳು ಈ ಕಾಯಿದೆಗೆ ನಿಯಾಮಕಗಳೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ತಾನು ಆ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮುಂದೆ ಏನೂ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದವನೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ತನಗೆ ಸುಖವಾಗಲು ಆ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಸನ್ನತೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತನಗೆ ದುಃಖ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ ಯೋಚಿಸಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಸನ್ನತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಅವುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಲಾರಂಭಿಸುವನು.

ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಋಗ್ವೇದಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು.* ಈ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೇ ಈ ವೇದದ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ. ಈ ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಗಳು ದೇವತೆಗಳೆಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುವು.

---

* ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳು ಪ್ರಪಂಚಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನೋಡಿ ಅತ್ಯಂತ ಆನಂದಭರಿತರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಂದು ಒರಟಾದ ಕೆಂಪುಬಣ್ಣದ ಹಸು ಬಹಳ ಮೃದುವಾದ ಬಿಳಿಯಬಣ್ಣದ

ಆದರೂ ಈ ದೇವತೆಗಳು ಗ್ರೀಕರ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕರ ದೇವತೆಗಳಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಆಕಾರವುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಪುರಾಣದ ದೇವತೆಗಳು ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯರಂತಿರುವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ಅವರಿಗೂ ಸುಖದುಃಖಗಳಿರುವುವು. ಆದರೆ ವೇದ ದೇವತೆಗಳು ಈರೀತಿಯಾದವರಲ್ಲ. ‡

ಋಗ್ವೇದದ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲರು ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಗಳು. ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಆಕಾರವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅವು ದೇವತೆಗಳೆನಿಸುವುವು. ಇವು ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳುವುಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇವುಗಳ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಹೆಸರು ಕಂಡುಬರುವುದು.

ಈ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಧಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು—ಅಂತರಿಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳು, ಮಧ್ಯಭಾಗ ಎಂದರೆ ವಾಯುಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಭೂಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳು ಎಂದು. ವರುಣನು ಅಂತರಿಕ್ಷದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಅನಂತರ ಅವನು ನೀರಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿತನಾಗಿರುವನು.

ಹಾಲನ್ನು ಕೊಡುವುದೆಂಬುದೂ ಅವರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಸಂತೋಷಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಿಚಾರವಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಈ ಗೌರವವು ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕಗಳೆಂದು ಭಾವಿತರಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

‡ ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳಿಗೆ ವೇದರಚನೆಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ದ್ಯಾವಾ, ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ದೇವ' ಎಂಬುದೂ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಯ "ಡ್ಯೂಸ್" (Deus) ಎಂಬುದೂ ಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಈ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದಮತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪದಗಳಿಂದ ವರ್ಣಿತವಾದ ದೇವತೆಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಂತಹ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಬಹಳ ಗೌರವಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿತವಾಗಿರುವುವು ಎಂಬ ಅಂಶವೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವುದು. ವರುಣನು ಇನ್ನೂ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ದೇವತೆ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಋಗ್ವೇದ ೪–೪೨ ನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನಿಗೂ ವರುಣನಿಗೂ ತಾನಧಿಕ ತಾನಧಿಕ ಎಂಬ ವಿವಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನೇ ಅಧಿಕನೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವರುಣನಿಗೆ ಆಧಿಕ್ಯವಿದ್ದಿತೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಅಂತು ಈ ವಿಚಾರವು ಋಗ್ವೇದಮತವು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯುಳ್ಳುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಕೆಲವು ಪ್ರತೀಚ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಹಿಂದುದೇಶದ ಮತವು ಆರ್ಯರು ಆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳುವರು.

ಸೂರ್ಯನು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಸವಿತೃವು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ದೇವತೆ. ವಿಷ್ಣುವು ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವನು. ಮಿತ್ರನು ಮನುಷ್ಯರ ಹಿತವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವನು. ಪೂಷನು ಪ್ರಪಂಚರಕ್ಷಕನು. ಅಶ್ವಿನೀದೇವತೆಗಳಿಬ್ಬರೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವರು. ಉಷಸ್ಸೆಂಬುವನು ಉಷಃಕಾಲದ ದೇವತೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಅಂತರಿಕ್ಷದ ಮೇಲ್ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಗಳು.

ಮಧ್ಯಭಾಗವಾದ ವಾಯುಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಗಳು ಕೆಲವರಿರುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ವಾಯುವು ಗಾಳಿಯ ದೇವತೆ. ಪರ್ಜನ್ಯನು ಮಳೆಯ ದೇವತೆ. ರುದ್ರನು ಗುಡುಗು ಮಿಂಚಿನ ದೇವತೆ. ಮರುತ್ತುಗಳು ಬಿರುಗಾಳಿಯ ದೇವತೆಗಳು. ಇಂದ್ರನು ಮಳೆ, ಮಿಂಚು, ಗುಡುಗುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಚಂಡಮಾರುತದ ದೇವತೆ. ಇವನೇ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಅಭಿಮಾನಿ. ಇವನು ಮಳೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ರಾಕ್ಷಸರೊಂದಿಗೆ ಯುದ್ಧಮಾಡುವನು. ಇವನೇ ಭಾರತೀಯರ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆ.

ಇನ್ನೂ ಕೆಳಗೆ ಬಂದರೆ ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯು ಬೆಂಕಿಗೆ ಅಭಿಮಾನಿ. ಇವನು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಹಾಯಕ ಮತ್ತು ನಾಶಕ. ಇವನು ಭೂಮಿಯ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ. ಸೋಮನು ಸೋಮರಸಕ್ಕೆ ಅಭಿಮಾನಿ. ಸೋಮರಸವೆಂಬುದು ಮದಜನಕವಾದ ದ್ರವ. ಇದು ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಅದ್ಭುತ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅಂತರಿಕ್ಷ, ವಾಯುಮಂಡಲ ಮತ್ತು ಭೂಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಗಳು ಒಟ್ಟು ಮೂವತ್ತುಮೂರು ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದೆ.

ii ಭೌತಿಕದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ

ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳು ಕೇವಲ ವಸ್ತುಗಳ ದರ್ಶನದಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು, ಅವು ಹೇಗೆ, ಏತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕಂಡುಬಂದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಆದರವು ಅವರಿಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಲು. ಇದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಯು ಈ ದೇವತೆಯಿಂದುಂಟಾದುದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಕೇಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವುಳ್ಳುದಾಗಬೇಕೆಂಬ ದಾರ್ಢ್ಯವು ಅವರಿಗೆ ಇದ್ದಿತೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ದಾರ್ಢ್ಯಕ್ಕಾದರೂ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾತೀಯವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ದಾರ್ಢ್ಯವು ಕಾರಣ. ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿಚಾರ

ಮಾಡಲು ಹೊರಟ ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳಿಗೆ ಈ ಅಂಶವೆಲ್ಲವೂ ತಿಳಿದಿದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ವೇದದೇವತೆಗಳು ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯಾಕಾರವುಳ್ಳವರಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗಿರುವ ಹೆಸರುಗಳು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿವಾಚಕಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಗುಣವಾಚಕಗಳು. ಇದರಿಂದ ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳು ಕೇವಲ ಸ್ಥೂಲವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಂತಿಮ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವೇದದೇವತೆಗಳು ಅಂತರಿಕ್ಷದವರು, ವಾಯುಮಂಡಲದವರು ಮತ್ತು ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು ಎಂದು ವಿಭಕ್ತರಾಗಿರುವರು. ಇದು ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳಿಗೆ ತಿಳಿದ ಅಂಶವನ್ನು ಕ್ರಮಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆದರವಿದ್ದಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವಾಗುವುದು.

ಈ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಪಂಚದ ಕಾಯಿದೆಗೆ ನಿಯಾಮಕರೆಂದು ಭಾವಿತರಾಗಿರುವರು. ಈ ಕಾಯಿದೆಯನ್ನು ಋಗ್ವೇದವು ಋತವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ನಡೆವಳಿಕೆಯ ಕಾಯಿದೆ. ಇದು ದೇವತೆಗಳ ಅಧೀನವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ನಡೆವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಕಾಯಿದೆಯು ಗೊತ್ತಿದ್ದಿತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ವೇದದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಪಂಚಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಪ್ರಪಂಚದ ನಡೆವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ನಿಯಮಕ್ಕೂ ನಿರ್ವಾಹಕರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಅನೇಕವೇಳೆ ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳು ಒಂದೇ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಸ್ತುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವರು. * ಇದಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಕಾರಣವಾದರೂ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳ ಆದರವೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು.

iii ವೇದಮತದ ವೃದ್ಧಿ

ವೇದಮತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಭಾಗವು ಮೊದಲನೆಯದು. ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು ಎರಡನೆಯದು. ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು ಮೂರನೆಯದು. ಈ ಮೂರು ಪ್ರಭೇದಗಳ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ವೇದಮತದ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮಂತ್ರಗಳೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೂ ಮುಖ್ಯಾಧಾರ.

---

* ಆದಿತ್ಯ, ಉಷಸ್, ಮತ್ತು ಅಶ್ವಿನಿಗಳು ಸಮಾನವರ್ಣನೆಯುಳ್ಳವರು.

೩ ಹಿನೊಥಿಯಿಸಂ

(Henotheism)

ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ.

ವೇದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪೂರ್ತಿಯಾಗ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವುಳ್ಳುವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವತೆಯೂ ಅದರದರ ಸ್ತುತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆ ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ವೇದಋಷಿಗಳು ತಮಗೆ ಯಾವುದಾದರು ಒಂದು ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಯು ಉಪಕಾರಮಾಡುವುದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತುಂಬ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಮತ್ತು ಆನಂದವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡಲೆ ಆಕಾರವುಳ್ಳುವನ್ನಾಗಿಯೂ, ಚೇತನಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸಿ ಅದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯೆಂದು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವತೆಯೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವೆಂದು ಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳು ಸಮಾನವಾದ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದೆಂದು ತಿಳಿದ ದೇವತೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವತೆಯೂ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಆರಾಧಕರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಯನ್ನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಹಜವೇ ಸರಿ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರುಣ ಸೂರ್ಯರಿಬ್ಬರೂ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಅಧೀನರೆಂದೂ (ಋ. ೧- ೧೦೧), ವರುಣ ಮತ್ತು ಅಶ್ವಿನಿಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಅಧೀನರೆಂದೂ (ಋ. ೧- ೧೫೬) ಉಕ್ತವಾಗಿರುವರು. ವರುಣನು ವಿಚಾರಪರನಾದವನಿಗೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯು. ಯುದ್ಧಾಸಕ್ತನಾದವನಿಗೆ ಇಂದ್ರನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನು. ಆದರೂ ಅವರು ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಅಧೀನ ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಇರುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವೇದಋಷಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಯು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಸ್ತೋತ್ರವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಒಂದು ದೇವತೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಒಂದೇ ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿತು.

೪ ಮಾನೊಥಿಯಿಸಂ

(Monotheism)

ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಒಂದು ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವತೆಯನ್ನೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದವನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಯು ಮೊದಲು ವಿಶ್ವೇದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲರಿಗೂ ಐಕಮತ್ಯವೂ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುವುದೆಂಬುದೇ ವಿಶ್ವೇದೇವತೆಗಳು ಎಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮವೇ ಒಂದು ಆಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ದೇವತೆ ಯಾರೆಂಬುದು ಕೂಡಲೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಲಿಲ್ಲ. ವೇದಋಷಿಗಳು ಯಾರನ್ನು ಇಂತಹ ದೇವತೆ ಎಂದು ಮೊದಲು ಕರೆದರೋ ಅವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೃಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರಲು ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಇಂತಹವನೆಂದು ಕರೆದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪತಿ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ದೇವತೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವರು. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವನು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲರೂ ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆಗೆ ಅಧೀನರೆಂದು ಪರಿಗಣಿತರಾದರು. ಅನಂತರ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಧಿಕರೆಂದು ಭಾವಿತರಾದರೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ಣವಾದ ದೇವತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಲಿಲ್ಲ.

೫ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಆರಂಭ

ಮೋನಿಸಂ (ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಒಂದು ಎಂಬ ವಾದ)

(Monism)

ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ

ಒಬ್ಬನೇ ದೇವನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಕ್ರಮೇಣ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವವನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು. ಈ ಒಬ್ಬ ದೇವತೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವೆವೇ ಹೊರತು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವುವು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲ್ಲ, ಎಂಬೀ ಜ್ಞಾನವೇ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವನು ಒಬ್ಬನು, ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಫಲ. ಈ ವಿಷಯವು ಋಗ್ವೇದದ ಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಭರತಖಂಡದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇದೇ ಆರಂಭ.

ಋಗ್ವೇದ ೧-೧೬೪ನೆಯ ಮಂತ್ರವು ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ ಮತ್ತು ವಾಯು ಈ ಹೆಸರುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ವೇದ ಋಷಿಗಳು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ೧೦-೧೨೧ನೆಯ ಅಗಾಧಭಾವವುಳ್ಳ ಮಂತ್ರವು "ಯಾವ ದೇವತೆಯು ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯನೋ, ಪರಿಪೂರ್ಣನೋ, ವರ್ಣಿಸಲಶಕ್ಯನೋ, ಯಾವನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದು ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ, ಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ಪ್ರಾಣಿಗಣಗಳನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವನೊ ಅಂತಹ ದೇವತೆಯು ಯಾರು ?" ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ದೇವನು ಇರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂದೇಹವೂ ಅಥವಾ ಅಂತಹ ದೇವನೊಬ್ಬನಿದ್ದರೂ ಅವನು ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ಆಕಾರವುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಅವನು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪನು ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿ, ಎಂದರೆ ಅನೇಕ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ವಾದವು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರರೂಪವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ವಿಧವಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳ ಏಕೀಭಾವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಭರತ ಖಂಡದ ವಿಚಾರವು ದೇವತೆಗಳ ಏಕೀಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ದೇವತೆಯ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ನಂಬಿರುವ ದೇಶಾಂತರಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದುದು. ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ, ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಸತ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಕಾಲಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ವಿಚಾರದ ಫಲ. ದೇಶಾಂತರಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಈ ವಿಚಾರವೇ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈಜಿಪ್ಟಿನ ಜನರು ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಅಭೇದವನ್ನು ನಿರ್ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವನೊಬ್ಬನು ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಪ್ಯಾಲಸ್ಟೈನಿನ ಜನರು ತಮಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಮತ್ತು ಆ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡುವವರನ್ನು ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಿಸಿ ದೇವನೊಬ್ಬನು, ಅವನು 'ಜಹೊವಾ' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಿದರು.

ಪ್ರಕೃತ ಋಗ್ವೇದದ ಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಈ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಒಬ್ಬನಾದ ದೇವನು ಯಾರು ಎಂಬ ವಿಚಾರವಿರುವುದು. ಮೊದಲು ಆ ದೇವತೆಯು ಯಾರೆಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾವ ದೇವತೆಗೋಸ್ಕರ ಯಜ್ಞ ಮಾಡಬೇಕೊ ಅದರ ಅರಿವು ವೇದಋಷಿಗಳಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇವತೆಗೋಸ್ಕರ ಯಜ್ಞಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಅವಿದಿತವಾದ ದೇವತೆಪರವಾದ ಯಜ್ಞವೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಪ್ರಜಾಪತಿ, ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತಿ, ಅವನೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಅವನೇ ನಾವು ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿತನಾಗಿದ್ದ ದೇವ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಈ

ದೇವತೆಯು ಶುದ್ಧವಿಚಾರದ ಫಲರೂಪನಾಗಿರುವನು. ಇವನೆದುರಿಗೆ ಇತರ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ಅಪ್ರಧಾನರಾದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಈ ದೇವತೆಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮಪದವಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದನು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಅನೇಕ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಈ ಪ್ರಜಾಪತಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವುವು; ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುವು.

ಈ ಪ್ರಕರಣಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ "ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೊಬ್ಬನಿದ್ದನು. ಅವನು ತಪಸ್ಸುಮಾಡಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸನ್ನದ್ಧನಾದನು," ಎಂದು ಆರಂಭಿಸುವುವು. ತಪಸ್ಸೆಂದರೆ ಆಲೋಚನೆ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾನರೂಪನೇ ಪ್ರಜಾಪತಿ. ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಎಂಬ ಭಾವವುಳ್ಳ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಹೊರಗೆ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅವನೇ ಪ್ರಪಂಚರೂಪನಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದನೆಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನೇಕ ವಿಭಾಗಗಳು ಅವನ ಅವಯವವಿಶೇಷಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಜಾಪತಿಮಯವಾದುದು. ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಈ ವಿಧವಾದ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವುಕಾಲದ ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ 'ಆತ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಇವು ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗುವವರೆಗೂ ಅನುಭವಿಸುವನು.

ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಋಷಿಗಳಿಗಿರುವ ಅತೃಪ್ತಿಯೂ ಇನ್ನೂ ಉತ್ತಮವಾದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ಆದರವೂ ಕಾಣುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಇವನು ಯಜ್ಞರೂಪನೆಂದೂ ವ್ಯವಹೃತನಾಗಿರುವನು. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಅಭಾವವೂ ಪ್ರಳಯೋದಕವೂ ಇವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದುವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುವು. ಈ ಅತೃಪ್ತಿಯೇ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವವರೆಗೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇನ್ನೂ ಪುರಾತನ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೇ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗುವ ಸಂಭವ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಗಿರುವ ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷವು ಪ್ರಾಣವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಇದು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಗೆ ಬಂದ ಅಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು.

೬ ಪ್ಯಾಂಥಿಯಿಸಂ

(Pantheism)

ಈಶ್ವರನು ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಏಕೀಭಾವಕ್ಕೆ ಸಮನು

ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಈಶ್ವರನು ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಏಕೀಭಾವಕ್ಕೆ ಸಮಾನನಾಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಈ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ, ಈಶ್ವರನು ಆ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತನಾದವನೂ ಅಲ್ಲ. ಋಗ್ವೇದ ೧-೮೯-೧೦ ನೆಯ ಮಂತ್ರವು ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ದೇವತೆಯನ್ನು 'ಅದಿತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದಿತಿಯೇ ಅಂತರಿಕ್ಷ, ಭೂಮಿ, ತಾಯಿ, ತಂದೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದಿತಿಯ ಸರ್ವಾಭೇದವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು.

೭ ರಿಚುಯಲಿಸಂ

(Ritualism)

ಯಜ್ಞಗಳು

(ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲ)

i. ಯಜ್ಞಗಳ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮ

ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಯಜ್ಞಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಯಜ್ಞವೆಂಬುದು ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಪೂಜೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವುದು. ವೇದಋಷಿಗಳು ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಧಿದೇವತೆಗಳೆಂದು ತಾವು ತಿಳಿದ ವರುಣ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಪೂಜೆಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಆ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಸನ್ನರಾದರೆ ತಮಗೆ ಸಂತಾನ, ಪಶು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ವೃದ್ಧಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ ಶತ್ರುಗಳು ನಾಶಹೊಂದುವರೆಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇವರು ದೇವತೆಗಳು ತಮಗೆ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಉಪಕಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಂದನೆರೂಪವಾದ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆರಂಭಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪೂಜೆಯು ಅತಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಾಲು, ತುಪ್ಪ, ಸೋಮ ಮತ್ತು ಮಾಂಸ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರಾಯಶಃ ವೇದಋಷಿಗಳು ತಾವು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಅದೃಷ್ಟವಿಶೇಷವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಇದು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಲವಕಾಶವಿರುವುದು.

ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ದೇವತಾಪೂಜೆಯ ಕ್ರಮವು ಅತಿ ವಿಸ್ತಾರಹೊಂದಿತು. ಪೂಜೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅದೃಷ್ಟವು ಅತ್ಯದ್ಭುತವಾದುದೆಂದು ಜನರು ತಿಳಿದರು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಅದೃಷ್ಟವೇ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬಲಾತ್ಕರಿಸಿ ತಮಗೆ ಫಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಸುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ತಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಲಗಳಾಗಲು ದೇವತೆಗಳ ಅನುಗ್ರಹವು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದೂ, ತಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಲ್ಲಾ ತಾವು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅದೃಷ್ಟದಿಂದ ಲಭಿಸುವುದೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು ಬಹಳ ಕಡಮೆಯಾಯಿತು. ಪ್ರತ್ಯುತ ದೇವತೆಗಳು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಕಾರಣ ದೇವತೆಗಳೆನ್ನಿಸಿದರು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹೀಗೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞವೇ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಿತು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞವು ಅತಿ ವಿಸ್ತಾರಹೊಂದಿತು ; ಮತ್ತು ಅದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಕರ್ಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು. ಅದರ ಕ್ರಮವೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನುಳ್ಳದಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಜನರನ್ನು ಮೀಸಲಾಗಿಡಬೇಕಾಯಿತು.

ಈ ಜನಗಳಿಗೆ ಋತ್ವಿಕ್ಕರೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹದಿನಾರು ಜನರು ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಯಜ್ಞವನ್ನು ನಡಸುವಾಗ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ತಪ್ಪು ಬರಬಾರದೆಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಿತು; ಮತ್ತು ಅಂತಹ ತಪ್ಪುಗಳಿಂದ ಯಜ್ಞವೇ ಹಾಳಾಗುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದ್ದಿತು. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಹೃತವಾಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ಕೆಲವು ಯಜ್ಞಗಳು ಒಂದು ವರ್ಷಪರ್ಯಂತವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುವು. ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪೂರೈಸುವ ಯಜ್ಞಗಳೂ ಇದ್ದುವು.

ಯಜ್ಞಗಳು ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದಕಾರಣ ಋತ್ವಿಕ್ಕುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು ಬಹಳ ಬಲವಾಯಿತು. ಯಜ್ಞಗಳು ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾದುವುಗಳೆಂದು ಭಾವಿತವಾದುವು. ಜನಗಳಿಗೆ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಿಜವಾದ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲು ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಂದಿತು. ಹೀಗೆ ಯಜ್ಞಗಳು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳು ಪದಚ್ಯುತರಾದರು.

ii ಕರ್ಮವಾದದ ಆರಂಭ (Doctrine of Karma)

ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದೆ ದರ್ಶನಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕರ್ಮವಾದದ ಆರಂಭವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಕಾಯಿದೆಗಳು ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವಂತೆ, ಯಜ್ಞಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅದೃಷ್ಟವು

ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದೆಂದು ಭಾವಿತವಾಯಿತು. ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಆದಿಯಾಗಲಿ ಅಂತ್ಯವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಜನರು ತಿಳಿದರು. ಯಜ್ಞವೇ ಮುಖ್ಯಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು. ಕರ್ತವ್ಯವು ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಿತು. ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪುಣ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಅವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪಾಪವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಜನರು ತಿಳಿದರು. ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯಾಪಾರವೆಲ್ಲ ಪುಣ್ಯಪಾಪಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದೆಂದು ಸಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬರುವ ಕರ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಆರಂಭವು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು. ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಋತವೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ವರುಣನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುವನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದಿತು. ಇದೇ ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಕರ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾಯಿತು. ಯಜ್ಞಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಅಂಶಗಳಿರುವುವು. ಮುಂದೆ ಬರುವ ಫಲಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈಗ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರು ತಮಗೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಸುಖಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತತ್ಕಾಲದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಡದಿರುವ ಅಭ್ಯಾಸವು ಜನರಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಿತು. ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಸುಖದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವೈರಾಗ್ಯವಾದದ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೋಸ್ಕರ ಹಸ್ತಗತವಾದುದರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥಪರತೆಯ ತ್ಯಾಗವೇ ವೈರಾಗ್ಯ.

೮ ಕಾಸ್ಮಾಲಜಿ

(Cosmology)

೧ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿ

ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಏರ್ಪಟ್ಟುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲಾಧಾರವಾದುದು ಒಂದೇ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ನಿಯಮಿತವಾಗಿರುವುವೆಂದೂ ಜನರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಋತವೆಂಬ ಪ್ರಪಂಚದ ಕಾಯಿದೆಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಉದ್ದೇಶವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ವೇದಋಷಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಅವರು ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜೆ

ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ದೇವತೆಗಳ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಅವರ ಹೃದಯ. ಒಂದೇ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿರ್ವಾಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ದೇವತೆಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುವುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ.

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂಬ ವಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಈಶ್ವರನ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುದೆಂಬ ವಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ವಾದಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

i ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆಂಬ ವಾದ

ವೇದಋಷಿಗಳು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುವು. " ಉಷಃಕಾಲವು ಪ್ರಪಂಚದ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದು. " "ಅಂತರಿಕ್ಷಕ್ಕೆ ದೂಲವಿಲ್ಲ; ದೇವತೆಗಳು ಮೊದಲು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕೂಡಲೆ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು." " ವಿಷ್ಣುವು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗೂಟಗಳಿಂದ ಭದ್ರಪಡಿಸಿದನು." "ಭೂಮಿಯೂ ಅಂತರಿಕ್ಷವೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವುವು," ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮಾಡಿದರು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರು ಮರದಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಅವರು ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೆ ಮೊದಲು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದು.

ii ಪ್ರಪಂಚವು ಯಜ್ಞಗಳ ಫಲವೆಂಬ ವಾದ

ಪ್ರಪಂಚವು ಯಜ್ಞಗಳ ಫಲವೆಂಬ ವಾದವು ಭರತಖಂಡದ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರು ಯಜ್ಞಗಳ ಮಹಾತ್ಮೆಯು ಅತಿ ವಿಚಿತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾ ಬಂದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಯಜ್ಞದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರು. ಅನಂತರ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಗಳೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದುವೆಂದೂ ತಿಳಿದರು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಸೂಕ್ತವು ಪುರುಷನು ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞದಿಂದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು.

೨ ಪುರುಷಸೂಕ್ತ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ

ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ—"ಈಶ್ವರನು ಜಗದಂತ

ರ್ಯಾಮಿ. ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಅಧಿಕ. ಅವನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣ. ಅವನು ಜ್ಞಾನರೂಪ. ಅವನು ಮೊದಲು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇವನೇ ಮೂಲಾಧಾರ." ಹೀಗೆ ಪುರುಷಸೂಕ್ತವು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಒಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು.

೮ ಪ್ರಪಂಚ ವಿಭಾಗ (Compartments of the world)

ವೇದಋಷಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಭಾಗಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಭೂಮಿ, ಅಂತರಿಕ್ಷ ಮತ್ತು ಆಕಾಶವೆಂಬ ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳುಳ್ಳದೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಭೂಮ್ಯಂತರಿಕ್ಷಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳುಳ್ಳದೆಂದೂ ಹೇಳುವರು.

೯ ಎಸ್ಕೆಟಾಲಜಿ

(Escatology)

ದೇಹಾತ್ಮರುಗಳ ಸಂಬಂಧ ವಿಚಾರ (ಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಆರಣ್ಯಕ)

ವೇದಋಷಿಗಳು ಆತ್ಮನು ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದವನೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಮೂರ್ಛೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ದೇಹದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುವನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದಿತು. ಅವರು ಆತ್ಮನು ಮರಣಾನಂತರವೂ ಇರುವನೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಶತಪಥಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ "ಯಾರು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಮರಣಾನಂತರ ಪುನಃ ಹುಟ್ಟಿ ದುಃಖವನ್ನನುಭವಿಸುವರು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗನರಕವಿಚಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಪುಣ್ಯಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ, ಪಾಪಮಾಡಿದವರಿಗೆ ನರಕಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ ಜನರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು.

ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಮನಸ್ಸೆಂದೂ, ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅಸುವೆಂದೂ ವ್ಯವಹೃತನಾಗಿರುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವಾಯುವೇ ಜೀವವೆಂದು ಭಾವಿತವಾಗಿದ್ದಿತು. ತೈತ್ತರೀಯ ಆರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ತಾನೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮನೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಜೀವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ತೈತ್ತರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂಬುವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ವಸ್ತುವೆಂದೂ, ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದ ಮನುಷ್ಯನು ಪಾಪರಹಿತನೂ ಶುದ್ಧನೂ ಆಗುವನೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಜೀವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಆರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾಭಾವಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು.

ಇದುವರೆಗೆ ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಆರಣ್ಯಕಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಷಯಸಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸಂಗೃಹೀತವಾಗಿರುವುದು.

೧೦ ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿರುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು ಒಂದು. ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು.

i ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಅಗ್ನಿಸೂಕ್ತವೇ ಮೊದಲಾದ ಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಾಣಿನಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಕರಣಾನುಸಾರ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳವು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ; ಮತ್ತು ಈ ಸೂಕ್ತಗಳು ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಅಗ್ನಿಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಇದೇ ಪಕ್ಷವೇ ಯುಕ್ತವಾದಲ್ಲಿ ಇದು ಅಗ್ನಿಸೂಕ್ತ, ಇದು ವಾಯುಸೂಕ್ತ ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಮಂತ್ರವೂ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ii. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರ್ವವೇದವೂ ವಿಷ್ಣುವನ್ನುಬೋಧಿಸುವುದು

"ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಮೂರು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸ್ಕಾಂದಸ್ಮೃತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಮಂತ್ರವೂ ಮೂರು ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುವ ಮಂತ್ರವು ಅಗ್ನಿ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು; ಅಗ್ನಿ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತನಾದ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದುದು. ವಿಷ್ಣುವೂ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ

ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮಪದಾರ್ಥವು ಗುಣಪೂರ್ಣವಾದುದರಿಂದ ' ಓಂ ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನುಳ್ಳುದು. ಇದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯ. ಈ ಪರಬ್ರಹ್ಮಪದಾರ್ಥವೇ ವಿಷ್ಣುವೆಂಬ ದೇವತೆ. ಇದರಿಂದ ' ಓಂ ' ಎಂಬುದು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಸಮಸ್ತ ವೇದವೂ ' ಓಂ ' ಎಂಬುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಇದೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯ. ಇದರಿಂದ ಸಮಸ್ತ ವೇದವೂ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಜೀವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ವೇದಗಳಿಗೆ ಉದ್ದೇಶ. ಇದೂ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಜೀವರು ಸಂಸಾರಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದವು ಆವಶ್ಯಕವೆಂಬುದೂ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದವಾದರೋ ಅವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೂ ವೇದಸಿದ್ಧ. ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಈ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸರ್ವವೇದವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಆಪಾತತಃ ತೋರಿಬರುವ ಅರ್ಥವೇ ವೇದದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಅಪೂರ್ವತಾ, ಫಲ, ಅರ್ಥವಾದ, ಉಪಪತ್ತಿ, ಶ್ರುತಿ, ಲಿಂಗ, ವಾಕ್ಯ, ಪ್ರಕರಣ, ಸಮಾಖ್ಯಾ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನ ಎಂಬಿವುಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಇದೇ ವೇದಸಂಪ್ರದಾಯ. ಉಪಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಗ್ರಂಥದ ಆರಂಭ. ಉಪಸಂಹಾರವೆಂದರೆ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆ. ಅಭ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಹೇಳೋಣ. ಅಪೂರ್ವತಾ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ; ಫಲವುಳ್ಳಿಕೆಗೆ ಫಲವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಉಕ್ತವಾದವಿಷಯದ ಸ್ತುತಿಯು ಅರ್ಥವಾದವೆನಿಸುವುದು ; ಉಕ್ತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು ; ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪೂರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ವಾಕ್ಯ. ಪ್ರಕರಣವೆಂದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೊರಟ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹ ; ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಮಾಖ್ಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತು ಪ್ರಕರಣಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದವರು ಅರ್ಥವಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಷ್ಣು ಅರ್ಥವಾಗಿರುವನು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದ, ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶ.

ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಲು " ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳೂ ಯಾವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವೋ ಅವನನ್ನು ವಿಷ್ಣುವೆಂದು ಹೇಳುವರು " (ಭಾಲ್ಲವೇಯ

ಶ್ರುತಿ.) " ಇದೇ ಪುರುಷನನ್ನೇ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳೂ ಬೋಧಿಸುವುವು." (ಮಧ್ವ ಬ್ರ. ಸೂ. ಭಾ. ೧–೪–೨೪ ರಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ಶ್ರುತಿ.) " ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳನ್ನುಳ್ಳವನು " (ಮಾ. ಉ.). " ಸಮಸ್ತ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನುಳ್ಳವನು ಒಬ್ಬನೆ " (ಋ. ಮ. ೧೦–೮೨–೩). " ಯಾವನನ್ನು ಇಂದ್ರನೆಂದು ಹೇಳುವರೊ ಮತ್ತು ಯಾವನನ್ನು ಸತ್ಯನೆಂದು ಹೇಳುವರೊ " (ಅ. ಉಪ. ಭಾ ೨. ಉದಾಹೃತಶ್ರುತಿ) ಎಂಬೀವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗಿರುವುದು. ಲೋಕದ ವ್ಯಾಕರಣವು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಎರಡು ವಿಧವಾದುವುಗಳು. ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಜೀವಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಭಗವಚ್ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕೇವಲ ಜೀವಚೈತನ್ಯವನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕೇವಲ ಭಗವಚ್ಚೈತನ್ಯವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುವು. (ಋಗ್ವೇದ. ಮ. ೧.೧.೧.) ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೂ ಅಗ್ನಿ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೂ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಶಬ್ದವು ಮುಖ್ಯಾಮುಖ್ಯ ಭೇದದಿಂದ ವಿಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. " ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೀನು ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಗಳಿರುವುವು " ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗಂಗೆಯೆಂಬ ಪದವು ಮೀನು ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಾಗ ಪ್ರವಾಹವೆಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೂ, ಗ್ರಾಮವೆಂಬುದರಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಾಗ ತೀರವೆಂಬ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೂ, ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೆ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಅಗ್ನಿಮುಂತಾದ ಜೀವಚೈತನ್ಯರಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಭಗವಚ್ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಹುದು. " ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತಲೂ ಪುರುಷನು ದೊಡ್ಡವನು," (ಕಾ. ಉ. ೧–೩–೧೧) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೆಂಬ ಪದವು ಭಗವಚ್ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು. " ಭಯದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯು ಸುಡುವನು." (ಕಾ. ಉ. ೨–೩–೩) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯೆಂಬ ಪದವು ಅಗ್ನಿಯೆಂಬ ಜೀವಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು.

iii ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಮಾಧಾನ

ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕಿಸುವರು. " ವಿಷ್ಣುವು ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುವುಗಳಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆ— ' ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳೂ ಯಾವನ............'(ಭಾಲ್ಲವೇಯಶ್ರುತಿ) ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ' ಸಮಸ್ತ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರನ್ನುಳ್ಳವನು ' (ಋ. ಮ, ೧೦–೮೨–೩) ಎಂಬುದು

ವಿಶ್ವಕರ್ಮನೆಂಬ ದೇವತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪರವೆಂದು ಉದಾಹರಿಸುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು,'' ಎಂದು.

ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಉದಾಹರಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ನೋಡದಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಶ್ರದ್ಧೆ ಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸುಳ್ಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಜನಗಳನ್ನು ವಂಚಿಸುವರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಹಸ. ಕಾಲಗತಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಲೋಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ನಮಗೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಗಳಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿಷಯ ಸಿದ್ಧಿಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ತಾವು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುವುದು. ಶಾಬರಭಾಷ್ಯದ ಔದುಂಬರಾದ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ "ಊರ್ಜ ಪಶೂನಾಪ್ನೋತ್ಯೂರ್ಜೋಽವರುಧ್ಯ'' ಎಂಬ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಕ್ಯವು ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವುದು. ಶಂಕರಭಾಷ್ಯ ೩-೨-೧೮ ರಲ್ಲಿ " ಯಥಾಹ್ಯಯಂ ಜ್ಯೋತಿರಾತ್ಮಾ ವಿವಸ್ವಾನ್ " ಎಂಬ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ಶ್ರುತಿಯು ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವುದು. ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯದ ೧-೧-೨೪ ರಲ್ಲಿ " ಇಂದ್ರಶ್ಯಚೀಪತಿರ್ಬಲೇನ ಪೀಡಿತಃ॥ ದುಶ್ಚ್ಯವನೊ ವೃಷಾ ಸಮುತ್ಸಾಸ ಹಿ '' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಕ್ಯಗಳು ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವುವು. ಶಬರವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಯಾರೂ ಅದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ವಿಷ್ಣುವು ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ "ಸಮಸ್ತ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರನ್ನುಳ್ಳವನು....''(ಋ. ಮ. ೧೦-೮೨-೩) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ವಿಶ್ವಕರ್ಮಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಪದ್ಮನಾಭಪರವಾದ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಶೇಷದಿಂದ ಆ ಸೂಕ್ತವು ವಿಷ್ಣುಪರವಾದುದೆಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು. ಪದ್ಮನಾಭನೇ ವಿಷ್ಣು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಶ್ವಕರ್ಮನೇ ವಿಷ್ಣುವಾಗುವನು.

ಭಗವಂತನನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವವರು ಅವನನ್ನು ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಿಸಲಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಇದು ಅಗ್ನಿಸೂಕ್ತ, ಇದು ವಾಯುಸೂಕ್ತ, ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ಈ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಅಗ್ನಿ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಿಘಂಟು, ವ್ಯಾಕರಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುವು. ಭಗವಂತನನ್ನು ಅಗ್ನಿ ಮೊದಲಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಆಯಾ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪದಗಳಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಹು ವಿಶದವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಋಗ್ವೇದ ಮಂತ್ರಗಳು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪಕ್ವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಪಂಡಿತರು ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾದುದೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗೃಹೀತವಾಗಿರುವುವು.

ವೇದ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಆಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರಿಗೂ ದೃಷ್ಟಿಭೇದವಿರುವುದು. ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವು ಪುರಾತನ ವೇದಋಷಿಗಳಿಗೂ ಇದ್ದಿತೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರವೃದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಜನಗಳಿಗೆ ಸಂಶಯ ತೋರಿದಹಾಗೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚುವುದು ಮತ್ತು ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದ ವೃದ್ಧಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ದೃಢಪಡುವುದು. ಆಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರು ವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ತತ್ತ್ವವು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುದಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯ ಹುಟ್ಟಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಹೇಗಾದರೂ ಈ ಎರಡು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದ ವೃದ್ಧಿಯು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು.

೧೧ ಪುರಾತನ ವೈದಿಕ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಪುರಾತನ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಸಂಗವು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ಪಂಡಿತರ ಮತ್ತು ತದನುಯಾಯಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿರುವುದು. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ವೇದವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಗತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವೈದಿಕವಾದ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಕೆಲವು ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರು ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ರಮದ ವಿಶೇಷಾಂಶವನ್ನು ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ವೇದದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅದು ಸರಿಹೊಂದುವುದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಪರಿಭಾಷೆ

Monotheism (ಏಕೇಶ್ವರ ವಾದ)–ಇದು ದೇವರು ಒಬ್ಬ ಎಂಬ ವಾದ. ಈ ದೇವರು ಪ್ರಪಂಚದ ಹೊರಗಿದ್ದು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಹುದು. ಅಥವಾ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರಬಹುದು.

Polytheism(ಅನೇಕೇಶ್ವರ ವಾದ)–ಇದು ದೇವರು ಅನೇಕ ಎಂಬ ವಾದ.

Henotheism (ಆಪೇಕ್ಷಿಕ ಏಕೇಶ್ವರ ವಾದ)–ದೇವರು ಅನೇಕ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ ಇಷ್ಟಬಂದ ಒಬ್ಬ ದೇವರನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಏಕೇಶ್ವರವಾದ.

Monism (ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ)–ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಒಂದು ಎಂಬ ವಾದ. ಜಗತ್ತು ಒಂದು ತತ್ತ್ವದ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೂ ಅದು ಒಂದು ತತ್ತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷ ಎಂದರೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಜಗತ್ತಿನ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದವೇ ಆಗುವುದು. ಈ ವಾದವು ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ. ಮೂಲತತ್ತ್ವವು ಸತ್ಯಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾಗುವುದು. ಅದೇ ನಿತ್ಯಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ನಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯವಾಗುವುದು. ಅದೇ ಸರ್ವ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಚೇತನವಾಗುವುದು. ಅದು ಸರ್ವ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ತಾನು, ತನ್ನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸರ್ವಾರ್ಥ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಇದು ಜಗದಂತರ್ಯಾಮಿ ಮತ್ತು ಜಗದತೀತ. ಜಗತ್ತು ಅದರ ಏಕಾಂಶ. ಅದು ಜಗದಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಜಗತ್ಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಜಗತ್ತು ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕ. ಅದು ಸರ್ವಥಾ ಪರತಂತ್ರ. ಏಕೇಶ್ವರವಾದ (Monotheism)ಕ್ಕೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ ಎಂಬ ವಿವಕ್ಷೆ ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಏಕೇಶ್ವರವಾದವು ಏಕಮೂಲಕತ್ವ ವಾದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪದವು ಈ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಚೆ ಇದ್ದು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ದೇವರನ್ನು ಹೇಳಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಕೇಶ್ವರವಾದವು ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದದಿಂದ ಭಿನ್ನ. *

ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಮಾಡಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಚಿಂತಿಸೋಣ.

ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ವೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದ ಪ್ರತೀಚ್ಯರಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ (Max Muller) ಎಂಬಾತನು ಮುಖ್ಯನಾದವನು. ಈತನು ಋಗ್ವೇದ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ:—"ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಭಾಷೆ ವಿಜಾತೀಯ. ಅದರ ಕ್ರಮ ವಿಚಿತ್ರ. ಅದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪದಗಳು ಸಂಗತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಪದಕ್ಕೆ ನಾನಾರ್ಥಗಳು ಬೇರೆ. ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾದದಲ್ಲಿ

* *A Critical History of Greek Philosophy*—W.T. Stace.

ಇತರ ವಾದಗಳು ಬೆರೆತಿರುವುವು. ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಕ್ಕಳ ಮಾತಿನಂತಿವೆ. ಬೇಸರಹುಟ್ಟುವ ಭಾವ, ಪಾಮರ ವ್ಯವಹಾರ, ಮತ್ತು ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಚಿಂತೆ ಇವು ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೇವರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಅತಿ ಹೀನ. 'ನನ್ನನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸು, ನನಗೆ ಅನ್ನಕೊಡು, ಬಟ್ಟೆಕೊಡು, ಪಶುಗಳನ್ನು ಕೊಡು, ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಡು.' ಈ ರೀತಿಯ ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಮನೋಧರ್ಮವು ಈ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಾವು ಋಗ್ವೇದ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಅದರ ಅನಂತರ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಮತೀಯ, ನೈತಿಕ, ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾದರೂ ಆ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಸಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಉದ್ದೇಶ.'' — ಈ ದೋಷಗಳು ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರದಲ್ಲಿವೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ.

ಋಗ್ವೇದದ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣ ಮುಂತಾದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಏನಾದರೂ ಸಹಾಯ ದೊರೆಯುವುದೇ? ಎಂಬೀ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ಮುಖ್ಯ ತೊಂದರೆಗಳಿವು:

೧. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ವಸ್ತುಗಳು ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಉದಾಹರಣೆ–"ಈ ಮರದ ತುಂಡಿನಿಂದ, ಓ ಅಗ್ನಿಯೇ! ನಿನ್ನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವೆವು," (೧೧–೬–೨). ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮರದ ತುಂಡಿಗೂ ಅಗ್ನಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅಗ್ನಿ ಎಂದರೆ ಬೆಂಕಿ.

೨. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಪಂಚದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಉದಾಹರಣೆ—"ಯಾವನು ಇತರರಿಗೆ ಆಹಾರ ಕೊಡುವನೋ ಅವನು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವನು," (೧-೧೨೫-೫೬). ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಭಾವವಿರುವುದು.

೩. ಕೆಲವು ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಅರ್ಥಬೋಧಕವಾಗಿರುವುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿ, ಸೂರ್ಯ ಮುಂತಾದುವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ವರುಣ, ಮಿತ್ರ, ಇಂದ್ರ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ.

೪. ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳು ಸರ್ವಥಾ ಸಮ ಎಂದು ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು. ಉದಾ—"ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ, ಓ ದೇವತೆಗಳೇ! ಯಾರೂ ಸಣ್ಣವರಲ್ಲ, ಯಾರೂ ಚಿಕ್ಕವರಲ್ಲ. ನೀವೆಲ್ಲರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೊಡ್ಡವರೆ."

೫. ಪ್ರತಿ ಒಬ್ಬ ದೇವತೆಯೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಇರುವುವು.

೬. ದೇವತೆಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಇರುವುವು.

೭. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಗೂ ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಉದಾ:—"ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅವನನ್ನು ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ, ಮಿತ್ರ, ವರುಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು" (೧—೧೬೪—೪೬).

೮. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತರು ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಉದಾ—"ಭಕ್ತನೆ! ನಾನು ಇಲ್ಲಿ (ನಿನ್ನಲ್ಲಿ) ಇದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಇಂದ್ರನ ವಾಕ್ಯ ಇರುವುದು.

೯. ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯು ಅವಿದಿತ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಾಕ್ಯ ಇರುವುದು. ಉದಾ—"ಅವನು ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ನಿಲುಕದವನು" (೧೦-೧೨೯-೯).

೧೦. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ದೇವರು ಎನ್ನುವುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದೇವರು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಧಿಕ ಎನ್ನುವುವು. ಅದಿತಿ ಎಂದರೆ ದೇವರೇ ಈ ದ್ಯೌಃ (ದ್ಯುಲೋಕ)ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ದೇವರು ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಭಾವ ಕೊಡುವುದು. (೧—೮೯—೧೦) ಪುರುಷಸೂಕ್ತವು "ಈ ಸರ್ವವೂ ಪುರುಷ..............ಅವನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಧಿಕ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು.

ಹೀಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ವಾದಗಳಿರುವುವು. ಕೆಲವೆಡೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೂತವರ್ಗಪರವಾದ ಸ್ತೋತ್ರ ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ ದೇವತೆಯುಂಟು, ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ದೇವತೆಯೂ ಉಂಟು ಎಂದು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಯಾವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದ ಸನ್ನಿವೇಶ ; ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ಒಂದು ಎಂಬ ಭಾವ ಕೆಲವೆಡೆ ; ದೇವತೆಗಳು ಭೂತವರ್ಗದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಭಾವ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ; ದೇವತೆಗಳು ಸಮ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯ; ಒಬ್ಬ ದೇವರ ಪರವಾಗಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯ; ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರು ಭೂತಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಮಾತು ಕೆಲವೆಡೆ ; ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ದೇವರಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅನಂತರ ಅವನು ಇದ್ದಾನೆ, ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ; ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರೇ ದೇವರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಅವನೇ ಈ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೇರೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ವೇದವನ್ನು ಪರಿಚಯ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಒಂದು ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದರಚನೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿರುವುವು.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿನ ಈ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ವೇದಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತವಾದ ಅರ್ಥವಿರುವುದು ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಪ್ರತೀಚ್ಯರಲ್ಲಿ ಡಾಯಿಸನ್ (Duessen) ಮತ್ತು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಕೆಲವು ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುವರು.

ಡಾಯಿಸನ್ ವಾದ

ಡಾಯಿಸನ್ನನು ತನ್ನ "ಔಟ್‌ಲೈನ್ಸ್ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ" (*Outlines of Philosophy*) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವನು: "ಮತಾಚಾರದ ಮೂಲವನ್ನು ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನು ಮೃಗಸ್ವಭಾವವನ್ನು ದಾಟಿ ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಪ್ರಪಂಚಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಕಾಶ, ವಾಯು ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಧೀನವಾದ ಜೀವನವು ತನಗಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವನು ಈ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುವು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು ಮತ್ತು ಅವೂ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವನು. ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವು ಒಂದು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೂ ಆ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದೂ ಅವೇ ಆ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸಂರಕ್ಷಕ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚಸ್ವಭಾವದ ವಿವಿಧ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂಬ ದೇವತೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುವುವು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಪಟ್ಟರೂ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು ಮತ್ತು ಆ ಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಆಗ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿತು," ಎಂದು.

ಡಾಯಿಸನ್ನನ ವಾದದಲ್ಲಿನ ದೋಷ

ಮೇಲೆಕಂಡ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉದ್ಭವಿಸುವುದು. ಡಾಯಿಸನ್ನನ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ವೇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿದ್ದರೆ ಭಾರತೀಯರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಈ ವಿಚಾರವೇ ಆತ್ಮವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು. ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾದ ಕೆಲವು ಭಾವಗಳು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್ತಿಗೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾಗಲಾರವು. ಡಾಯಿಸನ್ನನ ಭಾವಗಳು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಆತನು ಮೊದಲು ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮತಾಚಾರವು ಕೇವಲ ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ಪೂಜೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಆ ಭೂತವಸ್ತುಗಳೇ, ಎಂದರೆ ಆ ಭೂತಶಕ್ತಿಗಳೇ ದೇವತೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆರಾಧಕನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಬಂದಿತೆನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ದೇವತೆಗಳು ಭೂತವಸ್ತುಗಳೇ ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುಗಳ ಸಾಂಗತ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಅದು ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಯಾವುದೆಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವೇನು?

ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಡಾಯಿಸನ್ನನ ಭಾವಗಳಿವೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಆತನ ವಾದಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಆದರೆ ಈ ಭಾವಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೊದಲಿಂದಲೂ ಭಾರತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಭಾರತೀಯರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಭಾವವು ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದರ ಮೂಲವೇನೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜವಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಬಹುದು, ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮೂಲಚಿಂತನೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ, ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಮೂಲ ಯಾವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟವಾದ ಸಾಂಗತ್ಯವು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಗತ್ಯವು ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ, ಅದರ ನಿರ್ವಾಹ ಅದರಿಂದಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಎಂಬ ಭಾವವು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ನಿಯಾಮಕರಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಂಬಲೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಪರಾಧೀನನೆಂದು ತಿಳಿದು ಆ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತನಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳು ಇರಬೇಕು, ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವೇನೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರದ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು. ಅದು ಸರ್ವಥಾ ಡಾಯಿಸನ್ನನು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಈ ಕ್ರಮದ ಭಾಷೆಯೇ ವೇದವಾಗುವುದಾದರೆ ಆತನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಗತವಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಡಾಯಿಸನ್ನನು ನಂಬಿಕೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಮೂಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವನು. ಇದು ಅನುಭವಬಾಧಿತ. ನಂಬಿದವನು ವಿಚಾರವನ್ನೇಕೆ ಮಾಡುವನು? ನಂಬಿದವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ವಿಚಾರ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅವನ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಲೋಪವುಂಟಾದುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ನಂಬಿಕೆಯ ಅಭಾವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮತ (Religion) ದರ್ಶನ (Philosophy)ಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಡಾಯಿಸನ್ನನ ವಾದವು ಅಯುಕ್ತವಾದುದು.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ವಾದ

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ವಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದು ಡಾಯಿಸನ್ನನ ವಾದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾಗಿರುವುದು. ಡಾಯಿಸನ್ನನಂತೆ ಈತನೂ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಾದಗಳಿರುವುವು ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಾದಗಳು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದುವು ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮತವೇ ಮೂಲವೆಂದೂ ಮತಕ್ಕೆ ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ಪೂಜೆಯೇ ಮೊದಲ ಹಂತವೆಂದೂ ಈತನ ವಾದ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಭೂತಪೂಜೆ (Nature Worship) ಇರುವುದು. ಭೂತಪೂಜೆಯಿಂದ ವಿವಿಧಭೂತಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ವಿವಿಧ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆ (Polytheism) ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆಯು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯ ಪೂಜೆಗೆ (Monotheism) ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯ ಅಥವಾ ಏಕೀಭಾವವಿರುವುದು. ಈ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ಭಾವಿತವಾಯಿತು (Monism). ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾಮರಸ್ಯವೇ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಏಕೇಶ್ವರವಾದ (Monotheism) ದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಹೊರಗಿದ್ದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು. ಈಶ್ವರನೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮಾ (Monism) ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿಯಾದರೊ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ವೇದದಲ್ಲಿನ ವಾದದ ಕ್ರಮ ಎಂದು ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿದೋಷ

ಈತನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕೇಶ್ವರವಾದ (Polytheism) ದಿಂದ ಏಕೇಶ್ವರವಾದ (Monotheism) ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸಲು ಕಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಇದೇ ತೊಂದರೆಯೇ ಭೂತಪೂಜೆ (Nature Worship) ಯಿಂದ ಭೂತನಿಯಾಮಕರ ಪೂಜೆ (Polytheism) ಬಂದಿತು ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಈತನ ಕಲ್ಪನೆಯು ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಲಿಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇವತಾಸ್ತೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೂತವಸ್ತುಪರವಾದ ಅರ್ಥ, ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದದೇವತಾಪರವಾದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತಾಪರವಾದ ಅರ್ಥ, ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿರುವುವು. ಜಡವಾದ ಭೂತವಸ್ತುವಿಗೂ ನಿಯಾಮಕದೇವತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರಿಗೆ ಬಹು ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ವೈದಿಕಮತವು ಭೂತಪೂಜೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಯಿತೋ ಅಥವಾ ದೇವತಾಪೂಜೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಯಿತೋ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

"ಸಿಕ್ಸ್ ಸಿಸ್ಟಮ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ" (*Six Systems of Indian Philosophy-Page* 36) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈತನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ದೇವತೆಗಳ ಇರುವಿಕೆಯು ಭೂತವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೆ ಭಾವಿಸುವುದರಲ್ಲಿರುವುದು," ಎಂದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈತನು ದೇವತೆಗಳು ಭೂತವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವನು. "ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವ ಭೂತವಸ್ತುಗಳು ನಿಯಾಮಕರನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು ಎಂದು ವೇದದ ಜನರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರು," ಎಂಬ ಆತನ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯವು ಭೂತವಸ್ತುಗಳಿಂದ ದೇವತೆಗಳು ಬೇರೆ, ಎಂದರೆ ಭೂತವಸ್ತುಗಳು ನಿಯಮ್ಯ, ದೇವತೆಗಳು ನಿಯಾಮಕ, ಎಂದು ವೇದದ ಭಾವ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಈತನು ತನ್ನ "ಚಿಪ್ಸ್ ಫ್ರಂ ಎ ಜರ್ಮನ್ ವರ್ಕ್‌ಷಾಪ್" (*Chips From a German Workshop*) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "ವೇದದ ದೇವತೆಗಳು ಅಮರರು; ಕೆಲವೆಡೆ ಬರುವ 'ದೇವರು ಹುಟ್ಟಿದನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಭೌತಿಕವಸ್ತುವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದುದು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇವತಾಪರವಾದ ಶಬ್ದವು ಭೂತವಸ್ತುಪರವೂ ಆಗಬಹುದು ಎಂಬ ಭಾವವಿರುವುದು. ಈ ಭಾವದಿಂದ "ದೇವತೆಯು ಭೂತವಸ್ತುವೇ," "ದೇವತೆಯು ಭೂತವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ," ಎಂಬ ಭಾವಗಳ ವಿರೋಧವು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. ಒಂದೇ ಪದವು ಭೂತ ಮತ್ತು ದೇವತಾಪರವಾಗಿರುವುದೇ ಆಪಾತತಃ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲ ಎಂದು ಆತನ ಭಾವ.

ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದರೂ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರಿನ ವೇದಮತವು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದ ಕ್ರಮದ ನಿರೂಪಣವು ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮತದ ಪ್ರಥಮ ಹಂತವಾದ ಭೂತಪೂಜೆ ಎಂಬ ಭಾವವು ವೇದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ತನ್ನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಈತನು ವೇದಮತವು ವೇದರಚನೆಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಆರಂಭಿಸಿತೆಂದೂ ಅದು ವೈದಿಕಆರ್ಯರು ಭರತಖಂಡಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದರೋ ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿದನು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈತನು ಭೂತವಸ್ತುಪೂಜೆ (Nature Worship) ಮತ್ತು ಅನೇಕೇಶ್ವರವಾದ (Polytheism) ವೇದದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದನ್ನೂ ಮೀರಿದ ವಾದ, ಎಂದರೆ ಆಪೇಕ್ಷಿಕ ಏಕೇಶ್ವರವಾದ (Henotheism) ವೇದದ ಆರಂಭವೆಂದೂ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇದೇ ಗ್ರಂಥದ ಪುಟ ೧೭ ರಲ್ಲಿ ಈತನು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಮಂಡಿಸುವನು: "ವೇದದ ಆರಾಧಕನಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವತೆಯೂ ಇನ್ನೊಂದು ದೇವತೆಗೆ ಸಮ. ಆರಾಧನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವತೆಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವತೆಯು ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ

ವಿಧದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅಧೀನ ಎಂಬ ಭಾವವು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆರಾಧಕನಿಗೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ದೇವತೆಯೊಂದೇ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಪಥದಲ್ಲಿರುವುದು. ಪ್ರಾಯಃ ಇಂತಹ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅನೇಕೇಶ್ವರವಾದ (Polytheism) ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಏಕೇಶ್ವರವಾದ (Monotheism) ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರು ಒಬ್ಬ (Monotheism) ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಷ್ಟು ಪಕ್ವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನುಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲದ ಈ ವಾದವು ಕಥೆನೊಥಿಯಿಸಂ (Kathenotheism) ಅಥವ ಹಿನೊಥಿಯಿಸಂ (Henotheism) ಎಂದರೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೂಜಿತನಾದ ದೇವರನ್ನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ನಂಬುವ ವಾದ ಅಥವಾ ಆಪೇಕ್ಷಿಕೇಕೇಶ್ವರವಾದ" ಎಂದು.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರನ ಈ ವಾದವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವನ ಈ ವಾದವು ಸಂಗತವಾದ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನನಿಯಮವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಒಂದೊಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈತನು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವನು. ಈತನು ಕೇವಲ ಭೂತವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಭೂತವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಭೂತವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿರುವುವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥಭೇದವೇ ಭೂತಗಳಿಗೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಈತನ ಭಾವ.

ಆದರೆ ಈತನು ತನ್ನ ಹಿನೊಥಿಯಿಸಂ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನನಿಯಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಭೇದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ದೇವತೆಗೂ ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ನಿಯಾಮಕರಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಈತನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಗ್ನಿಯು ಪ್ರಪಂಚನಿಯಾಮಕನೆಂದೂ ಒಬ್ಬನೇ ದೇವತೆ ಎಂದೂ ದೇವದೇವನೆಂದೂ ವರ್ಣಿತನಾಗಿರುವನು. ಅಗ್ನಿಯು ಕೇವಲ ಭೂತಾಭಿಮಾನಿದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಅವನಿಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಗ್ನಿಯು ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ನಿಯಾಮಕ, ಎಂದರೆ ಅಭಿಮಾನಿ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ಇರುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಭೇದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೂತಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಅಗ್ನಿಯೇ ಬೇರೆ, ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಅಗ್ನಿಯೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಈರೀತಿ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡು ಭಾವವನ್ನು ಕೃತಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟನು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ

ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದಪದಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಅವಧಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದನು. ಅಗ್ನಿಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂಬ ಭಾವಕೊಡುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಪಾರ್ಥವನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಮಹಾರ್ಥವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಇವೆರಡು ಪದಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದನು.

ಈ ವಾದವು ಈತನ ಹಿನೊಥಿಯಿಸಮ್ಮಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಈತನು ಅಗ್ನಿಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲುವ ವಾಸ್ತವವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈತನು ತಿಳಿದುದೇ ಆದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಭಾವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ವೇದಋಷಿಗಳಾದರೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪ್ರಪಂಚನಿಯಾಮಕನಿರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಆ ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪದಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದೇ ಉಚಿತ. ಅನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಪದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಮುಖ್ಯ. ಅರ್ಥಸಂಕೋಚಮಾಡುವುದು ಗೌಣ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಹೊರತು ಅರ್ಥಸಂಕೋಚ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆಯನ್ನು ಉನ್ನತಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿ ಅವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಂತೆ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದೂ ಗೌಣ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಲು ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಈತನ ಕಥೆನೊಥಿಯಿಸಂ ಅಥವಾ ಹಿನೊಥಿಯಿಸಂ ಎಂಬ ವಾದವು ಆಪಾತತಃ ಸಂಗತವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಅದು ವೇದಾರ್ಥವಲ್ಲ.

"ಸಿಕ್ಸ್ ಸಿಸ್ಟಮ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಪುಟ ೪೦ ರಲ್ಲಿ ಈತನು "ಇಂದ್ರ, ಅಗ್ನಿ ಅಥವ ವರುಣ ಈ ದೇವತೆಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆರಾಧನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವರು. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಋಷಿಯು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸರ್ವೋತ್ತಮವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮರತೇಬಿಡುವನು" ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ವೇದಋಷಿಯು ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮರತೇಬಿಡುವನು' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅದರ ಭಾವವೇ? ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡುವನೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ? ಅಥವಾ ಅದು ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ಒತ್ತರಿಸಿದ ಭಾವವೇ? ಅವರನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ಒತ್ತರಿಸಿದರೂ

ಅವರು ಇರುವರು ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಲೋಪವಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅನೇಕೇಶ್ವರವಾದವು (Polytheism) ತಪ್ಪಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಏಕೇಶ್ವರವಾದ (Monotheism) ಅಥವಾ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ (Monism) ಇದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವುದೆಂದರೆ ಅವರನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಅವರು ಇಲ್ಲವೆಂದರೂ 'ಅವರು' ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಲೋಪವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವರು ಎಂದರೆ ಆ ದೇವತೆಗಳು ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಆ ದೇವತೆಗಳೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆ ದೇವತೆಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗುವ ದೇವತೆಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗುವರು. ಈ ಭಾವನೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವರು ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೋಟಿ ದೇವತೆಗಳಿದ್ದರೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವತೆ ಇರಲು ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಋಷಿಯು ಉದಾಸೀನನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ದೋಷವಿರುವುದು. ಉದಾಸೀನನಾದರೂ ಇತರ ದೇವತೆಗಳು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವವರೆಗೆ ಅನೇಕೇಶ್ವರವಾದ ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವೇದಋಷಿಯು ಒಬ್ಬ ದೇವನನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವನು ಎಂಬ ವಾದವು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದಋಷಿಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಒಬ್ಬ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕರೆದರೆ ಅವನು ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದೇ ಅವನ ಅರ್ಥ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ವೇದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡ ಪದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪದಾರ್ಥವಿರಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಯಮವೇ ಆತನ ಕಥೆನೊಥಿಯಿಸಂ ಅಥವ ಹಿನೊಥಿಯಿಸಂ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಭಂಗಪಡಿಸುವುದು.

೧೨ ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

i ಮೂರರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಒಂದು ಹೆಸರು

ಹಾಗಾದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರು ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತ ಈ ದೇವತಾಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಸರು ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು:-೧. ಭೂತವಸ್ತು. ೨. ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆ. ೩. ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದೇವತಾ. ಇವು ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವುವು ಎಂಬುದು ಅವಕ್ಕೆ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಭೂತವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದರ ಅಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದುದೇ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಗೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ.

ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಯು ಹೇಗೆ ನಿಯಮಿಸುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭೂತ
ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಯನ್ನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆಯು
ನಿಯಮಿಸುವನು. ಎಂದರೆ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಶರೀರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅಭಿಮಾನಿ
ದೇವತೆಯು ಅದರ ಆತ್ಮ. ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಯನ್ನು ಶರೀರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ
ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರು ಆ ದೇವತೆಯ ಆತ್ಮ. ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರು ದೇವತೆಗಳಿಗೂ
ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವ ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಯು ಅಭಿಮನ್ಯಮಾನವಾದ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಯ
ಮಿಸುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆಯು ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಯನ್ನು ನಿಯ
ಮಿಸುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಭೇದವಿರುವುದು. ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಯು ಅಪೂರ್ಣ.
ಆ ದೇವತೆಯು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವೂ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನಿಂದ ಅಭಿಮನ್ಯವಾದ ಭೂತವಸ್ತುವಿನ
ಯಾವ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿಯಾಮಕನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.
ಹಾಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾಗುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅವನು ನಿಯಾಮಕನಾಗ
ಬೇಕಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಅವನ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ನಿಯಮಿಸ
ಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಿಮಾನಿ
ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಅಪೂರ್ಣ. ಅಪೂರ್ಣ
ನಾದುದರಿಂದಲೇ ಅಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವನಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನೊಬ್ಬನು ಬೇಕು. ಅವನೇ
ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ದೇವರು. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರು ಸರ್ವಾಂಶ
ದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಾದ ಎಲ್ಲ
ದೇವತೆಗಳ ನಿಯಾಮಕ. ಈ ತತ್ತ್ವದ ಮಹಿಮೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ,
ಕ್ರಮ ಮುಂತಾದುವು ಕಂಡುಬರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ii ಋತನಿಯಮ

ಭೂತವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿದರೂ ಒಂದೊಂದು ಭೂತ
ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇತರ ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು.
ಕತ್ತಲನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ದೇವತೆಯು ಕತ್ತಲನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದರಲ್ಲವೇ ಬೆಳಕನ್ನುಂಟು
ಮಾಡುವ ದೇವತೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ? ಹಾಗೆಯೇ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಕೊಡುವ ದೇವತೆಯು
ಕಷ್ಟವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರಲ್ಲವೇ ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವ ದೇವತೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ. ಸೂರ್ಯ
ಹುಟ್ಟಿದರಲ್ಲವೇ ದಿನವಾಗುವುದು? ಅವನು ಮುಳುಗಿದರಲ್ಲವೇ ಚಂದ್ರನಕ್ಷತ್ರಗಳು
ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗುವುದು? ಹಸಿವಾದರಲ್ಲವೇ ಊಟದ ಯೋಚನೆ? ವಾಯು ವ್ಯಾಪಾರ
ಮಾಡಿದರಲ್ಲವೇ ಶ್ವಾಸೋಚ್ಛ್ವಾಸಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ? ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ
ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಗತ. ಈ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ನ್ಯಾಯ, ಧರ್ಮ. ಅದಕ್ಕೆ
ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದೇ ನೀತಿ. ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವವೇ ಕ್ರಮಬದ್ಧ. ಅಕ್ರಮ

ವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಕ್ರಮವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಆ
ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತು ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕ್ರಮದ
ಮುದ್ರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರೇ ಕಾರಣ. ಅಭಿ
ಮಾನಿದೇವತೆಗಳು ಈ ಭಾವದ ನಾನಾರೂಪವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಅಭಿಮನ್ಯ
ವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಇದೇ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಉದ್ಘೋಷಿಸುವ ಮೂರ್ತಿಗಳು. ಈ
ನಿಯಮವನ್ನೇ ಎಂದರೆ ಈ ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ, ಕ್ರಮವನ್ನೇ ವೇದಗಳು ಋತ ಎಂದು
ಕರೆಯುವುವು. ಈ ಋತವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ, ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಾಂಗತ್ಯ.
ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ. ಅವನಿಂದಲೇ ಇದು ರಕ್ಷಿತ. ಈ ಋತವೇ
ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಯಮ. ಪ್ರಪಂಚದ ಅಣುರೇಣು ತೃಣಕಾಷ್ಠಗಳು ಕೇವಲ ಅಸಾರ
ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲ. ಸರ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ
ಅದು ಈ ನಿಯಮದ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ
ವಲ್ಲದುದಿಲ್ಲ; ನೀತಿಯಲ್ಲದುದಿಲ್ಲ; ಕ್ರಮವಲ್ಲದುದು ಇಲ್ಲ; ಅಸಂಗತವಾದುದಿಲ್ಲ. ಈ
ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಜ್ಞಾನ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲದುದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೂ ನಿಯಾ
ಮಕ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವರು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರು ಲೋಕದ
ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸರ್ವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಗುಣಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೋಷ
ನಾಗುವನು. ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ದುಃಖನಾಶ. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಶಾಂತಿ.
ಅದೇ ಮೋಕ್ಷ.

iii ಭೂತವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿ ಶಬ್ದವೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯ ಪರ

ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ವೇದಋಷಿಗಳು ಒಂದು ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು, ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭ
ದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಯ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವ
ವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಆ ಸರ್ವವನ್ನು ಋತನಿಯಮದಂತೆ ವರ್ತಿಸುವ ರೀತಿ
ಯಲ್ಲಿಡುವ ಭಾವವನ್ನೂ, ಇನ್ನೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ
ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಬೋಧಕವಾಗುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವರು. ಈ
ದೃಷ್ಟಿಯು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಾಗ ಸಣ್ಣವಸ್ತು ದೊಡ್ಡವಸ್ತು ಎಂಬ ತರತಮಭಾವ
ವಿಲ್ಲ; ಪವಿತ್ರ ಅಪವಿತ್ರ ಎಂಬ ಭೇದಭಾವವಿಲ್ಲ; ನ್ಯಾಯ ಅನ್ಯಾಯ ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ;
ನೀತಿ ಅನೀತಿಯ ಭೇದವಿಲ್ಲ; ಕ್ರಮಾಕ್ರಮಗಳ ಭೇದವಿಲ್ಲ; ಸಂಗತಾಸಂಗತಗಳ ಭೇದ
ವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಪಂಚನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚನಿಯಾಮಕನ ವ್ಯಾಪಾರವಾ
ಗಿರುವುವು. ಭೂತವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಯು ಆತ್ಮನಾದರೆ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಗೆ
ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರು ಆತ್ಮ. ಹೀಗೆ ಸಂಗತವಾದ ಈ ನಿಯಮದಿಂದ ಬದ್ಧವಾದ ವಸ್ತು
ಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಹೆಸರಿರುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವು ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗಬೇಕು.
ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಜೀವ ಶರೀರ ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿದ್ದರೂ ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ
ಅವೆರಡನ್ನೂ ಹೇಳುವೆವೊ ಹಾಗೆಯೆ ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಈ ಮೂರು

ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ, ಎಂದರೆ ಭೂತ, ಭೂತಾಭಿಮಾನಿ, ಸರ್ವನಿಯಾಮಕಪರಮಾತ್ಮ ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಹೆಸರಿರುವುದು ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿರಲು ಅವಕ್ಕೆ ಶರೀರಶರೀರಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅಗ್ನಿಶಬ್ದಕ್ಕೆ ೧ ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ೨ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಿಮಾನದೇವತೆ ೩ ಆ ಸರ್ವಸ್ವಕ್ಕೂ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದಪರಮಾತ್ಮ–ಹೀಗೆ ಮೂರುಅರ್ಥ.

೧೩ ವೇದಸಿದ್ಧವಾದ ಆರಾಧನೆಯ ಕ್ರಮ

i ವಿವೇಕವೇ ಆರಾಧನೆಯ ತಿರುಳು

ವೇದಋಷಿಯು ತನ್ನ ಆರಾಧನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೂತವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತಾ ಮೂಲಕ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವನು. ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹೊರಟು ಭೂತವಸ್ತುವಿನವರೆಗೂ ದೃಷ್ಟಿಪಥವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವನು. ಅಥವಾ ಈ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹೊರಟು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಡುವನು. ಈ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಆ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಎಲ್ಲ ಪದಕ್ಕೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದ ಮೂರು ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಅವನು ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಿ ಅವನಿಗೆ ಭೂತವಸ್ತು ಭೂತವಸ್ತುವೇ; ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಯು ಅಭಿಮಾನಿಯೇ; ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನೇ. ಅವನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವಸ್ತುಗಳ ಅವಿವೇಕವಿಲ್ಲ.

ii ವೇದದಲ್ಲಿರುವುದು ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ (Monism)

ಉಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವು ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ಪೂಜೆ (Nature Worship) ಅನೇಕೇಶ್ವರವಾದ (Polytheism) ಮತ್ತು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಕಂಡ ದೇವತೆ (Kathenotheism or Henotheism) ಇದಾವುದನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು ಜಗತ್ತಿನ ಏಕಮೂಲಕತ್ವ (Monism) ವಾದವನ್ನು. ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಮಾಡದೆ ಏಕೇಶ್ವರವಾದ (Monotheism) ಎಂದು ಕರೆದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ವೇದದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಕಥೆನೊಥಿಯಿಸಂ ಎಂಬ ವಾದದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಮಾನೊಥಿಯಿಸಂ ಮೂಲಕ ಮೋನಿಸಂನಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಈವರೆಗೆ ಉಪಪಾದಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಆತನು ಹೇಳುವ ರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಅದು ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಮತ್ತು ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಮೋನಿಸಂಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತಿರುವುದು.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ವೇದದ ವಿಚಾರವು ತನ್ನ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಭರತಖಂಡದ ಆಚೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ನೇಚರ್ ವರ್ಷಿಪ್ ಮತ್ತು ಪಾಲಿಥಿಯಿಸಂ ಇವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಹೀಗೆ ಊಹಿಸಬೇಕಾದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ವೇದದ ಮೋನಿಸಮ್ಮಿಗೆ ಪೂರ್ವರಂಗವಿರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರೊಬ್ಬನಿದ್ದರೆ ಅವನ ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಪೂರ್ಣವೋ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿಇರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ವೇದದ ಮೋನಿಸಮ್ಮಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ವಾದಗಳು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಟವಾದ ಭಾವದಿಂದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಭಾವದವರೆಗೆ ಬೆಳವಳಿಗೆ ಇರುವುದು ಎಂದು ತನ್ನಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆಗ್ರಹವೇ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ವಾದದ ಪೂರ್ವರಂಗ. ಈ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಆತನು ಗಮನಿಸಿದ್ದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಆತನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಕಾರಣವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ವೇದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದವಾದರೇ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಋಗ್ವೇದಾನಂತರ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದು. ವೇದಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲದಿರಲು ಭಾರತೀಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಈಗ ಅದು ಇರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಋಗ್ವೇದದ ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬುದು ಮುಂದೆ ಬರುವ ವೈದಿಕಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಇದು ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇದಾವುದೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲದೆ ವೇದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯೆ ಬಂದ ವಾದಗಳು ಕೇವಲ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಅವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಅಪೂರ್ಣಭಾವವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

iii ಋಗ್ವೇದದ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ (ಮೋನಿಸಂ)

ಋಗ್ವೇದದ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದವನ್ನು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಋಗ್ವೇದದ ಮೊದಲನೆಯ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಗುಣಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮಗುಣಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವನಾದ ಅಗ್ನಿಯು ಇತರ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವನು. ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳೂ ಅವನಿಗೇ ಇರುವುವು. ದೇವತೆಗಳ ವಿಭಿನ್ನಹೆಸರುಗಳು ಒಬ್ಬ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯ ಹೆಸರುಗಳು. ಋಗ್ವೇದ

೧-೧೬೪-೪೬ ರಲ್ಲಿ "ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರನ್ನು ಇಂದ್ರ, ಮಿತ್ರ, ವರುಣ, ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುವರು;" "ಆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರು ಒಬ್ಬ. ಅವನನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಾನಾರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವರು. ಅವರು ಅವನನ್ನು ಅಗ್ನಿ, ಯಮ, ಮಾತರಿಶ್ವನ್ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು;" ಋಗ್ವೇದ ೧೦–೧೧೪–೫ ರಲ್ಲಿ "ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಕವಿಗಳು ಸುಂದರವಾದ ರೆಕ್ಕೆಗಳುಳ್ಳ ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರನ್ನು ಅವನು ಒಬ್ಬನೇ ಆದರೂ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಅನೇಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವರು," ಎಂದಿರುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಭೂತವಸ್ತುಪರವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಭೂತಗಳೂ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಗಳೂ ಅವುಗಳಾದುದೂ ಅವನಿಂದ. ಅವನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡಿದವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಋಗ್ವೇದದ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳಿಗೂ ಆ ಪದಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಬಂದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕಾಲೌಕಿಕ ಸಮಸ್ತ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅವನೇ ಅರ್ಥ. ಅವಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವು ಅವನೇ. ಮಿಕ್ಕ ಅರ್ಥವು ಅಮುಖ್ಯ. ಅದು ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಕಾರಣವಾದರೆ ಸಾಧು. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅವನೇ ವೇದದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಅದು ಸಾಧಕವಲ್ಲದಿರಲು ಅದು ಅಸಾಧುವಾದ ಅರ್ಥ. ವೇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಅಥವಾ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದವು ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧುವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವರು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಇವನು ಮಾಡಿದುದು ಸತ್ಯ. ಇವನು ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಎಲ್ಲವೂ ಅವನು, ಅವನು ಎಲ್ಲವೂ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವೇದದ ಪದ್ಧತಿ. ಇದೇ ವೇದದ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ (ಮೋನಿಸಂ) ದ ರಹಸ್ಯ.

೧೪ ವೇದಋಷಿಗಳ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿ

i ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯೇ ವೇದಋಷಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ವೇದದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಪದಗಳನ್ನು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು: ೧. ಭೂತವಸ್ತುಪರವಾಗಿ, ೨. ಭೂತಾಭಿಮಾನಿ ದೇವತಾಪರವಾಗಿ, ೩. ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತಾಪರವಾಗಿ. ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ಭೂತವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆಯ ಸ್ತುತಿರೂಪವಾಗುವುವು. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೇ ಇರಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯ

ಸ್ತುತಿ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ. ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಆ ಸ್ತುತಿಯ ಭಾಷೆಯೇ ವೇದ.

ವೇದಋಷಿಗಳಿಗೆ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವರ ಐಹಿಕಜೀವನಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿಸಂಪಾದನೆಯೇ ಫಲ. ಎಂದರೆ ಅವರ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಐಹಿಕ ಜೀವನವು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿ ಅದು ಮುಕ್ತಿಸಾಧನವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಋಗ್ವೇದ ೯–೧೧೩–೭ ರಲ್ಲಿ "ಎಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶವೋ ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ಅಮೃತನಾಗಲಿ. ಎಲ್ಲಿ ಸುಖ ಮತ್ತು ಸಂತೋಷವೋ, ಎಲ್ಲಿ ಆನಂದವೋ, ಎಲ್ಲಿ ಆನಂದ ಭೋಗ ಇರುವುವೊ, ಎಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಪೇಕ್ಷೆಯ ಮೂಲತತ್ತ್ವವು, ಎಂದರೆ ಸರ್ವಾಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ತೃಪ್ತಿಹೊಂದುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ಅಮರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡು," ಎಂದು ಸೋಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಇರುವುದು. ಈ ಅಮರತ್ವವೇ ಮುಕ್ತಿ. ಅಮರತ್ವದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಮುಮುಕ್ಷಾ. ಒಂದು ವೇಳೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಪೂಜೆ ಇರುವುದಾದರೆ ಮುಕ್ತಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಭೂತವಸ್ತು ಅಥವಾ ಅದರ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಂಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಮರತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಮರತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನದು. ಐಹಿಕಜೀವನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನೂ ಅವನೇ, ಅಧಿಕಾರಿಯನ್ನು ಅದರಿಂದ ಮುಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವವನೂ ಅವನೇ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವನೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಮತ್ತು ಅವನೇ ಪ್ರವರ್ತಕ.

ಸರ್ವೋತ್ತಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ವೇದಕ್ಕಾಗುವ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ. ಅದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳುದು. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮತತ್ತ್ವವು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾಗಿ ಅತಿ ಹೀನವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಮೂಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಸಾಧಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಪರವಾದ ಸ್ತೋತ್ರವೂ ಅನ್ನ, ವಸ್ತ್ರ, ಗೃಹ, ಸೌಖ್ಯ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯದ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೂ ಮಹತ್ತರವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಸ್ತುತಿಯು ಲೋಕಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ಹೀನ. ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುವ ಮಾತು. ಈ ಮಾತು ಮನುಷ್ಯನ ಸರ್ವರೀತಿಯ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವ ಭಾವ. ಅದೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನ. ಭಗವಂತನನ್ನು ಕುರಿತು ಆಹಾರ ಮುಂತಾದುದರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗೂ ಮುಕ್ತಿಸಾಧನವಾದ ಐಹಿಕಜೀವನ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವಾದ ಅನ್ನ ಮುಂತಾದುದು ಯಾವುದೋ ಅದನ್ನು ಕೊಡು ಎಂದು ಉದ್ದೇಶ. ಮನುಷ್ಯನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಪತ್ತೇ ಅವನ ಐಹಿಕಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದರೂಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ:

ii ಪರತತ್ತ್ವಾನುಭವ ವೇದಋಷಿಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ

ವೇದದಲ್ಲಿ ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ. ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಂದ್ರನ ಆರಾಧಕನು ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು ಇರುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುವನು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆ ಆರಾಧಕನ ಅಂತರಾತ್ಮನಾಗಿ ಇಂದ್ರನು "ಇಲ್ಲಿ ನಾನಿದ್ದೇನೆ, ಓ ಆರಾಧಕನೆ! ನನ್ನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡು. ನಾನು ಸರ್ವಶಕ್ತ," ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಹೀಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆರಾಧಕನು ವರುಣನ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ವರುಣನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುತ್ತಾನೆ: "ನಾವು ದಿನಂಪ್ರತಿ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆಯಲಿ ನಾವು ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರರು. ಓ ದೇವನೇ! ವರುಣ, ನಮ್ಮನ್ನು ಮರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡಬೇಡ. ಕ್ರೂರಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಡ. ದ್ವೇಷಿಗಳ ಕೋಪಕ್ಕೆ ತುತ್ತುಮಾಡಬೇಡ" ಎಂದು. ಅನಂತರ ಅವನು ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ, "ಎಲ್ಲರೂ ನೋಡಬೇಕಾದ ದೇವನನ್ನು ನಾನು ನೋಡಿದೆನೆ?" ಎಂದು. ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾಗುವುದು. ಆಗ ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಅವನು ನನ್ನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರಬೇಕು'' ಎಂದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತವಸ್ತುಗಳ ಒಂದು ಮೂಲವು (ಮೋನಿಸಂ) ಇಂದ್ರ ಮತ್ತು ವರುಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಇಂದ್ರ ಅಥವ ವರುಣ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಆರಾಧಕನ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಅವನ ಅಂತರಾತ್ಮನಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ದೇವನು ಅಂತರಾತ್ಮಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವತೆಯು ಸರ್ವಕರ್ತನಾಗಿ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದೇ ವೇದದ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ.

ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮ. ಇದೇ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾದ ವೇದದ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ನೇಚರ್ ವರ್ಷಿಪ್ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಸರ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧ. ವೇದವಾದವಾದರೊ ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ. ದೇವರು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅಂತರ್ನಿಯಾಮಕ ಎಂಬುದೇ ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವದ ತಿರುಳು.

iii ಋಙ್ಮಂತ್ರತತ್ತ್ವವೇ ಸಮಸ್ತ ವೇದಗಳ ತತ್ತ್ವ

ವೇದಮಂತ್ರಗಳು ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪತಿ, ಬೃಹಸ್ಪತಿ, ಬ್ರಹ್ಮಣಸ್ಪತಿ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆರಾಧಿಸುವುವು ಮತ್ತು ಆ ದೇವತೆಯು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ, ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯನೆಂದೂ, ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯನೆಂದೂ ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಚೇತನನೆಂದೂ, ಪೂರ್ಣನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣನೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲು

ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುವು. ಇವೇ ಮುಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಳಹದಿ. ಭೇದದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಏಕೀಭಾವಸ್ಥಾನವೇ ಈ ದೇವರು. ಏಕೀಭಾವಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಸಮಸ್ತಭೇದಗಳಿಗೂ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಜಗತ್ತು ಈ ದೇವರ ಪೂರ್ಣತೆಯ ಭಾಷೆ. ಅವನಿಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವನ ನಾನಾ ಅವಯವಗಳು ಪ್ರಪಂಚದ ನಾನಾ ಭಾಗಗಳು. ಋಗ್ವೇದದ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಸೂಕ್ತವು "ಅವನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಮೂಲ'' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ನಾಸದೀಯ ಸೂಕ್ತವು "ಅವನು ಇರುವುದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲ" ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಪುರುಷಸೂಕ್ತವು "ಅವನು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಸರ್ವಾತೀತ" ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಅವನು ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ, ನಿರ್ಭೇದ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾತೀತ. ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅವನಲ್ಲಿರುವೆವು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಂಶವಾಗಿರುವೆವು. ಅವನು ಎಲ್ಲದರಿಂದಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅನಂತಗುಣಗಳಿಂದ ಅಧಿಕ. ನಾವು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅವನನ್ನು ನೋಡುವುದು ಜೀವನದ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ. ಇದೇ ಋಗ್ವೇದದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ; ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸರ್ವ ವೇದದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ; ಈ ಕಾರಣ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ; ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಸರ್ವತಪಸ್ಸಿನ ಒಂದೇ ಧ್ಯೇಯ; ಆದುದರಿಂದ ಜೀವನದ ಒಂದೇ ಗುರಿ. ಇದು ವೇದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಮಾತಲ್ಲ, ನಿರ್ದೋಷವಾದ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ಭಾವ. ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಇದರ ವಿಪುಲವಾದ ಉಪಪಾದನೆ ಇರುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಭಾರತೀಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಧುನಿಕಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೩

೧ ಉಪನಿಷದ್ದರ್ಶನ

(ಪ್ರತೀಚ್ಯಪದ್ಧತಿಯ ಸಂಗ್ರಹ)

೧. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು.

i ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಮಿಕ್ಕ ವೇದಭಾಗಗಳು

ಮಂತ್ರಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು, ಆರಣ್ಯಕಗಳು ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟದ್ದರೂ, ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳು ಆರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು ಮತ್ತು ಆರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ವೇದದ ಅಂಗಗಳೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುವು. ಆರಣ್ಯಕಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆರಣ್ಯಕಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುವು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವಿರುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಮರೆಯಲಿಲ್ಲ.

ಡಾಯಿಸನ್ ಎಂಬ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ಪಂಡಿತನು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಭಿನ್ನ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಿಗಳಿಗೂ, ಆರಣ್ಯಕಗಳು ವೃದ್ಧರಿಗೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದೂ, ಮಿಕ್ಕ ವೇದವಿಭಾಗಗಳು ಕರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಆದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮಿಕ್ಕ ವೇದಗಳ ಬೋಧನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬೋಧನೆಯನ್ನುಮಾಡುವುವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು; ವೇದಗಳಿಂದಾಗುವ ಉಪದೇಶವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ; ಕರ್ಮವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ; ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಆಪಾತತಃ ಹಾಗೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ವೇದವು ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕರ್ಮದಿಂದ ಕರ್ಮಶತನ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಸಮಸ್ತವೇದವೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು

ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾದವರಿಗೆ ಈ ಅಂಶವು ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದರು.

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುವು. ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತು " ಯಜ್ಞ, ಯಜನ ಮತ್ತು ಅನ್ನದಾನ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂದು ತಿಳಿದವರು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಢರು. ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ವಾಸ್ತವಸಾಧನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಇವರು ಸಮರ್ಥರಲ್ಲ" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವುದು. ಇತರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಈ ಭಾವವನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸುವುವು.

ಉಪನಿಷನ್ಮತವು ಮೊದಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಬೃಹದಾರಣ್ಯವು, " ಬಾಲಾಕಿಗಾರ್ಗ್ಯನೆಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಅಜಾತಶತ್ರುವೆಂಬ ಕ್ಷತ್ರಿಯನನ್ನು ತನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಲು ಅಜಾತಶತ್ರುವು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಂದ ಉಪದೇಶ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದನು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕರ್ಮನಿರತರಾಗಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರೇ ಉಪನಿಷನ್ಮತವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದರೂ ಆ ಮತವನ್ನು ಮೊದಲು ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಆದರಿಸಿದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಪ್ರಶಂಸೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಜಾತಿತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ ಎಣಿಸದೆ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದೂ, ಉಪದೇಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೋಪದೇಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಅಂಶವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಮೈತ್ರೇಯಿಗಳ ಸಂವಾದವು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದು. ಅನಂತರ ಕೆಲವು ಕಾಲವಾದಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಉಪನಿಷನ್ಮತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆದರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಯಜ್ಞಪರವಾದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೂ ವಿವಾದವು ಸಂಭವಿಸಿತು. ಇವೆರಡು ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ತರಲು ಜನರು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿಯೇ ಆರಣ್ಯಕಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುವು. ಆರಣ್ಯಕಗಳು ವೈದಿಕವಿಷಯಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಬರುವುವು. ಇವು ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನಪರವಾಗುವಂತೆ ವಿವರಿಸುವುವು. ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ವೈದಿಕವಿಷಯುಗಳು ಕ್ರಮಪಟ್ಟುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆರಣ್ಯಕಗಳಿಂದ.

ಸಹಿತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದುವು; ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಒಟ್ಟು ವೇದದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವಾದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ವ್ಯವಹೃತವಾದುವು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆರಣ್ಯಕ, ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ವೇದದ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೂ ವಿಷಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವುವು, ಎಂದರೆ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ತತ್ತ್ವವು ಆರಣ್ಯಕಗಳ ಮೂಲಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ದೃಢಪಟ್ಟಿರುವುವು.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ವೇದವೂ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ವೇದರಹಸ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವವರು ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬಹುದು. ಈ ಕ್ರಮವೇ ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳಿಗೂ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಮಂತ್ರಗಳ ವಿಷಯವು ಆವಶ್ಯಕ; ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಆವಶ್ಯಕ; ವಾನಪ್ರಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಆರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವು ಆವಶ್ಯಕ; ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಷಯವು ಆವಶ್ಯಕ. ಈ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವೃತವಾಗಿರುವುವು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದುದು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂಬುದೇ ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಹೃದಯ. ಆಯಾ ಆಶ್ರಮದವರು ಆಯಾ ವೇದಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಆದರ ತೋರಿಸಿದರೂ ಇಡೀ ವೇದದ ಅರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅವರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು.

ನಾವು ಹಿಂದೆ ಮಂತ್ರಗಳ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತಿಗಳಾದ ದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯವೂ, ಯಜ್ಞವಿಚಾರವೂ, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೂ, ಈ ಮೂರು ಭಾಗಗಳೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದುವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಭೌತಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಯಜ್ಞಗಳು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ.

೨ "ಉಪನಿಷತ್" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇವು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥಗಳು. ಪ್ರಕೃತ ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಯಾವ

ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ನಾವು ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಓದಲಾಗಿ ಅವುಗಳು ಪೂರ್ತಿಯಾದಮೇಲೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ "ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ (ಸಂಪೂರ್ಣವಾದುದು)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ "ಹೀಗೆ ರಹಸ್ಯವು (ಸಂಪೂರ್ಣವಾದುದು)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ನೋಡುವೆವು. ಇದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೂ ರಹಸ್ಯವೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ 'ರಹಸ್ಯ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥಾನುಸಾರವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬುದು ಗ್ರಂಥಪರವಾದಲ್ಲಿ 'ರಹಸ್ಯಗ್ರಂಥ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯಪರವಾದಾಗ ರಹಸ್ಯವಾದ ವಿಷಯ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಆದರೂ ಈ ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿವಾದಗಳಿರುವುವು. ಹಾಪ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಪಂಡಿತನು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ 'ಅಧೀನವಾದ ಗ್ರಂಥ' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಅಧೀನಗ್ರಂಥ ಎಂದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಎಂದರ್ಥ. ಓಲ್ಡನ್‌ಬರ್ಗ್ ಎಂಬಾತನು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ 'ಧ್ಯಾನ' ಅಥವಾ 'ಪೂಜೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಡಾಯಿಸನ್ ಎಂಬಾತನು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ 'ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವನು. ಈತನ ಅರ್ಥವು ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅವಯವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ 'ರಹಸ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಿದ್ಯೆ' ಎನ್ನುವರು; ರಹಸ್ಯವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಅರ್ಥವು. ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅರ್ಥವೇ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದುದು.

ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಮೊದಲು ಶಿಷ್ಯರುಗಳಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಯಿತೆಂದೂ, ಅನಂತರ ಗುರುಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಈ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಪೂಜ್ಯರೆ! ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಹೇಳಿ" ಎಂದು ಶಿಷ್ಯನ ವಚನವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ "ನಿನಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಗುರುಗಳ ವಚನವಿರುವುದು. ಗುರುಗಳಿಗೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಿಗೂ ತಾವು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವು ರಹಸ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇತರ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲ ಗುರುಗಳಿಗೂ ಈ ಉದ್ದೇಶವೇ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಜೀಸಸ್ ಕ್ರೈಸ್ಟ ಎಂಬಾತನು ತನ್ನ ಉಪದೇಶವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ತನ್ನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಮಾಡದೆ ಒಗಟು ಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿದನು. ಹೆರಾಕ್ಲಿಟಸ್ ಎಂಬಾತನು ಇದರಂತೆಯೇ

ತನ್ನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಗೂಢವಾಗಿ ಮಾಡಿದನು. ಅನಧಿಕಾರಿಗಳು ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಅರಿಯದೇ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸರಿಯಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕರಾಗಬಾರದೆಂಬುದೇ ಇವರ ಆಶಯ.

ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಅದು [ಬ್ರಹ್ಮನು] ನೀನು [ಜೀವನು] ಆಗಿರುವೆ,) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಗಳಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿದ್ದುವು. ಅನಂತರ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೇ ಸೇರಿದುವು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹವೇ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಯಿತು. ಒಂದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನತತ್ತ್ವೋಪದೇಶಗಳು ಕಂಡುಬರಲು ಇದೇ ಕಾರಣ ಇರಬಹುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದೊಡ್ಡವು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಚಿಕ್ಕವು. ದೊಡ್ಡ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತತ್ತ್ವೋಪದೇಶಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಚಿಕ್ಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಭೇದವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

೩ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸುಮಾರು ಇನ್ನೂರಿರುವುವು. ಆದರೆ ಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮಾತ್ರ ದರ್ಶನವಿಚಾರಪರರಾದವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಇವೇ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪುರಾತನವಾದವುಗಳು. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಶುದ್ಧವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು; ಮಿಕ್ಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು; ಕೆಲವು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು; ಕೆಲವು ಶಿವಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವುಗಳು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷ್ಣುವೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವು. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವೇದ ಒಂದೇ ಮುಖ್ಯಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಈ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೬ ನೇ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ರಚಿತವಾದುವುಗಳಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮೊದಲು ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಇವು ಬೃಹದಾರಣ್ಯ, ಛಾಂದೋಗ್ಯ, ಐತರೇಯ ಮತ್ತು ಕೌಷೀತಕೀ ಎಂಬುವುಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಗದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದುವುಗಳು. ಪ್ರಶ್ನ, ಮೈತ್ರಾಯಣೀಯ ಮತ್ತು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅನಂತರ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಗದ್ಯಾತ್ಮಕಗಳಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು. ಕೇನ, ಕಠ, ಈಶ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ, ಮುಂಡಕ, ಮತ್ತು ಮಹಾನಾರಾಯಣೀಯ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ರಚಿತವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಪದ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುವು. ಕೇನ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ತಲವಕಾರವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು.

೪ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ

ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ವಿಚಾರವಾಗಿರುವುದು. ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಮತದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಸಂಗವು ಹೆಚ್ಚಾದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಸಂಬಂಧವು ದೇಶಾಂತರಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಭಾರತಭೂಮಿಯ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿರುವುವು. ಚಾರ್ವಾಕನೂ ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೇ ಉದಾಹರಿಸುವನು. ಮನಸ್ಸು ಅನ್ನಮಯವು, "ಅನ್ನಮಯಗ್ಂ ಹಿ ಸೋಮ್ಯಮನಃ" ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು ಚೈತನ್ಯವು ಶರೀರಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಧಾರ. ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುವು. ಹೀಗೆ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವವರಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಸಂಗವು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವವು ಸರ್ವಜನಸಮ್ಮತವಾಗಲರ್ಹವಾದುದು. ಉಪನಿಷದುಪದೇಶವು ಪ್ರತೀಚ್ಯಪಂಡಿತರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸಿರುವುದು. ಷೋಪನ್ಹಾರ್ ಎಂಬಾತನು ಉಪನಿಷದರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ತನ್ನ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಉಪನಿಷದರ್ಥವು ಅನೇಕ ಜನಾಂಗದವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಠಾಕೂರರೆಂಬ ಕವಿಗಳು ಉಪನಿಷದರ್ಥವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಆಂಗ್ಲೇಯಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ದೇಶಾಂತರದ ಪಂಡಿತರು ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೂಲಕ ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅನುಕೂಲವಿರುವುದು.

೧ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭಿನ್ನಮತಗಳು *

ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನಮತಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಿಶ್ಚೈತನ್ಯವಾದವೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ದ್ವೈತವಾದವೂ,

* ಉಪನಿಷನ್ಮತವು ಪ್ರತೀಚ್ಯಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹೀತವಾಗಿರುವುದು.

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಚೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದವೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದವು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅನೇಕ ಭಾಗವು ಆತ್ಮನೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರನೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಆತ್ಮನೆಂಬುವನು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನು. ಆದುದರಿಂದ ಉಪನಿಷನ್ಮತದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದವೇ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. †

†† ಡಾಯಿಸರ್ ಎಂಬಾತನು ಚೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉಪನಿಷನ್ಮತ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವನು. ಇದನ್ನು ಈತನು ಸ್ಪಿರಿಚುಯಲಿಸ್ಟಿಕ್ ಮೊನಿಸಂ (Spiritualistic Monism) ಎಂದು ಕರೆಯುವನು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವನು :— "ನಮ್ಮೊಳಗಿದ್ದು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವವನಿಗೆ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವನೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯನಾದವನು. ಅವನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯನಲ್ಲ." ಈ ತತ್ತ್ವವು ಅತಿಗಹನವಾದುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಜನರಿಗೆ ತತ್ತ್ವ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇತರ ಮತಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈತನು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ನಾವು ಉಪನಿಷನ್ಮತಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಮೊದಲು ಚೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ವೇದಭಾಗಗಳ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ವೇದದ ಕಟ್ಟಕಡೆಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವಸಮನೆಂಬ ವಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ನಾವು ಉಪನಿಷನ್ಮತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ "ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವಸಮನು" ಎಂಬ ವಾದವನ್ನೇ ಮೊದಲು ಉದಾಹರಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಲು "ಈಶ್ವರ=ಪ್ರಪಂಚ", ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಸಮ ಎಂಬ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು.

ಇದರ ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು.

† ಮುಂದೆ ಬರುವ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತವೆಂದು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಇವು ಚೈತನ್ಯಾದ್ವೈತದ ಪ್ರಭೇದಗಳು.

†† *Philosophy of the Upanishads*—Desusen.

೨ ಉಪನಿಷನ್ಮತಗಳ ಕ್ರಮ

ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವದ ಸಮನೆಂಬ ವಾದವು (ಪ್ಯಾನ್‌ಥಿಯಿಸಂ) ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಒಂದೇ ಮಾಡುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ರೂಪನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಾದಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟಿತು.

i ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮವಾದ (Acosmism)

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ ; ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ. ಇದೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರ ಮುಖ್ಯೋಪದೇಶ. ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಭೇದರಹಿತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರ್ಥ.

ii ಸಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮವಾದ (Cosmism)

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದುದೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವೆಂಬುದೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವ ಹಿಂದೆ ಉದಹರಿಸಿರುವ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳೆರಡೂ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿಯಾದರೊ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವೇ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದುದರಿಂದ, ಈ ವಾದದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಪ್ರಧಾನನಾಗಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವಾದವು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಮರೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳ ಹಿಂದಿನ ವಾದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು.

iii ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವವಾದ (Cosmogonism)

ಈ ವಾದವು ಪ್ರಪಂಚ, ಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೆಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಇತರ ವಾದಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಲು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲಿರಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ಕಾಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. "ಆತ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಪುನಃ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದನು" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ವಾದದಂತೆ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನರಲ್ಲ.

iv ಈಶ್ವರವಾದ (Deism)

ಜೀವರನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನರೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಈಶ್ವರನೆನಿಸುವನು. ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರವಾದಗಳು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೩ ಚೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದ (Spiritualistic Monism)

ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಚೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದವೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ವಾದವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಾದದ ಆರಂಭವಿರುವುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವದ್ವಯವು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅಭಿನ್ನಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಚೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಸಾರಾಂಶ. ಈ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

i ಬ್ರಹ್ಮ

ಈ ಪದವು ‘ ಬೃಹ್ ’ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವುದು. ಈ ಧಾತುವಿಗೆ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೆಂದು ಅಥವಾ ಅನಂತವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಪದವು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ, ಸಂಹಿತೆಗಳಿಗೂ ಋಕ್ಕುಗಳಿಗೂ ಅವಧಿ ಇರುವುದು, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವಧಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವು ಶುದ್ಧವೂ, ಸತ್ಯವೂ, ನಿರ್ವಿಕಾರವೂ, ಅನಾದಿನಿತ್ಯವೂ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವೂ ಆದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಪಚವೆಲ್ಲವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವು ತಾನು ಅಗೋಚರವಾದ ಪದಾರ್ಥವಾದರೂ ಗೋಚರವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರವು ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮಮಯ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು.

ii ಆತ್ಮಾ

ಈ ಪದವು ಇಂತಹ ಅರ್ಥದಿಂದಲೇ ಬಂದಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದರ ಅವಯವಾರ್ಥ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿವಾದಗಳಿರುವುವು. ಈ ಪದವು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ “ತಾನು” ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವ ಸರ್ವನಾಮದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದನ್ನೇ ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಡಾಯಿಸನ್ ಎಂಬಾತನು ಈ ಪದವು ‘ತಾನು’ ಅಥವಾ ‘ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ’ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ‘ ತಾನು ’ ಮತ್ತು ‘ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ’ ಇವುಗಳಿಗೆ ಬಹುವಾದ

ಅಂತರವಿರುವುದು. ತಾನು ಎಂಬುದು ಅತಿಸ್ಥೂಲಾರ್ಥ. ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬುದು ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾರ್ಥ. ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರವು ಕೆಳಗೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿರಬಹುದು :—

ಮೊದಲು ಈ ಪದವು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಮಗ್ರವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ‘ ನಾನು ’ ಅಥವಾ ‘ ತಾನು ’ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯನು ಇತರ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಆತ್ಮನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಸ್ಥೂಲಶರೀರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವನು.

ಅನಂತರ ಈ ಪದವು ಶರೀರದ ಅವಯವದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಜ್ಞಾತವಾದ ಅವಯವಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನನ್ನ ಕೈ, ನನ್ನ ಕಾಲು ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿರುವುವು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ‘ ನಾನು ’ ಎಂಬ ಪದವು ಕೈ, ಕಾಲು, ಮುಂತಾದ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಶರೀರದ ಅವಯವಿ ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸಿರಬಹುದು.

ಅನಂತರ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಪದವು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದು ಪರಿಗಣಿತನಾದ ಜೀವನನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರಬಹುದು. ಈ ಜೀವನಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವುಗಳಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಂಶಗಳು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡೆಯದವುಗಳಾಗಿಯೂ ಇರುವುವು. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸಿರಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯವಸಾನದ ಅರ್ಥವು ‘ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ’. ಇದು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಭಾಗದಿಂದಲೂ, ದೇಹದಿಂದಲೂ, ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಆದರೆ ಈ ಪದವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ‘ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ ’ ಎಂದು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪದವು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಈ ಪದವನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಪದವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಈ ಪದವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ‘ ಇದಲ್ಲ ’ ವೆಂದು ಹೇಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ಸೂಚನೆಯ ಹೊರತು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಪದವು ಸಸಂಬಂಧಿಕವಾದ ಪದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಈ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟು

ಈ ಪದವು ಸಸಂಬಂಧಿಕ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಪದವು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾದುದು.

ಪ್ರತೀಚ್ಯರಲ್ಲಿ ಕ್ಯಾಂಟ್ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಅನೇಕ ಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವನು. ಈ ಪದಸಮೂಹವೇ " ತಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಾವಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು " ಎಂಬುದು. ಈ ಪದಸಮೂಹಕ್ಕೆ, ಇದರಿಂದ ವಿವೃತವಾದ ತತ್ತ್ವವು, ತಿಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದೂ ಆದರೆ ಆ ವಸ್ತುವು ಇಂತಹುದೆಂದು ವಿವರಿಸಲು ಅಶಕ್ಯವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಪೂರ್ಣವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಆತ್ಮಾ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಪದದಿಂದ ವಿದಿತವಾಗುವುದೆಂದು ಮೇಲೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಪದವು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಇಂತಹ ವಸ್ತುವೆಂದು ನಿರ್ವಚನಮಾಡಲು ಅಶಕ್ಯವಾದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಮೊದಲು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜೀವತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಾಗಿ ಇದು ಆರಂಭಿಸಿ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು.

iii ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವು ಕೆಳಕಂಡ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ, ಅನಂತವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮತ್ತು ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಅಭೇದ ಎಂದರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ಅಭೇದದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದೆನಿಸಿತು; ಮತ್ತು ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅನಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ಅನಂತವೆನಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಅನಂತವಾದುದೆಂದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಇದೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನರೂಪವೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. "ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು (ಬ್ರಹ್ಮನು) ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನಂತ, (ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ)" ಎಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದು. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವವೆಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮರೂಪವಾದುದೆಂದರ್ಥ. ಅನಂತವೆಂದರೆ ಅವಧಿರಹಿತವಾದುದೆಂದರ್ಥ. "ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮನು) ನೀನು (ಜೀವನು) ಆಗಿರುವೆ, (ತತ್ತ್ವಮಸಿ)" ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವೇ ಅನೇಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಜೀವಾತ್ಮಕ್ಕೂ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಈ ಜೀವಾತ್ಮನು ಅವಧಿರಹಿತನೆಂದೂ ನಮ್ಮಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ವಸ್ತುವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಪಾತತಃ ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ತೋರಿದರೂ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೇ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಇರುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಆತ್ಮಾ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಭಿನ್ನಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅವು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವಾಗ ಅವು ಆತ್ಮಾ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಉಪಯೋಗಿಸುವುವು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಪದಗಳು ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ತಮಗೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೫ ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ*

ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತನೂ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಅನಂತ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆದಾಗ ಅವನನ್ನು ಸಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅವನು ಅವೆರಡೂ ಅಲ್ಲದಿರುವಾಗ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನೆನಿಸುವನು. ಸಪ್ರಪಂಚನೆಂದರೆ ಸರ್ವಪೂರ್ಣನೆಂದರ್ಥ. ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನೆಂದರೆ ನಿರ್ಗುಣನೆಂದರ್ಥ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರ ಉಪದೇಶಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವುವು.

i ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸಪ್ರಪಂಚನು

ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದು—"ಅಶ್ವಪತಿಯೆಂಬ ರಾಜನ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಆರು ಜನ ಶಿಷ್ಯರು ಹೋಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಮಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿದರು. ಆಗ ಆ ದೊರೆಯು ಆ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು 'ನಿಮಗೆ

---

* "ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಪದ ನಪುಂಸಕ. ಇದರಂತೆ "ಪರಬ್ರಹ್ಮ........ಅನಂತವು" ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಸಾಧುವಾದುದು. ಆದರೂ "ಪರಬ್ರಹ್ಮನು........ಅನಂತನು" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗವು, ಸುಲಭವಾಗಿ ಬೋಧವಾಗುವುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ, ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿದೆ.

ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀವೇ ನಿರೂಪಿಸಿರಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ, ಒಬ್ಬ ಶಿಷ್ಯನು ದ್ಯುಲೋಕವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಸೂರ್ಯನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ವಾಯುವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಆಕಾಶವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಉದಕವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಪೃಥಿವಿಯೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಅವರು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದೊಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವುವು. ಅನಂತರ ದೊರೆಯು ಅವರು ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಅಪೂರ್ಣವಾದುದೆಂದೂ, ಅದು ಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರದೆಂದೂ, ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಲು ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾಗುವುದೆಂದೂ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದನು." ಈ ಸಂವಾದದಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನಾದವನೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

"ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನಂತ" ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯಉಪನಿಷತ್ತು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದು. ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಇರುವನು ಎಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಎಂದರ್ಥ. ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದುದು, ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕರ್ತೃವೇ ಹೊರತು ಕರ್ಮವಾಗಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮವಾದ ಸತ್ಯವು ಕರ್ತೃವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು; ಮತ್ತು ಕರ್ತೃವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮರೂಪವಾದ ಸತ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಈ ರೀತಿ ಸತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರುವಾಗ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಇವೆರಡೂ ಆಗಿರುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಅನಂತ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಈ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂತ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಸತ್ಯನೂ ಜ್ಞಾನನೂ ಆಗಿರುವನೆಂಬುದೇ ಅನಂತ ಎಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ವಸ್ತುವೆಂಬುದೇ ಈ ತೈತ್ತಿರೀಯಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅರ್ಥ.

ii ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮ

ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ವಿಶೇಷರಹಿತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರ್ಥ. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಬೃಹದಾರಣ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು "ಅವನು (ಆತ್ಮನು) ಇದಲ್ಲ, ಇದೂ ಅಲ್ಲ (ನೇತಿ ನೇತಿ)', ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞೇಯನಲ್ಲ; ವಿಕಾರಿಯಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ತೊಂದರೆ ಇಲ್ಲ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವರು.

'ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನಂತ' ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೊಂದಿದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅರ್ಥವನ್ನೇ

ಉಪದೇಶಿಸುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯವು 'ಸಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮನ ಪರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೊಂದಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯನೂ ಜ್ಞಾನನೂ ಆಗುವನು ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಶಂಕಿಸಿ, ಈ ವಿರೋಧವೇ ಅನಂತ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಿತು. ಆದರೂ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯನೂ ಜ್ಞಾನನೂ ಆದರೆ ಹೇಗೆ ವಿರೋಧವು ಬರುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯನೂ ಜ್ಞಾನನೂ ಅನಂತನೂ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿರೋಧವು ಬರುವುದು. ಹೇಗೆ ಸತ್ಯನು ಜ್ಞಾನನಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸತ್ಯನೂ ಜ್ಞಾನನೂ ಆದವನು ಅನಂತನಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿ ಹಿಂದೆ ಕಂಡುಬಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ನಿರ್ದೋಷವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದರೆ ಆ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದವನು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಜ್ಞಾನನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಜಡನಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ಅನಂತನೆಂದರೆ ದೇಶಕಾಲಮೂಲಕವಾದ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಮೂಲಕವಾದ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಕಾರಹೀನನೆಂದೂ, ಜಡನಲ್ಲವೆಂದೂ, ದೇಶಕಾಲಮೂಲಕವಾದ ಅವಧಿಯಿಂದ ರಹಿತನೆಂದೂ, ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕವಾದ ಅವಧಿಯಿಂದ ರಹಿತನೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದವನು ಜಡಭಿನ್ನನಾಗಿರಬಹುದು. ನಿರ್ವಿಕಾರನಾಗಿ ಜಡ ಭಿನ್ನನಾದವನು ಅವಧಿಹೀನನಾಗಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ನಿಷೇಧಮುಖವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ "ನೇತಿ ನೇತಿ" (ಇದು ಅಲ್ಲ, ಇದು ಅಲ್ಲ) ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪದೇಶಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದವನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಂತೆ 'ವಿಕಾರಹೀನನು' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸದೆ, ಅವನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದರೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ವಿರೋಧವಿರುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅಭಿಮತವಲ್ಲ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಅಡಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಮೀರಿರುವನು ಎಂಬೀ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಪ್ರಪಂಚನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು; ಎರಡನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಅವನು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದದಿಂದ ಸಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಗಳ ಭೇದವು ಕಂಡುಬರುವುದೇ ಹೊರತು ಈ ಭೇದವು ವಾಸ್ತವಿಕವಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ ಭೇದವೆಂದೆಣಿಸದಂತೆ ಮಾಡುವುವು. "ಬ್ರಹ್ಮನು ತಿಳಿಯಲು ವಿಷಯನಲ್ಲ; ಗ್ರಹಿಸಲು ವಿಷಯನಲ್ಲ; ಹೆಸರುಳ್ಳವನಲ್ಲ;

ವರ್ಣವುಳ್ಳವನಲ್ಲ; ಕಣ್ಣು ಕಿವಿಗಳುಳ್ಳವನಲ್ಲ; ನಿತ್ಯ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಕ್ಷಯವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು." (ಮುಂ. ೧. ೬) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಪ್ರಪಂಚ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಸಪ್ರಪಂಚ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಭೇದವು ಅವುಗಳನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. ಸಪ್ರಪಂಚನನ್ನು ನಿಷೇಧಮುಖವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹೊರಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನನ್ನು ವಿಧಿಮುಖವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಅಧಿಕನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಪ್ರಪಂಚಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗದಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದವನೆಂದೂ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗದಧಿಕನೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಭಿನ್ನರೂಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಪಂಚ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿರೋಧ ತೋರದಿದ್ದರೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ಭೇದವು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನು 'ಪರ' ಎಂದೂ 'ಅಪರ' ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಪರನೇ ದೊಡ್ಡವನು ಎಂದೂ ಅಪರನು ಚಿಕ್ಕವನು ಎಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿರುವ ಭೇದವೂ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಮುಂದೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದೂ ಅಪರನು ಸಗುಣನೆಂದೂ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು.

೬ ಜೀವ

೧ ಕೋಶಗಳು

ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು 'ಸತ್' ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಶರೀರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಶರೀರರಹಿತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶರೀರವುಳ್ಳ ಜೀವನಾದನು ಎಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನನಲ್ಲ ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಒಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನೇಕ ಜೀವರಾಗಲು ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ವಿವೃತವಾಗಿರುವ ಕೋಶಗಳೇ ಕಾರಣ. ಕೋಶಗಳು ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಮತ್ತು ಆನಂದಮಯವೆಂದು ಐದು ವಿಧ.

i ಅನ್ನಮಯ

ಭೌತಿಕಶರೀರವೇ ಅನ್ನಮಯಕೋಶವೆನಿಸುವುದು. ಇದು ಜೀವನಿಗಿರುವ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ಕೋಶವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುದು. ಈ ಕೋಶದ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನ ಚರ್ಯೆಯು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜಡವಸ್ತುಗಳ ಚರ್ಯೆಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದು. ಪರ್ವತದಿಂದ ಕಲ್ಲು ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುವಾಗ ಯಾವ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸುವುದೋ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಬೀಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವನು.

ii ಪ್ರಾಣಮಯ

ಪ್ರಾಣಮಯ ಎಂಬ ಕೋಶವು ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣವಾಯುವು. ಇದು ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವಿಯು ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಜಡವಸ್ತು ಸ್ಥಾವರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚಲನೆಯಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವಾಯುವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರವಾದರೋ ಅವನ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರ ಗಮನವುಳ್ಳುದು. ಈ ಪ್ರಾಣವಾಯುವಿನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಅವನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಿ ಇರುವುದು. ಈ ಪ್ರಾಣವಾಯುವೆಂಬ ಕೋಶವು ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುದು.

ii ಮನೋಮಯ

ಮನೋಮಯ ಎಂಬ ಕೋಶವು ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿ. ಇದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ಮತ್ತು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಇದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಳ್ಳ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುದು.

iv ವಿಜ್ಞಾನಮಯ

ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಎಂಬ ಕೋಶವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿ. ಇದು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ತಿಳಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

v ಆನಂದಮಯ

ಆನಂದಮಯ ಎಂಬ ಕೋಶವು ಜ್ಞಾನಾತೀತವಾದ ಅವಸ್ಥೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮರೆಯುವನು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಬಹಳ ಸುಂದರವಾದ ಅಥವಾ ಬಹಳ ಪವಿತ್ರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ತನಗೂ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ

ಭೇದವನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಆನಂದಮಯ ಕೋಶದ ಪ್ರಭಾವ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ನಾಲ್ಕು ಕೋಶಗಳು ಜೀವನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕಗಳು. ಐದನೆಯ ಆನಂದಮಯಕೋಶವು ಮಾತ್ರ ಜೀವನು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಇತರ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನನಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವನಿಗೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಅಭೇದವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.

೭ ಅವಸ್ಥಾಚತುಷ್ಟಯ

ಜೀವನಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂದು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತುರೀಯ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜೀವನಿಗೆ ಹೇಳುವುವು. ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಐದು ಕೋಶಗಳು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವ ಜೀವನ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕೋಶಗಳ ಕಾರ್ಯವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೂ, ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕೋಶದ ಕಾರ್ಯವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಇತರ ಕೋಶಗಳ ಕಾರ್ಯವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಜೀವನ ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಉಪಪಾದಿತವಾಗುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ಕೋಶಗಳ ಕಾರ್ಯವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕೋಶಗಳು ಜೀವನ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾದುವುಗಳಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಕೋಶಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜೀವನ ಇರುವಿಕೆಗೆ ತೊಂದರೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೋಶಗಳು ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

i ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆ

ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುವು. ಪುರುಷನು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು.

ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಅನ್ನಮಯಕೋಶದ ಕಾರ್ಯ ಶರೀರವ್ಯಾಪಾರ ಇರುವುದು ; ಪ್ರಾಣಮಯಕೋಶದ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರಾಣ, ಅಪಾನ, ವ್ಯಾನ, ಉದಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾನವೆಂಬ ಪಂಚವಾಯುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿರುವುದು ; ಮನೋಮಯ ಕೋಶದ ಕಾರ್ಯ ನಾನಾರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವಿರುವುದು ; ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಕೋಶದ ಕಾರ್ಯ ನಾನಾರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬುದರ ವ್ಯಾಪಾರವಿರುವುದು ಮತ್ತು ಆನಂದಮಯಕೋಶದ ಕಾರ್ಯ ಸ್ನೇಹ, ಸೌಹಾರ್ದ, ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರ ಇರುವುದು.

ii ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆ

ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದು. ಪುರುಷನು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಕಾರಣ. ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಜೀವನು ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವವೊ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಅನುಭವಿಸುವನು.

iii ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆ

ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವದಿಂದ ಜೀವನು ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಹೊಂದುವನು. ಆದರೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ಭೂತವಾದ ಆತ್ಮಭಾಗವು ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ನಿದ್ರೆಯಾದಮೇಲೆ "ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು" ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಸ್ಮರಣೆಯು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ, ನಿದ್ರೆ ಹೋದೆನೆಂದು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸದ್ರೂಪದಿಂದಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್, ಜೀವನೂ ಸತ್. ಇದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ.

ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯಾನುಭವವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂದು ಸುಷುಪ್ತ್ಯನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ "ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು." ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವು ಪುರುಷನಿಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಸ್ಮರಣೆಯು ಹುಟ್ಟಲವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ಮರಣೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪ ಅಥವಾ ಚಿದ್ರೂಪನಾಗಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು.

ನಿದ್ರಿಸುವವನು ಎಚ್ಚೆತ್ತಮೇಲೆ "ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ" ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಆನಂದಾನುಭವವಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಆನಂದವೇ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಾನಂದ. ಇದು ಇತರ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ದರ್ಶನದಿಂದ ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಆನಂದರೂಪದಿಂದಿರುವನೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಇತರ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬಾಹ್ಯವಿಷಯ ಸನ್ನಿಧಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಅಶಾಂತನಾಗಿರುವನು. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮಾನಂದ ಬಹುದೂರ.

ಅಶಾಂತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಆನಂದರೂಪನಾಗಿರುವನು. ಈ ರೂಪವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧದಿಂದುಂಟಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು. ಆದಕಾರಣ ಆತ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೈತ್ತರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್, ಚಿತ್, ಅನಂತ ಅಥವಾ ಆನಂದನೆಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು.

iv ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವಲ್ಲದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜೀವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುವು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗೆ 'ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆ' ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅವಸ್ಥೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವನು. ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಾಂಶಗಳು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು. ಕೋಶಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿರುವುದರಿಂದ ಇತರ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ಆಚ್ಛಾದಿತವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಕೋಶಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದಾದಂತೆ ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜೀವನು ಸತ್ಯನಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವನು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಷಯವು ಆನಂದಮಯಕೋಶದ ಕಾರ್ಯವು ಕಂಡುಬಂದಾಗ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚೆತ್ತನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಅನುಮಿತವಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಗ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾಗುವನೆಂದರ್ಥ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನಂತರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕೋಶಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದೂ, ಈ ಜೀವಭಾವವು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದೆಂದೂ, ಈ ಅಂಶವೇ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಾಗ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದೂ, ಇದೇ ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಹೇಗೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಾಧನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಫಲವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಆನಂದರೂಪ.

೮ ಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ

೧ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾದ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕ್ರಮ

ನಾವು ಹಿಂದೆ ಕೋಶ ಮತ್ತು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದೆವು. ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದು ತಪ್ಪೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿಚಾರಸಹಿತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದರೆ ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದು; ಹೊಸದಾಗಿ ಆತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದಲ್ಲ. ಇರುವುದನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಇದ್ದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದೆಂದರ್ಥ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನದ ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನ. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಮನನದಿಂದ ಅದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಧ್ಯಾನಮಾಡಲು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದು.

ನಮಗೆ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಬಹು ದೃಢವಾದುದು. ಆತ್ಮನು ಆನಂದರೂಪನಾದರೂ ನಮಗೆ ದುಃಖರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಇದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಿಂತಹುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಾರದು. ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಾದುದಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಆನಂದಮಯಕೋಶದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ, ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗುಂಟಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷರೂಪವಾದುದು. ಈ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಜೀವಭಾವವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೆಂದಲ್ಲ. ಜೀವಭಾವವು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸುವೆವು. ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹೇಳುವೆವೇ ಹೊರತು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವದಿಂದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವುಳ್ಳ ಯೋಗಿಗಳು ಯಾರಾದರೂ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವರ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮದಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರರ ಅನುಭವವು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಅನುಭವಿಸಿದ ವಿಷಯವು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಸಂಭಾವನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದ ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಇದು ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದಲೇ ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುವುದೇ ಹೊರತು

ಪರೋಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಮಗಿರುವ ಅಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ನಮಗುಂಟಾದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅದಕ್ಕಿಂತ, ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಪ್ರಬಲವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಪರೋಕ್ಷದಿಂದ ಪರಿಹಾರಹೊಂದಬೇಕು.

ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿ ಇರಬೇಕು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಸಾಧನವೇ ಧ್ಯಾನ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಅಂಶವನ್ನು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಮನುಷ್ಯನು ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗಲು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವಿರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಸನ್ಯಾಸವುಳ್ಳವನೇ ಧ್ಯಾನಮಾಡಲರ್ಹನೆಂದೂ ಇತರರು ಅರ್ಹರಲ್ಲವೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

'ಸನ್ಯಾಸ' ಎಂಬುದು ಒಂದು ಆಶ್ರಮವಿಶೇಷ. ಆಶ್ರಮವೆಂದರೆ ಶ್ರಮಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ಯೋಗ್ಯತೆ ಎಂದರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ಸನ್ಯಾಸ ಎಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನವು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾದ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ವಾನಪ್ರಸ್ಥವೆಂಬ ಆಶ್ರಮತ್ರಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಆಶ್ರಮತ್ರಯಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ಕಾಲದ ಜೀವನು ಮುಖ್ಯನಲ್ಲವೆಂದೂ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಜೀವನವೇ ವಿಹಿತವಾದುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಅದನ್ನು ಆಚರಣೆಗೆ ತರಬೇಕು ; ಮತ್ತು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿನ ಗುಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಬೇಕು.

೨ ಆಶ್ರಮಗಳು

ಮನುಷ್ಯನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಜೀವನದ ಹಂತಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಮಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸವೆಂದು ನಾಲ್ಕು.

i ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ

ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಾಲಕನಾದ ಸಾಧಕನು ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ ಯೋಗ್ಯ ಗುರುವಿನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವನು. ಅವನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವನು. ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಅವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವಾಧೀನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವನು. ಅವನ್ನೇ ತನಗಿಂತಲೂ ಚಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಈ ಆಶ್ರಮವು ಇವನಿಗೆ ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಿದರೆ ಇವನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೇ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗುವನು.

ii ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ

ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಾದ ಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಆಚರಿಸುವನು. ದೈನಂದಿನ ಕರ್ಮವಿಶೇಷಗಳಿಂದಲೂ ಅತಿಥಿ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಗತರನ್ನು ಆದರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಸಂಘಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವನು. ವ್ರತನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವನು. ದಾನ, ಧರ್ಮ, ಪೂಜೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಉತ್ತಮವಾದ ಆಶ್ರಮಗಳ ಜೀವನಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರ್ಹನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು.

iii ವಾನಪ್ರಸ್ಥ

ಈ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತಪಸ್ವಿಯಾಗುವನು. ಅವನು ವಿಷಯಲಂಪಟಿಯನ್ನು ಬಿಡುವನು. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಉದ್ಯೋಗಿಸುವನು. ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಆದರದಿಂದ ಮಾಡುವನು. ಅವನು ತನಗಿಂತ ಕಡಮೆಯಾದ ಇತರ ಆಶ್ರಮದವರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಮೇಲ್ಪಂಙ್ತಿಯಾಗಿರುವನು.

iv ಸನ್ಯಾಸ

ಹೀಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಹೊಂದಲಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಪುರುಷನು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರತತ್ತ್ವದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸೌಖ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸತ್ವಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದಕ್ಕರ್ಹನಾಗಿ, ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವನ್ನಾಚರಿಸಿ, ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವನು. ಇದರ ಫಲವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಲನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ವೈರಾಗ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸಂಪತ್ತನ್ನುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಸಫಲವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಅದೇ ವಿಹಿತವಾದ ಕಾಲ.

೯ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ

(Beginnings of Psychology)

ಭಾರತೀಯ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಳಹದಿ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕೋಶ ಮತ್ತು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಚಾರವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿರುವುವು. ಉಪನಿಷನ್ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತನಾದ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಿರುವನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಪಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣದ

ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಮೂಲಾಧಾರ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅನುಕೂಲವೆಂದೆಣಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಅವನೇ ಮೂಲಾಧಾರನಾಗಿರುವನು. ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತು "ಆತ್ಮನು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪದಿಂದಿರುವನು (ಪ್ರತಿಬೋಧ ವಿದಿತಂ)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಅವನೇ ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಭಾವ. ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ.

ಉಪನಿಷನ್ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿಗಳಿರುವುವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು-ಒಂದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೃತ್ತಿ; ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಾಣ, ಅಪಾನ, ಸಮಾನ, ವ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಉದಾನವೆಂಬ ಪಂಚಪ್ರಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ವೃತ್ತಿ. ಪ್ರಾಣವು ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವುದು ; ಅಪಾನವು ವಿಸರ್ಜನೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುವುದು; ಸಮಾನವು ನಾಭಿಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವುದು; ಉದಾನವು ಕಂಠದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು; ಮತ್ತು ವ್ಯಾನವು ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು.

ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳ ಸಮುದಿತವಾದ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದುಂಟಾಗುವುದು. ಮನಸ್ಸು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವುದು. ವಾಕ್, ಪಾಣಿ, ಪಾದ, ಪಾಯು, ಮತ್ತು ಉಪಸ್ಥ ಎಂಬಿವು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಚಕ್ಷುಸ್ಸು, ಶ್ರೋತ್ರ, ಘ್ರಾಣ, ರಸನ ಮತ್ತು ತ್ವಕ್, ಎಂಬುವು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಮನಸ್ಸೂ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವುವು. ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗ್ರಹಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

೧೦ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರ

(Theory of knowledge)

ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದರವಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಈ ಸೂಚನೆಗಳು ಮುಂದೆ ಬರುವ ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯಾಗಿರುವುವು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಗಳಿರುವುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭಿನ್ನವಿಷಯಗಳನ್ನುಳ್ಳುವಾಗಿರುವುವು. ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯವು ಗಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ; ರಸನೇಂದ್ರಿಯವು ರಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ; ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ; ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯವು ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಗಂಧವು ಪೃಥಿವಿಯ ಗುಣ ; ರಸವು ಉದಕದ ಗುಣ ; ರೂಪವು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಗುಣ ; ಸ್ಪರ್ಶವು ವಾಯುವಿನ ಗುಣ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಗುಣ. ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಇತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬುದು ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕು ಮತ್ತು ಆ ವಿಷಯಕ್ಕು ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾದ ಗುಣವು ಯಾವ ಭೂತದಲ್ಲಿರುವುದೋ ಆ ಭೂತದಿಂದಲೇ ಆ ಇಂದ್ರಿಯವು ರಚಿತವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ರೂಪವುಳ್ಳ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕು ಆ ವಿಷಯಕ್ಕು ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುವು.

ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಭಿನ್ನನಾದವನಂತೆ ಕಂಡುಬರುವನು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಕಾಣುವನು ಎಂದರೆ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚವು ಆಭಾಸಮಾತ್ರ. ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಉಪಪಾದಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪನಾಗುವನು. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಅನುಭವವಿರುವುದು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲ ; ಅವನಿಗೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನಂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆಂದೂ, ಅನಂತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದರೆ ಆ ವಸ್ತುವೇ ಆಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಅನಂತವಸ್ತುವೇ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದನ್ನು ವಸ್ತುವೆಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ಗೌಣ.

೧೧ ಈಶ್ವರ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮನುಷ್ಯನಂತೆಯೇ ಒಂದು ಆಕಾರವುಳ್ಳವನನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದರೆ, ಅವನು ಈಶ್ವರನೆನಿಸುವನು. ಸತ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನು

ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಜಡಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮತ್ತು ಜೀವರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಪ್ರಪಂಚ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಆಗ ಅವನು ಈಶ್ವರನೆನಿಸುವನು. ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದು ಈಶ್ವರನಾಗುವನು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತನ್ನ ವಿಷಯನಾಗಿರುವನು. ಹೀಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯಲು ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯೆನಿಸುವುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಈಶ್ವರನು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ದೇವತೆಗಳಂತೆ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದವನಲ್ಲ. ಅವನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವನು. ಇವನೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಕಾರಣನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳಾದವನೆಂದು ವ್ಯವಹೃತನಾಗಿರುವನು.

‘ ಅವಿದ್ಯೆ ’ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿರುವಂತೆ ತೋರಲು ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ‘ ಮಾಯೆ ’ ಯೆಂದೂ ‘ ಪ್ರಕೃತಿ ’ ಯೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜೀವಭಾವವು ಮತ್ತು ಜಡಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ತೋರುವಿಕೆಯು ಈ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಈಶ್ವರನೂ ಅಲ್ಲ; ಜೀವನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಅಖಂಡ, ಅನಂತ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದರೂಪ.

೧೨ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವೆಂದೂ, ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬಹುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಉಪನಿಷನ್ಮತವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯರಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತವನ್ನೂ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯರಾದ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಮತವನ್ನೂ, ದ್ವೈತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯರಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಮತವನ್ನೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಸಂಘಜೀವನವನ್ನು ಇವು ಆಳುತ್ತಿರುವುದೇ ಇದರ ಕಾರಣ. ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರೂ ಪ್ರಾಯಃ ಒಂದೇ ಜಾತೀಯವಾದ ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವರು. ಇದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು.

i ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಇತರ ಆಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವಿಕರು. ಇವರು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದ ರೂಪವಾದ ಅದ್ವೈತವೇ ಉಪನಿಷನ್ಮತವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನೇ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು.

ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ ಎಂದರೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. “ ಸತ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಪಂಚದ ಆದಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು. (ಸದೇವ........ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್)” ಮತ್ತು “ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಒಂದೇ ; ಅದು ದ್ವಿತೀಯರಹಿತವಾದುದು (ಏಕಮೇವಾ ದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ)” ಎಂಬುವು ಉಪಕ್ರಮ. “ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಸತ್ಯವಾದುದು (ಐತದಾತ್ಮ್ಯ ಮಿದಂ ಸರ್ವಂ)” ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರ. “ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜೀವನಾದ ನೀನು ಆಗಿರುವೆ, (ತತ್ತ್ವಮಸಿ)”, ಎಂದು ಒಂಬತ್ತಾವರ್ತಿ ಅಭ್ಯಾಸ. ಅಭೇದತತ್ತ್ವವು ಶ್ರುತಿಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವತೆಯಿರುವುದು. “ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವು (ಅಥ ಸಂಪತ್ಸ್ಯತೆ)” ಎಂಬುದು ಫಲ. “ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯದಿರುವುದು ತಿಳಿದಂತಾಗುವುದು (ಯೇನಾಶ್ರುತಂ ಶ್ರುತಂ ಭವತಿ)” ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾದ. “ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಪದಾರ್ಥದರ್ಶನದಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಮಣ್ಣೆಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದೋ (ಏಕೇನ ಮೃತ್ಪಿಂಡೇನ ಸರ್ವಂ ಮೃಣ್ಮಯಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್)” ಎಂಬುದು ಉಪಪತ್ತಿ. ಇವುಗಳಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪುನಃ ಪುನಃ ಅದ್ವೈತವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. “ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು (ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ);” “ಪರತತ್ತ್ವವೇ ನಾನು (ತದ್ಯೋಽಹಂ ಸೋಽಸೌ ; ಯೋಽಸೌ ಸೋಽಹಂ)” “ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿರುವವನು ನಾನೇ (ಯೋಽಸಾವಾದಿತ್ಯೆ ಪುರುಷಃ ಸೋಽಹಮಸ್ಮಿ);” “ಅವನೇ ನಾನು (ಸ ಏವಾಹಮಸ್ಮಿ)” ಎಂಬುವುಗಳೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆ. “ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಆತ್ಮಮಯವಾಗುವುದೋ ಎಂದರೆ ಸರ್ವವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗುವುದೋ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವನು ಕರ್ತೃಕರ್ಮಸಂಬಂಧರಹಿತನಾಗಿರುವನು (ಯತ್ರತ್ವಸ್ಯ ಸರ್ವಮಾತ್ಮೈವಾಭೂತ್ತತ್ಕೇನ ಕಿಂ ಪಶ್ಯೇತ್ ... .)”, “ಆತ್ಮನು ನಾಶಹೀನನು (ಅವಿನಾಶೀ ವಾ ಅರೇಯಮಾತ್ಮಾ. . .)” ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯನೆಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು.

“ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ (ನ ತು ತದ್ದ್ವಿತೀಯಮಸ್ತಿ)” ಎಂಬುದು ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. “ಸರ್ವವೂ ಅವ್ಯಯ

ವಾದ ಪರವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಏಕೀಭವಿಸುವುದು (ಪರೇಽವ್ಯಯೆ ಸರ್ವ ಏಕೀಭವಂತಿ)" ಎಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವನು (ಬ್ರಹ್ಮವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ)" ಎಂಬುದು ಜೀವಾತ್ಮನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. "ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ (ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ)" ಎಂಬುದು ಸರ್ವ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷದ್ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಅದು ಸರ್ವಭೇದರಹಿತವಾದುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು. ಇದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೇ "ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಒಂದು ಮಾತ್ರ, ಅದು ಸಜಾತೀಯ ವಿಜಾತೀಯ ವಸ್ತುಗಳ ಭೇದವುಳ್ಳುದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ (ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ)'' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭೇದಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವು ಭೇದಪರವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಇವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಭೇದವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೂ ಅಭೇದದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಬಲವಾದುವುಗಳೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧವಿರುವುದೆಂಬುದೂ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅಭೇದದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಭೇದವನ್ನೂ ಅಭೇದವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವಾದರೆ ಅವು ವ್ಯಾಹತಭಾಷಣಗಳಾಗುವುವು ಮತ್ತು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುವು. ಅವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುವಾದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಪರತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಲವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ತತ್ತ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಜಗತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕುರುಡಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿರಲು ಜೀವನವು ಉದ್ದೇಶಹೀನವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯೇ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅವಧಿಸಹಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವು ಅವಧಿಹೀನವಾದ ವಸ್ತು

ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಈ ಸೂಚನೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಅವಧಿಹೀನವಾದ ಅಥವಾ ಅನಂತವಾದ ವಸ್ತು ಭೇದಹೀನವಾಗಿರಬೇಕು.

ಇದೇ ವಿಷಯವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಪರಮ ಸಮ್ಮತ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಉಪನಿಷತ್ತೆನಿಸಲಾರದು. ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ ಪರತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೆಂದರ್ಥ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಭೇದವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದೋಪದೇಶವು ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭೇದವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡುವುದೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಭೇದವನ್ನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿರೋಧವು ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲದ ಭೇದದ ಅನುವಾದವಾದರೂ ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು "ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ (ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ)'' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಭೇದನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು. ಭೇದಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇದ್ದರಲ್ಲವೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ? ಹೀಗೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಡುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಭೇದಹೀನನೆಂಬುದು ಅವನು ಸಗುಣನಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರ. "ಬ್ರಹ್ಮನು ಇದಲ್ಲ, ಇದೂ ಅಲ್ಲ (ನೇತಿ ನೇತಿ)'' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ''ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಜಡವಲ್ಲ, ಅವಧಿಯುಳ್ಳುದಲ್ಲ (ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ)'' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಕರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಇತರ ವೇದಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಉಪಾಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಈ ಉಪಾಯವೇ ಕರ್ಮ. ಇದರಿಂದ ಸತ್ವಶುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗಿ, ಇದು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ''ಪ್ರಪಂಚವಿರುವುದಾದರೆ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲದೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು (ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ ನಿವರ್ತೇತ ನ ಸಂಶಯಃ),'' ''ಭೇದವು ಮಾಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಹೊರತು ಸತ್ಯವಲ್ಲ (ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಂ)'' ಮತ್ತು ''ಅದ್ವೈತವು

ಸತ್ಯ (ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ)'' * ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಉಪದೇಶಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುವು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ, ಬ್ರಹ್ಮಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣನೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೇ ಪುನಃ ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುವು.

ii ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅನಂತರ ಕಾಲದವರು. ಇವರು ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುವರು :—

ಪ್ರಪಂಚವು ಚಿತ್, ಅಚಿತ್, ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವವನ್ನುಳ್ಳುದು. ಚಿತ್ತೆಂಬುದು ಚೇತನ ಪದಾರ್ಥ. ಅಚಿತ್ತೆಂಬುದು ಅಚೇತನ. ಈಶ್ವರನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಇವನು ನಿರ್ಗುಣನಲ್ಲ, ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನು. ಇವನು ಸರ್ವೇಶ್ವರ. ಸರ್ವವೂ ಇವನ ಅಧೀನ. ಇವನು ಸರ್ವಾಧಾರ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣ. ಇವನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಇವನ ಶರೀರವೆನಿಸುವುದು. ಇವನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಚಿದಚಿತ್ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆನಿಸುವನು. ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಕಾರಣವೆಂದರ್ಥ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನೆನಿಸುವನು. ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದರೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಾರ್ಯ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಸುವನೆಂದರ್ಥ. ಈ ಕಾರಣನಾದವನಿಗೆ ಕಾರ್ಯದ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈತನೇ ಕಾಲ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವವನಾದ ಕಾರಣ ಸಹಕಾರಿಕಾರಣನೆನಿಸುವನು. ಸಹಕಾರಿಕಾರಣನೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವ ಸಾಮಗ್ರೀ ಎಂದರ್ಥ. ಈಶ್ವರನು ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಜೀವನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ. ಜೀವನೂ ಅಚೇತನ ಜಗತ್ತೂ ಈಶ್ವರನಂತೆ ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳು. ಇವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯಗಳು.

" ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಂಬ ವಸ್ತುಮಾತ್ರವಿದ್ದಿತು (ಸದೇವ........ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್. ಛಾಂ. ೬–೨–೧), '' " ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರಂಭ

* ೧. ಅದ್ವೈತಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ " ಪ್ರಪಂಚೊ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ '' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪರಮಗುರುಗಳಾದ ಗೌಡಪಾದರಿಂದ ರಚಿತವಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಇವು ಗೌಡಪಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲ; ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯ, ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವುವು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭಾಸವಾಗುವ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ ಅದ್ವೈತಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವುವು.

ದಲ್ಲಿದ್ದನು (ಬ್ರಹ್ಮ ವಾ ಇದಮೇವಾಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಬೃ. ೧–೪–೧೦)" ಮತ್ತು "ಆತ್ಮ ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿದ್ದನು (ಆತ್ಮಾ ವಾ ಇದಮೇಕ ಏವ ಅಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಐ. ೧.೧.)'' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜನಕನೆಂದೂ ಅವನೇ ನಿರ್ದೋಷನೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ನಾರಾಯಣನೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ರುದ್ರನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೇ ಕಾರಣ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ರುದ್ರ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪಿಯಾದ ನಾರಾಯಣನೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕರ್ತೃವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. 'ಬ್ರಹ್ಮ', 'ನಾರಾಯಣ' ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳು ಅರ್ಥಾಂತರಕ್ಕವಕಾಶಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ರುದ್ರ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಅರ್ಥಾಂತರಕ್ಕವಕಾಶಕೊಡುವುವು. ಆದಕಾರಣ ರುದ್ರ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ನಾರಾಯಣಪರವಾದ ಅರ್ಥಮಾಡಿ ನಾರಾಯಣನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವೆಂಬ ನಿಯಮಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು "ಅದು ನೀನು (ತತ್ತ್ವಮಸಿ)" ಮುಂತಾದ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಭಿನ್ನನೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅಭೇದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ತೋರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಬೇಕು. ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅದ್ವೈತಮತದಂತೆ ಅಭೇದವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು "ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣ; ಜೀವ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ" ಎಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ "ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ (ಕೇವಲೊ ನಿರ್ಗುಣಶ್ಚ)" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ದೋಷಹೀನನೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಥವು "ದೋಷಹೀನ (ನಿರವದ್ಯಂ. ನಿರಂಜನಂ)'' ಮತ್ತು "ಪಾಪರಹಿತ (ಅಪಹತಪಾಪ್ಮಾ)" ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು.

ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಗುಣಹೀನನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು "ಬ್ರಹ್ಮನು ಆನಂದರೂಪನು (ಆನಂದೊ ಬ್ರಹ್ಮ)" "ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದವೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು (ಆನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೊ ವಿದ್ವಾನ್)" "ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು

ಅನಂತ (ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ)" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಗುಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಗುಣನೆಂದೂ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಚಿದಚಿತ್ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರ್ಯನೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರಿಂದಲೇ ಕಾರಣಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವೆಂದರ್ಥ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "ಸತ್ ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿದ್ದಿತು (ಸದೇವ................ಇದ ಮಗ್ರ ಆಸೀತ್)" ಎಂಬ ಉಪಕ್ರಮವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ, ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣನೆಂದೂ, ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅವನು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನೆಂದೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಅದು ನೀನು (ತತ್ತ್ವಮಸಿ)" ಎಂಬ ಉಪಸಂಹಾರ ವಾಕ್ಯವು ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಭಿನ್ನನೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತತತ್ತ್ವವನ್ನಭ್ಯಾಸಿಸುವುದು. "ಚಿದಚಿದ್ರೂಪಗಳಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶರೀರ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷಣ'' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವತೆಯಿರುವುದು. "ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವನು ('ತಸ್ಯ ತಾವದೇವ ಚಿರಂ')" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಫಲವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ವಿಷಯವು ತಂದೆಮಕ್ಕಳ ಸಂವಾದರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾದವಿರುವುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ಕಂಡುಬರುವ "ಹೇಗೆ ಒಂದನ್ನು ಮಣ್ಣೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ (ಏಕೇನ ಮೃತ್ಪಿಂಡೇನ)" ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಕ್ಯವು ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವರಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂಬ ಅಂಶವು "ಜೀವನು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ (ನ ಜಾಯತೆ ಮ್ರಿಯತೆ....ಕಾ. ೨-೧೮)" "ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತು ಅಲ್ಪಜ್ಞರಾದ ಇಬ್ಬರು ಅನಾದಿಗಳು; ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರಾಸ್ವತಂತ್ರರು (ಜ್ಞಾಜ್ಞೌ ದ್ವಾವಜಾವೀಶಾವನೀಶೌ ಶ್ವೇ ೧-೯)'' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ "ಈ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಜೆಗಳೂ ಸತ್ತೆಂಬ ಮೂಲವುಳ್ಳವರು (ಸನ್ಮೂಲಾಃ... ಇಮಾಃ ಸರ್ವಾಃ ಪ್ರಜಾಃ. ಛಾಂ. ೬-೮-೪),"

"ಯಾರ ದೆಶೆಯಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವೊ (ಯತೊ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೆ. ತೈ. ೩-೧-೧)'' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವುಂಟೆಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

" ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಿತು'' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಆರಂಭದಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಪದವು ಜಗತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆ ಕಾಲವಿದ್ದಿತೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಪ್ರಪಂಚಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ಥೂಲಚಿದಚಿತ್ತತ್ತ್ವಗಳು ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪವಾಗಿದ್ದುವೆಂದೂ, ಈ ಚಿದಚಿತ್ತತ್ತ್ವಗಳು ಈಶ್ವರನಂತೆಯೇ ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳೆಂದೂ ಅವು ಈಶ್ವರಾಧೀನವಾದುವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನ ಶರೀರವೆನಿಸುವುವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

iii ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜೀವೇಶಭೇದವನ್ನೂ, ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ, ಈಶ್ವರನು ಗುಣಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಇಡೀ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನು ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇವರು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಅನಂತರ ಕಾಲದವರು. ಇವರು ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವರು:—

ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಲು ಜೀವೇಶಭೇದವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಥರ್ವಣೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಿಗಳು ....(ದ್ವಾಸುಪರ್ಣಾ)'' ಎಂದು ಉಪಕ್ರಮ, "ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವನು (ಪರಮಂ ಸಾಮ್ಯಮುಪೈತಿ)'' ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರ. " ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ತಯೋರನ್ಯಃ),'' ''ಕರ್ಮಫಲಭೋಗವಿಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು(ಅನಶ್ನನ್ನನ್ಯಃ)'' ಮತ್ತು ''ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು (ಅನ್ಯಮೀಶಂ)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ 'ಅನ್ಯಃ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯಾಸವಿರುವುದು. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅಥವಾ ಅನ್ಯ ಎಂದರೆ ಭಿನ್ನನೆಂದರ್ಥ. ಈಶ್ವರನು ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದೇ ಆಧಾರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಈಶ್ವರಭೇದಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವತೆ ಇರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. '' ಪುಣ್ಯಪಾಪವೆಂಬ ಕರ್ಮವನ್ನು ನೀಗಿ (ಪುಣ್ಯಪಾಪೆ ವಿಧೂಯ)" ಎಂಬುದು ಫಲ. "ಇವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು....(ಅಸ್ಯ ಮಹಿಮಾನಂ)" ಎಂಬುದು

ಅರ್ಥವಾದ. "ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಭೋಜನ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ....(ಅನಶ್ನನ್ನನ್ಯಃ)
ಎಂಬುದು ಉಪಪತ್ತಿ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭೇದವೇ ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುವು.
ಒಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ನ್ಯಾಯವೇ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೂ ಅನ್ವ
ಯಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜೀವೇಶಭೇದವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು
ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಜೀವೇಶರಿಗೆ ಅಭೇದವಿದ್ದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರ
ಣವೇ ಇಲ್ಲ.

ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಉದಾಹರಿಸಿದ ಉಪಕ್ರಮ
ಮೊದಲಾದುವೂ ಭೇದವನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುವು. " ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ,
ಅದು ದ್ವಿತೀಯರಹಿತ." ಎಂಬ ಉಪಕ್ರಮವು ನಿತ್ಯವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸ
ಲಾರದು. ಆದಕಾರಣ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಸಜಾತೀಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು
ಪದಾರ್ಥರಹಿತವಾದುದೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. "ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆತ್ಮನು"
ಎಂಬ ಉಪಸಂಹಾರವು ಅದ್ವೈತಪರವಾದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಉಪ
ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ, ಪುನಃ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆತ್ಮನೆಂದು
ಹೇಳಲು ಸಂಭವವಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ
"ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರನು ಸ್ವಾಮಿ" ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದರಿಂದ ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ
ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮನು) ನೀನು ಆಗಿರುವೆ (ತತ್ತ್ವಮಸಿ)"
ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ "ಅದು"
ಎಂಬುದು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. 'ನೀನು' ಎಂಬುದು
ಅಲ್ಪಜ್ಞನಾದ ಜೀವನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಆಗಿರುವೆ" ಎಂಬುದು ಆಪಾ
ತತಃ ಇವುಗಳ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥವು
ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣ
ದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಈ
ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದ್ವೈತವು ಈ ಪದಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ
ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವು ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯೆಂಬ ವಿಶೇಷಣರಹಿತವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯಾಂಶವಾದ
ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅನಂತರ ಚೈತನ್ಯ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ
ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತ
ವಲ್ಲ. 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಣ ರಹಿತವಾದ
ಚೈತನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಕ್ಲಿಷ್ಟಕಲ್ಪನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು
ಯುಕ್ತವಾದರೂ " ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅಭೇದ " ಎಂದು ಮಾತ್ರ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ
ವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಯೋ
ಜನಹೀನವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ "ಅದು" ಮತ್ತು "ನೀನು" ಎಂಬ ಪದ
ಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮಾಡಿ "ಆಗಿರುವೆ" ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಮಾತ

" ಸದೃಶನಾಗಿರುವೆ" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಆಪಾತತಃ ಕಾಣುವ
ಅಭೇದಪರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ವಿರೋಧವು ಪರಿಹಾರವನ್ನು
ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಂತೆ " ತತ್ತ್ವಮಸಿ " ಎಂಬುದೂ ಜೀವೇಶ್ವರ
ಭೇದವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದಾಗುವುದು. ಸಾದೃಶ್ಯವೆಂಬುದು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗೇ
ಹೊರತು ಅಭಿನ್ನವಸ್ತುವಿಗಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥವು " ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ " ಎಂಬ
ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರಕರಣವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು
ಬಹು ದೊಡ್ಡವನೆಂದು ತಿಳಿದ ಶ್ವೇತಕೇತು ಎಂಬುವನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಖಂಡನೆ
ಮಾಡಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಈಶ್ವರಪರತಂತ್ರನಾದ ಜೀವನೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಲು
ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಇಂತಹ ಪ್ರಕರಣವು " ಶ್ವೇತಕೇತುವು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ
ನೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಾದರೆ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವೂ ಅಹಂಕಾರಖಂಡನೆಯೂ
ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪ್ರಕರಣಾನುಸಾರವಾಗಿ " ಸ
ಆತ್ಮಾತತ್ತ್ವಮಸಿ " ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದ ಪದವಿಭಾಗವನ್ನು " ಸಃ, ಆತ್ಮಾ,
ಅತತ್ತ್ವಮಸಿ " ಎಂಬ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ, ಈ ವಾಕ್ಯವು " ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ
ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ನೀನು ಅಲ್ಲ "ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವುದ
ರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೇ ಜೀವೇಶ್ವರರ ಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳು
ವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಈ ವಾಕ್ಯವು
ಭೇದವನ್ನೇ ಅಭ್ಯಾಸಿಸುವುದು. ಜಗತ್ತು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂಬುದು
ಶ್ರುತಿಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ
ಭೇದೋಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವತೆಯಿರುವುದು. " ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯು "
ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ " ಅಥ ಸಂಪತ್ಸ್ಯತೆ " ಎಂಬ ಫಲವಾಕ್ಯವೂ ಭೇದ
ವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. " ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಾಪ್ತನಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು
ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಜೀವನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದರೆ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮ
ನನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂಬ ಮಾತು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯು
ವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದಿರುವುದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ಜಗತ್ತು
ಬ್ರಹ್ಮಸದೃಶವಾದುದೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಾರದು. ಒಂದು ಸದೃಶವಸ್ತು
ವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸದೃಶವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬಹುದು. "ಒಂದು
ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟದ್ದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಮಣ್ಣಿ
ನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡ
ಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸದೃಶಗಳಾದುದರಿಂದಲೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ
ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅಭಿನ್ನ ಎಂಬುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದುದು.
ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳು ವಿಭಿನ್ನಗಳಾಗಿರುವುವು.

"ಮುಕ್ತನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು

ಮುಕ್ತಿಯ ಅನಂತರ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಮುಕ್ತನು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗುವು
ದಾದರೆ ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂಬ ಮಾತು ಅರ್ಥ
ಹೀನವಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಭೇದವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದುದೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸು
ವುದು. "ಆತ್ಮನು ಅವಿನಾಶಿಯು ; ಅವನ ಗುಣವು ನಾಶಹೊಂದತಕ್ಕುದಲ್ಲ."
"ಅವಿನಾಶೀ ವಾರೇಯಮಾತ್ಮಾನುಚ್ಛಿತ್ತಿಧರ್ಮಾ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಜೀವನ ಜೀವ
ಭಾವವು ನಾಶ ಹೊಂದುವುದಲ್ಲವೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮ
ನಾಗಲಾರನೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. "ಅವ್ಯಯನಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೂ ಏಕೀಭವಿಸು
ವುದು" ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯ. ಇದು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವು
ದಾದರೆ ಸರ್ವವೂ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. "ಸರ್ವವೂ ಎಂಬು
ದರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗ್ರಹಣವೂ ಏಕೀಭವಿಸುವುವು ಎಂಬುವುದ
ರಲ್ಲಿ ಅದುವರೆಗೆ ಬರದಿದ್ದ ಏಕೀಭವನವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವೂ
ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುವು. ಆದಕಾರಣ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವೆಂಬ ಪದವು ಸ್ಥಾನೈಕ್ಯ
ವನ್ನೊ ಅಥವಾ ಮತ್ಯೈಕ್ಯವನ್ನೊ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ
"ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವನು" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ
ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಪದದ ಅರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮ
ನಾಗುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣನಾಗುವನು
ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು ಎಂದರ್ಥವಾಗುವುದು. 'ಪೂರ್ಣ' ಎಂಬ 'ಬ್ರಹ್ಮ'
ಶಬ್ದದ ಧಾತ್ವರ್ಥವೂ ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ
ಪದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ವಿಶೇಷಣವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ
ಬ್ರಹ್ಮಪದಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಎಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ
ಬಾಧಕವಾದ ವಿಶೇಷಣವಿರುವುದೊ ಅಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕರ್ಹವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.
ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಜೀವ. ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವವರೆಗೂ ಅಜ್ಞಾನವಿತ್ತು, ಹೊಸ
ದಾಗಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬಂದಿತು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅದುವರೆಗೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವ
ಬಂದಿತು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ನಾನಾ ವಿಕಾರಗಳು ಬಂದಿತೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.
ಹೀಗೆ ವಿಕಾರಿಯಾದ ಜೀವನಿಗೆ ನಿರ್ವಿಕಾರಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದ ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು?

ಅವನಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವೇ ಬರುವುದಾದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರ
ನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವನೂ ವಿಕಾರಿಯಾದರೆ ಅವನು ಪೂರ್ಣನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?
ಅವನು ಪೂರ್ಣನೆಂದರೆ ಸರ್ವಥಾ ಪೂರ್ಣ. ಈ ಪೂರ್ಣತೆ ಅವನಿಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನು
ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವನು
ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತು, ವೇದ ಇವುಗಳ ಕೃತ್ಯವೇನು? ಅಲೌಕಿಕವಾದ
ಸರ್ವಾಧಾರವಾಗಿ ಸರ್ವಾಶ್ರಯವಾದ ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತಾಶ್ರಯವಾದ ಆ ಪೂರ್ಣವಸ್ತು
ವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲವೆ ವೇದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ! ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಬಹು ಕಷ್ಟ

ದಿಂದ ಎಂದರೆ ಬಹು ಗಹನವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸಾಧಿತವಾದ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು
ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವಾದ. 'ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮನೆ' ಎಂದರೆ ಒಂದು
ವೇಳೆ ಅದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಗತಿ ? ಹೀಗೆ
ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣವಾಗುವುದು.

'ಭೇದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ; ಅಭೇದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭೇದ ಅಭೇದ
ವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಭೇದಸಾಧಕವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ.
ಆದರೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಮಾತೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೇ
ಹೊರತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಪಾರ
ಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂಬುದೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಸತ್ಯವೆನ್ನಲು ಯಾವ ಕಾರಣವೂ
ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಮಾತೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೇ ಹೊರತು
ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ವಾದದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ
ಅಸತ್ಯ' ಎಂಬುದೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಅಸತ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ
ವಾದುದು ಸತ್ಯವೆಂಬುದೇ ಪ್ರಬಲತರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವೆಂದರೆ 'ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ'(ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ
ಸರಿ) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?
ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥ
ಮಾಡಿದರೆ 'ಇದು' ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪ
ದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಇತರರು
ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದರಾಯಿತು;
ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎಂಬ ದುಸ್ಥಿತಿ ನಮಗೆ ಬರುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ
ನಮಗೆ ಆದರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಳಿಗೆಯು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದೇ
ಈ ದುಸ್ಥಿತಿ. 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಇಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು
ಹೊರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. 'ಇದೆಲ್ಲವೂ' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ
ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಇವೆರ
ಡಕ್ಕೆ ಅಭೇದ ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಪಾತತಃ
ತೋರುವ ಅಭೇದವು ಸಪರಿಕರವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಅದರ ಬಲದಿಂದ
'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯ; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಪರತಂತ್ರ ; ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದಿಲ್ಲ;
ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅದರ ಆಧಾರ; ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಅವನೇ
ಪ್ರವರ್ತಕ; ದೇಶ, ಕಾಲ, ಗುಣ ಇವುಗಳ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಈ ಬ್ರಹ್ಮನ
ಸ್ವರೂಪ ; ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಮಿ ; ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಾತ್ಮನಾದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಆಭಾಸ
ಮಾತ್ರ ಇದು; ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದವೇ ಇದುಂಟಾಗಲು ನಿಮಿತ್ತ; ಹೀಗೆ ಇದು ಎಂಬುದು
ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದಮಯತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು.

ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ಅಂತಹ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ವಸ್ತುಪರವಾದ ಇದು ಎಂಬ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅರಿವಾಗುವುದು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯವಾದ 'ಇದು' ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅವನ ಈಶ್ವರಭಾವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಅವನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಖ್ಯಾಪಿಸುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಬಲದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷರೂಪವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನಧಿಕರಿಸಿ ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು "ತದಾ ವಿದ್ವಾನ್ ಪುಣ್ಯಪಾಪೆ ವಿಧೂಯ ....ಪರಮಂ ಸಾಮ್ಯಮುಪೈತಿ" (ಆಗ ಆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಿಯು ಪುಣ್ಯಪಾಪವೆಂಬ ಕರ್ಮಬಂಧವನ್ನು ದಾಟ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಆನಂದರೂಪನಾಗುವನು) ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಇದು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾದರೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮಪಾರತಂತ್ರ್ಯವೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನ ಆವೃತ್ತಿಸಹಿತವಾದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವುದು. ಅದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಭೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಭೇದಪರವೆಂದು ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಚೇತನಾಚೇತನ ಜಗತ್ತಿನ ದೆಶೆಯಿಂದ ಇರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ಈ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವೆಂಬುದು. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು "ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಂ ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ" (ಜೀವಜೀವಭೇದ, ಜಡಜಡಭೇದ, ಜೀವಜಡಭೇದ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಭೇದ ಮತ್ತು ಜಡಬ್ರಹ್ಮಭೇದ ಎಂಬ ಪಂಚಭೇದವುಳ್ಳ ಈ ಜಗತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಅವನೇ ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ) ಎಂದು ವಿವಿಧ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನೆಂದು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಶ್ರುತಿಯು ಅವನನ್ನು ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಷ್ಣುಮಯವಾದುದು ಜಗತ್ತು ಎಂದು "ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವವೇದವೂ ಸರ್ವವೂ ವಿಷ್ಣುಮಯ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಪರವಾಗಿರುವುವು. ಈ ತತ್ತ್ವವು ಭೇದವಾದದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಅಭೇದವಾದದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭೇದವು ಸರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ.

ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದಮೇಲೆ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ಸರ್ವಜಗತ್ಕಾರಣ. ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗಲು ಅವನು ಯಾವ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಕಾರಣನಾಗಲು ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಬೇಕಾದ

ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇದ್ದರೆ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ, ಪರತಂತ್ರನಾಗುವನು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಅವನು ಈಶ್ವರನೇ ಅಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, ವಿಷ್ಣುವಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಉಪನಿಷದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಸಾಧುವಲ್ಲ.

"ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಭಗವಂತನು ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು (ಕವಿಃ....ಯಾಥಾತಥ್ಯತೋಽರ್ಥಾನ್ ವ್ಯದಧಾತ್....)", "ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ (ವಿಶ್ವಂ ಸತ್ಯಂ)", "ಪ್ರಪಂಚವು ಆದ್ಯಂತ ಹೀನ (ಅನಾದ್ಯನಂತಂ ಜಗತ್)" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುವು. "ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾಯಾಮಾತ್ರವಾದುದು" ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಮಾಯೆ' ಎಂದರೆ 'ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆ.' ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಪಂಚವು ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಅನುವರ್ತಿಸುವುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. "ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ" ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದರ್ಥ. ಆದಕಾರಣ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವು ಪರಮಾರ್ಥವಾದುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೆಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ; ಉತ್ತಮ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣಕಾರಣ.

"ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನಂತ" ಎಂಬುದು ಸತ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ" ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ಗುಣ' ಎಂಬ ಪದವೂ 'ಗುಣಹೀನತೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಗುಣಗಳಿಂದ ರಹಿತ ಎಂದು ಯುಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥ, ಇದಕ್ಕಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದೇ ಭಾವ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಗುಣತತ್ತ್ವವು ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ ಕಾರಣ ಸತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲದಿರುವುದು ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಾಕ್ಯವು 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣನು' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣನು' ಎಂಬ ಉಪದೇಶವೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. "ಯಾವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೊ ....(ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ............) ಅವನಿಂದ ಈ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. "ಇವನ ಮಹಿಮೆಯು ಇಂತಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪುರುಷನಾದ ಇವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನು. (ಏತಾವಾನಸ್ಯ ಮಹಿಮಾ ಅತೋ ಜ್ಯಾಯಾಂಶ್ಚ ಪುರುಷಃ)" ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಉತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಪೂರ್ಣನು. (ಪೂರ್ಣಮೇವಾವಶಿಷ್ಯತೆ)" ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. "ಯಾವನು ನಮ್ಮ ತಂದೆಯೋ........

(ಯೋ ನಃ ಪಿತಾ............)'' ಎಂಬುದು ಈಶ್ವರನೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು
ಮತ್ತು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದಲೂ ವಿಚಿತ್ರಜಗತ್ತನ್ನು
ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಈಶ್ವರನು ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದಗಳಿ
ಗೆಲ್ಲಾ ಈಶ್ವರನ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಜೀವೇಶಭೇದವೂ,
ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವೂ, ಅರ್ಥವಾಗಿರುವುವು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಈಶ್ವರಮಯ
ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯ ದೃಢಪಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಆದರಸಹಿತವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟ
ಅಧಿಕಾರಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ನೇಹರೂಪವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು
ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರ. ಇದು ಲೌಕಿಕಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ
ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪ್ರಸನ್ನನಾಗುವನು. ಅವನ ಪ್ರಸಾದ
ದಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಸರ್ವಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವದ
ಜ್ಞಾನವಾದುದೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು "ಯಾವನನ್ನು
ಪರಮಾತ್ಮನು ಭಕ್ತನೆಂದು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನೋ ಅವನಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು
ಹೊಂದಲ್ಪಡುವನು. (ಯಮೇವೈಷ ವೃಣುತೆ ತೇನ ಲಭ್ಯಃ...........)" ಎಂಬೀ
ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು. (ಮುಂ ೩-೨-೩.)

೧೩ ಈ ಮೂರು ಆಚಾರ್ಯರ ಒಟ್ಟು ದೃಷ್ಟಿ

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು
ಈ ಮೂವರೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಂದವರು. ಈ ಮೂವರೂ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ
ಸಂಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದವರು. ಈ ಮೂವರ ಒಟ್ಟುದೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಮನಾಗಿರು
ವುದು. ಈ ಮೂವರೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಧಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರು. ಇವರು ಬ್ರಹ್ಮ
ನಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೂ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮನೇ
ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ.
ಈ ಮೂವರಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಧಾನ, ಜಗತ್ತು ಅಪ್ರಧಾನ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ತು
ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದರು. ಆದರೂ ಅವರಂತೆ ಜಗತ್ತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮನೇ
ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶರೀರವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿ
ಸಿದರು. ಅವರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಆತ್ಮಾ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ತು
ಪರತಂತ್ರವೆಂದರು. ಇವರಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಆತ್ಮಾ. ಈ ಮೂರು
ಆಚಾರ್ಯರೂ ಜ್ಞಾನಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ
ಸಾಧನವಾದುದು ವೇದ. ವೇದವಾದರೋ ಅಪೌರುಷೇಯ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ
ಬ್ರಹ್ಮಾಪರೋಕ್ಷವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ತೋರಿಸಿದರು. ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ
ಅಧಿಕಾರಿಯು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಈ ಮೂರು
ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಕ್ತನು ಆನಂದರೂಪ.

ಹೀಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ಮೂರು ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮ್ಯ ಕಂಡುಬಂದರೂ
ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಬ್ರಹ್ಮ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅವರವರ ಪರಿಭಾಷೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ,
ಭಾವಗಳು ಗಹನವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಭೇದಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುವು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪೇ
ಕ್ಷಿಸುವವರು ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

೧೪ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ವಿಮರ್ಶೆ

೧ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಉಪನಿಷದ್ವಿದ್ಯೆಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧುವಾದರೆ ಭಾರ
ತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಿರ್ಮೂಲವಾಗುವುದು. ಇಡೀ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವೇದ
ದಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ದರ್ಶನವೇ ತಳಹದಿ. ವೇದವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದರೆ ಯಾವ
ಅರ್ಥವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರು
ವುದು. ಇದು ವೇದಪರವಾದ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಒಟ್ಟಿ
ನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ
ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ
ದಲ್ಲಿನ ಅಪೂರ್ಣತೆಯೇ ಇರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಕಾಮಚಾರಿ. ಯಾವ ಅನುಮಾನ
ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವೋ ಅದೇ ಅದರ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಅಥವಾ
ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದಕ್ಕೂ ಸಾಧಕ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಹಂ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವ. ನಾವು
ಹೀಗೆ, ಹಾಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಾಯಃ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧ.
ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಪೌರುಷೇಯ
ವಾದ ಆಗಮವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಮೂಲಕವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದೂ
ಸದೋಷ. ತತ್ವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಅದು ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ
ಪ್ರಮಾಣಮಾತ್ರ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದು. ಶಬ್ದ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನು
ಮಾನುಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯಗಳಲ್ಲ. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೇ ವೇದವೆಂದು
ಹೆಸರು. ಅದು ದೋಷರಹಿತ. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದರೆ
ಪ್ರಮಾಣ. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯ ಆಸ್ತಿಕ
ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ವೇದವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಬೇರೆ. ಅವರಂತೆ ವೇದ
ವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾಲದ ಜನರ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ
ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿರುವ ಅವರು ವೇದಮಂತ್ರ
ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣಲಿ,
ಅದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಪ್ರತೀಚ್ಯರಂತೆಯೇ ಭಾರತೀಯರ
ಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನಂಗೀಕರಿಸದಿರುವ ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ವಾದಗಳು

ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದ್ದುವು. ಆದರೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು
ವೇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ನೂತನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಹೇಳುವ ಎಲ್ಲ
ಅಂಶಗಳೂ ವೇದದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೋ ವೇದದ
ಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರ
ಪರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಸುಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಯಿತು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾರತ
ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಬಾಹ್ಯವಾದ ಯಾವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಊರ್ಜಿತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ
ವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಉಪನಿಷದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸು
ವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ವೇದವಿಚಾರದಿಂದ ಸಾಧಿತವಾಗದ ಭಾವವನ್ನು ಮತ್ತಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ
ಹೇಳುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವೇದವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರಿಗೆ
ಅರಿವಾಗದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಯಾವ
ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲವೆಂದು
ಉಪಪತ್ತಿಸಹಿತ ಉಪಪಾದಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಇಡೀ
ಗ್ರಂಥವೇ ಈ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ
ಉಪಪಾದಕವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರತೀಚ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ
ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

೨ ಸರ್ವಥಾ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠರೇ ಉಪನಿಷದ್ವಿದ್ಯಾಪ್ರವರ್ತಕರು

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೊದಲು ಪ್ರವರ್ತಕರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಕ್ಷತ್ರಿಯರೇ ಎಂಬ
ಸಮಸ್ಯೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊಂದುವುದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ
ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದವನಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ವೇದದ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥ
ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದು ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ
ಪ್ರವರ್ತಕನಾದವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ ಆಗಿರುವನು. ಇಡೀ ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಪರ ಎಂದು
ಸಿದ್ಧವಾದಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂಬ ಪದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದದಿಂದ
ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ-
ಈ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಾಲಾಕಿಗಾರ್ಗ್ಯನು ತಿಳಿಯದೇ ಅಜಾತಶತ್ರುವನ್ನು
ಜ್ಞಾನೋಪದೇಶ ಮಾಡೆಂದು ಕೇಳಿರಬಹುದು. ಅಜಾತಶತ್ರುವಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ
ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಉಪದೇಶಕರ್ತೃಗಳೆಂಬ ವೇದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿ
ಬಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಾಣುವುದು. ಇದಾದರೂ ಒಂದು ಪಂಗಡವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿ
ಯುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರವಚನ ಹೊರತು
ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದವರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವೋಪದೇಶ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬು
ದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಚಯವಿದ್ದರೂ ಅನ್ಯಕಾರ್ಯಾಸಕ್ತರೇ ಹೇಳುವ ಮಾತು.

ಆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕರ್ಮಾಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದರೆಂಬ
ಊಹೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಪ್ರಚಾರ ಎಷ್ಟೇ ನಡೆಯಲಿ. ಜ್ಞಾನಿಗಳು
ದುರ್ಲಭ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರತೀಚ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈಹೊತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ (Science)
ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅವಧಿಯಿಲ್ಲದ ಉತ್ತೇಜನವಿದೆ. ಆದರೂ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರು ಸಿದ್ಧಾಂತ
ಮಾಡಿದುದನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಶಾಸ್ತ್ರ
ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ತಡೆದು
ಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಕಮ್ಮಿ. ಇದರ ಗತಿಯೇ ಹೀಗಿರಲು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳ
ಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ವೇದದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಆಗಲೂ
ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಪ್ರವರ್ತಕರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಮೆಯಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾತೃಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಬಹಳವಾಗಿ
ಇರಬಹುದು. ಎಲ್ಲರೂ ಎಲ್ಲವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಮತ್ತು ಉಪದೇಶಿಸಲು ಅರ್ಹರು
ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ ಬಾಲಾಕಿಯ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದು ಅವನು ಅಜಾತ
ಶತ್ರುವಿನ ಬಳಿ ಹೋಗಿರಬಹುದು. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ
ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಜಾತಶತ್ರುವಿನ ಉಪಪಾದನೆ. ಧರ್ಮಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನರಿತು
ರಾಜ್ಯವಾಳುವುದರಲ್ಲಿ ವೇದಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ದಕ್ಷರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಈ ಪ್ರಸಂಗ
ದಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಅಂಶ. ಈ ಧರ್ಮಸೂಕ್ಷ್ಮವು ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ
ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

೩ 'ಉಪನಿಷತ್' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

ಉಪನಿಷತ್ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು
ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸೋಣ. ಮನಶ್ಶಾಂತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ
ಉಪನಿಷತ್ತೇ ಉಪನಿಷತ್ಪದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಕೇನೋಪನಿಷ
ತ್ತನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ
ಗುರುವಿನಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪೂರ್ತಿ ಉಪದೇಶವಾಗುವುದು. ಆಮೇಲೆ ಶಿಷ್ಯನು
'ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಹೇಳಿರಿ' ಎಂದು ಗುರುಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗುರುಗಳು 'ನಿನಗೆ
ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವ
ಮೂಲಕ ಅದುವರೆಗೆ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದ ಮೂರು ಭಾವ
ಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ೧ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ
ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯ ೨ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ವಿದ್ಯೆಯ
ಅವಸ್ಥಾನಕಾರಣ ಮತ್ತು ೩ ಉಪನಿಷದ್ವಿದ್ಯೆಯ ಸಾಧನ ಎಂದು ಈ ಮೂರು ಭಾವ
ಗಳು. ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿ ಸರ್ವರಿಂದಲೂ
ಭಜನೀಯನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಇಡೀ ಉಪನಿಷತ್ತು ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿ
ರುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ವಿದ್ಯೆಯ ಅವಸ್ಥಾನಕಾರಣವೆಂದರೆ
ತಪಸ್, ದಮ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ. ತಪಸ್ಸೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಪರ್ಯಾಲೋಚನ. ದಮ ಎಂದರೆ

ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ. ಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮೋಚಿತ ಕ್ರಿಯಾ. ಉಪನಿಷದ್ವಿದ್ಯೆಯ ಸಾಧನವೆಂದರೆ ಆ ವಿದ್ಯೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಾನಗಳು. ಇವು ಋಗಾದಿ ವೇದಗಳು, ಅವಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಎಂದರೆ ವೇದದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸ್ಮೃತಿಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಶಿಕ್ಷಾ, ಕಲ್ಪ, ವ್ಯಾಕರಣ, ನಿರುಕ್ತ, ಛಂದಸ್ ಮತ್ತು ಜ್ಯೋತಿಷವೆಂಬ ಷಡಂಗಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿನ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಉಪನಿಷದರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಡುವ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ. ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರು ಭಾವಗಳೂ ಸೇರಿ ಉಪನಿಷತ್ಪದದ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪಸಂಹಾರವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಯಾವ ನ್ಯಾಯವು ಅನ್ವಯಿಸುವುದೋ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಅದೇ ನ್ಯಾಯ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ಪದದ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಊಹಾಪೋಹಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

೪ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ನಿರ್ದೋಷವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಉಪನಿಷತ್ ಎಂದರೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ಪುಟ್ಟ ವಾಕ್ಯಗಳೆಂದೂ ಅನಂತರ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಸೇರಿ ಒಟ್ಟು ಗ್ರಂಥ ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವ್ಯವಹೃತವಾಯಿತೆಂದೂ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವಾದ. ಇದೂ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ವಾದವು ಮೊದಲು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅಥವಾ ನಂಬಿ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಒದಗಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಉಪನಿಷದ್ದ್ರಷ್ಟೃಗಳು ತಿಳಿದರು ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು. ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಥಿಯಾಲಜಿ (Theology) ಮತ್ತು ಫಿಲಾಸಫಿ (Philosophy) ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳ ಅರ್ಥವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. 'ಥಿಯಾಲಜಿ' ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಒಂದು ಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಆ ಭಾವವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವುದು. 'ಫಿಲಾಸಫಿ' ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಚಿಂತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವ ರೀತಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಅಪರಾಧ. ಎರಡನೆಯದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ಗೌರವ. ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳು. ಅದಿಲ್ಲದಿರಲು ಅದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಾಭಾಸ.

ವೇದದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ವಿಷಯಕಲ್ಪನೆ, ಅನಂತರ ಅದು ಸರಿ ಎನ್ನಲು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳೋಣ ಎಂಬ ಪ್ರತೀಚ್ಯವಾದವು ಇಡೀ ವೈದಿಕಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಥಿಯಾಲಜಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ವೇದವಾದರೋ ಜ್ಞಾನವೇ ಶರೀರವಾಗಿ ಉಳ್ಳದು.

ಈ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತಗಳ ಸಹಿತವಾದ ಇಡೀ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಚಾರ. ಹೀಗಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪದ್ಧತಿಗೂ ಬಹಳವಾದ ಅಂತರವಿರುವುದು.

"ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರಮಾಣಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದುವು. "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ವಿಧವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುದು. ಒಂದೊಂದು ಜಾತೀಯವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ತದ್ವನಂ" ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವುದು. ಇದು ಇಡೀ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿಚಾರಾನಂತರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅನಂತರ ಅದರ ಉಪಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಪ್ರಭೇದ ಮಾತ್ರ. ಇದು ಸಪರಿಕರವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಬಂದುದಲ್ಲ; ಅದು ಥಿಯಾಲಜಿಯಲ್ಲ; ಅದು ಕೇವಲ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ; ಅದು ಫಿಲಾಸಫಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವೇದದ ಈ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೊಂದೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ವೈದಿಕನ್ಯಾಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯ.

೫ ಉಪನಿಷತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಾತ್ಮಕ

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಅವ್ಯಕ್ತ. ಪ್ರತೀಚ್ಯರು 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅನೇಕ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇದಾಂತ, ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಮತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವು' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದೂ ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾಗಿರುವುದು. "ಸರ್ವೇ ವೇದಾ ಯತ್ಪದಮಾಮನಂತಿ" (ಎಲ್ಲ ವೇದವೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುವು) ಎಂದು ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು ನಿಖಿಲವೇದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮೂಲನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕಾದುದು ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ನಿಯಮ. ಇಡೀ ವೇದ ಅಪೌರುಷೇಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಡೀ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವೇದದಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ತರತಮಭಾವವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ನಿಯಮ ಒಂದು ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

ಇದೇ ನಿಯಮವನ್ನು ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಂದು ಸರ್ವವೇದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವುದು.

೬ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯೇ ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ

i ವಿಷಯಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವಿಲ್ಲ

ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ವಿಷಯಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಇದು ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಡೀ ವೇದ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದ ವೇದಭೇದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ವೇದಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ವಿಷಯ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯಾಂತರವಿಲ್ಲ. ಇದು ಋಗ್ವೇದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನಧಿಕರಿಸಿ ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ವಿವಿಧ ವೇದಾಂತಗಳು ಇದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವುವು. ಪ್ರತೀಚ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ವಿಷಯಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಭಾಷಾಭೇದ, ಕಾಲಭೇದ ಮತ್ತು ಉಪಯೋಗಭೇದ ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅನೇಕ ಭಾವಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದುವು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಸಲ್ಲಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಒಂದರ್ಥವೆಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೂಲನಿಯಮಕ್ಕೂ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಯಮವು ಕೇವಲ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬಂದ ನಿಯಮವಲ್ಲ. ಇದು ಇಡೀ ವೇದದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಿಯಮ. ಪದವರ್ಣಸ್ವರಾತ್ಮಕವಾದ ಸರ್ವವೇದವೂ ಒಂದೇವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ, ಸರ್ವ ನಾಮಗಳೂ ಒಂದೇ ದೇವರ ಹೆಸರುಗಳೆಂದೂ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಭೇದಕಲ್ಪನೆಯು ಅಯುಕ್ತ.

ii ಭಾಷಾಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವಿಲ್ಲ

ಭಾಷಾಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಋಗ್ವೇದದ ಭಾಷೆಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಭಾಷೆಗೂ ಭೇದ ತೋರುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೂ ಇದು ವೇದಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಇದೇ ವೇದ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ವೇದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕಸಂಸ್ಕೃತದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಪಾಣಿನಿಸೂತ್ರವು "ಛಂದಸಿ ಬಹುಲಂ" (ವೇದದಲ್ಲಿ ಪಾಣಿನಿಯಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ ಭಾಷಾನಿಯಮವು ಬಹುವಾಗಿ ಲೋಪಹೊಂದುವುದು) ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನಹೊಂದದ ವೇದಪದವಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಪದಗಳಿಗೆ ಈ ನಿಯಮ

ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದು ವೇದಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿರುವ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ವೇದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಾದರೋ ನಿಯಮವಾಗಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿರುವುದು. ಇದು ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬುದು ಸುಸ್ಥಿರವಾಯಿತು.

ವೇದಕ್ಕೆ ವೇದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದಮೇಲೆ ಋಗ್ವೇದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಋಗ್ವೇದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಹೀಗೆ ವೇದವೆಲ್ಲ ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ಆದ ಮೇಲೆ ಭಾಷಾಭೇದವು ಅಕಿಂಚಿತ್ಕರ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಭಾಷಾಭೇದ ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಪುಷ್ಟಿರಹಿತವಾಗುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ವೇದವು ಭಾಷೆಯ ಎಲ್ಲ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವು ಎಂದು ವೇದ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಹೀಗೆ ಭಾಷಾಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

iii ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವಿಲ್ಲ

ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದ. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ವಿಚಾರವು ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ವೇದಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದೆಂದು ಈ ವಾದದ ಭಾವ. ಇದೂ ವಿಚಾರ್ಯ. ಈ ನ್ಯಾಯವು ಲೌಕಿಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಅಪೌರುಷೇಯ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುವುದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಪರವಾದ ವೇದವು ನಾನಾ ಮುಖವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಸಹಜ. ವಿಚಾರ ಪೂರ್ಣತೆಯು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ನಾನಾ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಸ್ವಭಾವ. ಆದರೆ ಆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಲು ಆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವವರು ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಮಾಡುವವನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿರೋಧ ತೋರಿದರೆ ಸಾಕು. ವಿರೋಧಿಯಾದ ಅದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು. ಲೌಕಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಅರಿತರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಭಂಧಿಸಿದ ವಾದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವೇದಭಾಗವು ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಟ್ಟರೆ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರವು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳೂ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿರುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ

ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವವರು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಚಾರ್ವಾಕ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮೊದಲಾದ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸದಿರಲು ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ನಿಮ್ಮ ವಿಷಯವನ್ನು ನೀವು ಹೇಳಿ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯ ವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಲ್ಲ. ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮೇಯ ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮುದಾಯವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ವಿಚಾರವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೂ ಅರ್ಹವಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವಿರೋಧಿಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಪಕ್ಷವನ್ನು ಶಾಸನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಯಿತು. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು; ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿವೇಕವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜ್ಞವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ವೇದದ ಪೂರ್ಣತೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕಾಲಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ವೇದಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

iv ಉಪಯೋಗಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವಿಲ್ಲ

ಇದೇ ವಿಚಾರದಿಂದ ವೇದವು ನಾನಾತರಹ ಜನರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಉಪಯೋಗದ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಜನಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಒಂದೇ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಮಾತುಗಳು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ವಸ್ತು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥ. ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಿಗಳಿಗೆ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಬಂದ ದೇವತೆಗಳ, ಆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಯಜ್ಞಮೂಲಕ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ, ಆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮತ್ತು ಆ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಆ ಯಜ್ಞವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುಗಳಿರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಜ್ಞಾನ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಸಂಗವಿರಬಾರದು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ವಿಚಾರ್ಯವಾದ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಕರ್ತೃ; ದೇವತೆಗಳಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು; ದೇವತೆಗಳು ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಕೊಡಲು ಅನರ್ಹರು;

ಯಜ್ಞಗಳೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಲ್ಲ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದರೆ ಯಜ್ಞಾದಿಪರವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೂ ಇದು ಇಡೀ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಡೀ ವೇದ ಒಂದೇ ವಿಷಯವುಳ್ಳುದಾಗಬೇಕು. ಈ ಒಂದೇ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು; ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದುದಲ್ಲ. ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದುದು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾದ ನ್ಯಾಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಜ್ಞಪರವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ವೇದ ಒಂದು ವಿಷಯವುಳ್ಳ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾದಮೇಲೆ ಆಯಾ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳ ಆಯಾ ಜನರಿಗೋಸ್ಕರ ಆಯಾ ವೇದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದುದು. ಅದು ವಿಚಾರದಿಂದ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಅದು ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಭಂಜಕ, ಸಾಧಕವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ವೇದಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದ ಎಂದರೆ ವಿನಾಕರಿಸಿದ ಕರ್ಮ ಭಾರತೀಯ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಯಾವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಕರ್ಮಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವವರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಜ್ಞಾನಪರರಾದವರು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅಯುಕ್ತವೆಂದು ತಿಳಿದು ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಡೀ ವೇದದ ವಿಷಯ ಒಂದು.

೭ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಧಾನತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

i ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ದತ್ತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರು

ಸ್ಪಿರಿಚುಯಲಿಸ್ಟಿಕ್ ಮೋನಿಸಂ (Spiritualistic Monism) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧುವಾದುದು. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾ ವಾದಗಳಿರುವುವು ಎಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಈ ಮಾತು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಬಾಲಕರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾದುದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬಾಲಭಾಷೆ ಸದೃಶವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವು ಸರ್ವಥಾ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವರ್ತಕವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವೈರಾಗ್ಯವುಳ್ಳವರು. ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಇವರ ವೈರಾಗ್ಯ ಕೇವಲ ವಸ್ತುಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಮಾತ್ರ ಅವರ ವೈರಾಗ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರ ವೈರಾಗ್ಯ ಜ್ಞಾನ

ಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾ
ಹತಿ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ತರವಾದುದೆಂದು
ಆಪಾತತಃ ತೋರಲಿ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವ ವೈರಾಗ್ಯ ಅವರದು.
ಅವರು ವೇದದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ್ದರೆ ಆವರು ವೇದ
ವನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಗೌರವಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಮುಂತಾದ ದೋಷವನ್ನು ನೋಡಿ
ಅವರು ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ಆಗಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದರು. ಬೌದ್ಧಾಗಮವನ್ನು ಉದಾ
ಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಸುಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ಅಹಿಂಸಾ, ಶಾಂತಿ
ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಬೋಧಿಸಿದನು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿ
ಷ್ಠಾಪಕವಾದ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದನ್ನು ಆತನು ನಿರಾಕರಿಸಿದನು. ವೇದೋಪದೇಶಕ್ಕೆ
ಗೌರವ ಕೊಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಿದನು. ತಾನು ಶೂನ್ಯತತ್ತ್ವವನ್ನುಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀ
ಕರಿಸಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. ಅದನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಆ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ
ಗೌರವ ಕೊಡಬೇಕೆಂದನು. ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವಾದ ಮೇಲೆ ಅಹಿಂಸಾ ಮುಂತಾದುವು
ಗಳಿಂದ ಕೃತ್ಯವೇನೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅಹಿಂಸಾ ಮುಂತಾದ
ಕಷ್ಟತರ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನಾಶ ರೂಪವಾದ ಶೂನ್ಯಭಾವವನ್ನೇಕೆ ಹೊಂದಬೇಕು
ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ನನ್ನ ಉಪದೇಶ
ದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿದನು.
ಈ ರೀತಿಯ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬುದ್ಧನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿ
ಶೀಲಿಸಿ, ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು, ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಾದ
ಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳ ವೇದವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅದರ
ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದು, ಪರತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು
ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಅದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದರು. ಇದು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಲ್ಲಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ
ವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗುವುದು.

ii ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ನಾನಾ ವಾದಗಳು ಒಂದು ಪ್ರಧಾನವಾದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ

ಹೀಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸರ್ವಾವಿರುದ್ಧವಾದ
ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅವಕಾಶ. ಈ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಿರಿಚುಯಲಿಸ್ಟಿಕ್ ಮೋನಿಸಂ, ಚೈತನ್ಯಾ
ದ್ವೈತವಾದ, ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವವಾದ ಅಥವಾ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಮೂಲಕತ್ವವಾದ ಎಂದು
ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ
ನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ನಾವೇ ಪ್ರಪಂಚ. ತಿಳಿಯ
ಬೇಕಾದ ಅವನಿಗೂ ನಮಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ
ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸ

ಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣನೆಂದೂ (Cosmogo
nism), ಈ ನಿಮಿತ್ತ ನಮಗೆ ಪೂಜ್ಯನೆಂದೂ(Theism)ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ
ಸಂದರ್ಭವೊದಗಿ ನಮ್ಮಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕನೋ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವ
ಭಾವನೆಯೂ (Deism), ಅವನು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದುದರಿಂದ ಅವನೇ
ಪ್ರಪಂಚ (Cosmism) ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ, ಈ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಅವನ ಶರೀರ
ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚಸಮ ಅವನು (Pantheism) ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ, ಸರ್ವ
ಪ್ರಪಂಚ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಅವನೇ ಸತ್ಯ, ಅವನನ್ನು ಉಳಿದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ
(acosmism)ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ
ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣ
ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಸರ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮ
ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವವಾದದ
ನಾನಾ ರೂಪಗಳು. ಡಾಯಿಸನ್ನನೂ ಈ ವಾದಗಳು ಆಪಾತತಃ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುವು
ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿ
ಯಿಂದಲೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಾ
ಮಾಣ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೊಂದೇ ಋಗ್ವೇದ
ವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪಪಾದಿತವಾದ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ (Vedic
Monism) ಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದುದು. ಈ ಅರ್ಥಕ್ರಮ ಒಂದೇ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ
ಸಮರ್ಥಕವಾದುದು. ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ
ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಿಭಿನ್ನರೀತಿಯನ್ನನುಸರಿಸುವುವು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳ
ವರು ಇವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಭಾರತೀಯ
ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ.

iii ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಾಗುವನೆಂಬ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವಾದ ಅಯುಕ್ತ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಕೋಶಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವನಾದನೆಂದು ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಭಾವಿಸುವುದು
ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಖಂಡತ್ವ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣತ್ವ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಒಂದು
ಕೋಶಸಂಬಂಧವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಅಲ್ಪನಾದ ಜೀವ
ನಾಗುವುದೆಂದರೆ ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಾಗುವುದಾದರೆ
ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ
ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಪಜೀವನು ತನ್ನ ಅಲ್ಪತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ
ಅವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ, ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ, ಸರ್ವಾಶ್ರಯ, ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ, ಅಖಂಡ,
ಪೂರ್ಣ, ಪರಮೇಶ್ವರ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಅಂದುಕೊಂಡ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಪುರು
ಷಾರ್ಥವೇನು ? ಅಭೇದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಅಭೇದವನ್ನು
ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅವರ ಗಹನವಾದ

ಪರಿಭಾಷೆಯ ಜ್ಞಾನ ಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಶರೀರಾವಯಗಳೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೋಶಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಕೋಶಗಳ ಭಾವವೇ ಬೇರೆ. ಆ ಕೋಶಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವದರ ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವುವು. ಜಾಗ್ರತ್ ಮೊದಲಾದ ಜೀವನ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವು, ಸಪ್ರಪಂಚ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅಖಂಡ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಸಪ್ರಪಂಚವು ಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಆ ಭಾವದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯೇ ಈ ಅಪೂರ್ಣತೆ. ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಪಾದಕವಲ್ಲ. ಈ ಭಾವಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಅಧ್ಯಯನ ದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು. ಗ್ರಂಥಸಂಕ್ಷೇಪಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ದಿಗ್ದರ್ಶನ ವಿರುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೪.

ಭಗವದ್ಗೀತೆ

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳೆವಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾ ರೂಪವಾದ ಪೌರುಷೇಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ವೇದವ್ಯಾಸರೇ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ೧೮ ಪರ್ವಗಳುಳ್ಳ ಮಹಾಭಾರತವು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದುದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವ ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಭಾರತವೆಂಬ ಪಾರಿಜಾತದಲ್ಲಿ ಮಧುಭೂತವೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾರಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಯೇ ಭಾರತ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಾದ ವೇದಾಂತಾಚಾರ್ಯರೂ ಆಧುನಿಕರಾದ ಪರಿಣತರೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುವರು. ಇವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ.

I ಅಧುನಿಕರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೀತಿ

ಭವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮುಂತಾದುದು

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತವೆಂಬ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವುದು. ಇದು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮತಾಚಾರವನ್ನೂ

ಮನುಷ್ಯನ ನಡೆನುಡಿಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯ ಗಳಿರುವುವು. ಇದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಭಗವಂತನಿಂದ ಉಪದೇಶಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದೆಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಉಪದೇಶದ ಸಂದರ್ಭವು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು.

ಕೌರವರು ಪಾಂಡವರು ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರ ಮಕ್ಕಳು. ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಹಸ್ತಿನಾಪುರವೇ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ರಾಜ್ಯವು ಸೇರಿದ್ದಿತು. ಆದರೂ ಕೌರವರೇ ರಾಜ್ಯ ವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸಿ ಪಾಂಡವರಿಗೆ ರಾಜ್ಯಸೌಖ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಪಾಂಡವರೂ ಬಲಿಷ್ಠರು. ದಾಯಭಾಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿವಾದಗಳು ನಡೆದು ಕಡೆಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿಯೇ ಪಾಂಡವರು ತಮಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಿತು. ಈ ಶತ್ರುರಾಜರು ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕಲೆತರು. ಪರಾಕ್ರಮಿಯಾದ ಅರ್ಜುನನು ಪಾಂಡವರಲ್ಲೊಬ್ಬನು. ಈತನು ಕೌರವರ ಸಹ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗುರು, ತಂದೆ, ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ವಾವೆಗಳುಳ್ಳ ಜನರನ್ನು ಸಂಹರಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭವೊದಗಿ, ಅದರಿಂದ ಕಷ್ಟಪರಂಪರೆಗಳು ಸಂಭವಿಸುವು ವೆಂದು ಚಿಂತಾಕ್ರಾಂತನಾದನು. ಕೃಷ್ಣನು ಈತನ ಸಾರಥಿ. ಈತನು ಸಾಕ್ಷಾದ್ಭಗವಂತ ನೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈತನು ಅರ್ಜುನನ್ನು ಕುರಿತು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ಅವನಿಗೆ ದುಷ್ಟನಿಗ್ರಹ ಶಿಷ್ಟಪರಿಪಾಲನೆಗೋಸ್ಕರ ಮಾಡುವ ಯುದ್ಧವು ಧರ್ಮಯುದ್ಧವೆಂದೂ ಅಂತಹ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಮಾಡದಿರುವುದೇ ಪಾಪಕಾರಣವೆಂದೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವನ್ನೂ, ಜೀವನು ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂಬುದನ್ನೂ, ಸರ್ವಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಭಗವದ್ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೂ, ಬೋಧಿಸಿರುವನು. ಈ ಉಪದೇಶವೇ "ಗೀತೆ". ಇದು ಭಗವಂತನ ಉಪದೇಶವಾದ ಕಾರಣ ಇದಕ್ಕೆ " ಭಗವದ್ಗೀತೆ " ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಮಹಾಭಾರತವು ವ್ಯಾಸರಿಂದ ರಚಿತವಾದು ದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಗೀತೆಗೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದ ಲಾದವರು ಗೌರವಿಸಿರುವರು. ಗೀತೆಯು ಸುಮಾರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ರಚಿತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿತವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುವೊ ಅದೇ ಶಬ್ದಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಗೀತೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಶೈಲಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮಿಕ್ಕ ವೇದಗಳ ವಿಷಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟಿರುವುವೋ ಗೀತೆಯೂ ಅದೇ ದೃಷ್ಟಿ ಯನ್ನೇ ತೋರಿಸುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಯಜ್ಞಾದಿಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುವು.

ಗೀತೆಯೂ ಜ್ಞಾನರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆದರವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗೀತೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದುದು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ. ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ಮತಾಚಾರ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪದೇಶವೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪದೇಶವೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪದೇಶವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನನುಕರಿಸಿರುವುದು. ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪದೇಶವು ಪುರಾತನ ವೇದಕಾಲದ ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವಾದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಇರುವುದು. ಹೀಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾದ ಉಪದೇಶವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

i ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಗೀತೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣನೆಂದೂ, ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಪುನಃ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನವಾಗುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಈ ಉಪದೇಶಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನು ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನು ಆಗಿರುವನೆಂಬ ಭಾವವಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಮಾತ್ರನೆಂಬ ಭಾವವಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಕಾರವುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಕೆಲವೆಡೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವನು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಅಧಿಕನು ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಅವನು ಆಕಾರವುಳ್ಳವನೆಂದೂ, ವಿಶ್ವರೂಪನೆಂದೂ, ಸರ್ವವನ್ನೂ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪುರುಷನೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವುದು.

ii ಮತಾಚಾರ

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮತಾಚಾರವು ಕೃಷ್ಣನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಗೀತೆಗೂ ಇರುವ ಸಾಂಗತ್ಯವು ಕೃಷ್ಣನು ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಮತವು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರು ಒಬ್ಬನೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಕೃಷ್ಣನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರಿಗೆ ಭಗವಂತನೆಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದಿತು. ಇದು ಗೀತೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವ ಅಂಶ. ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂದೆಯೇ ವೇದಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದ ವಿಷ್ಣುವೆಂಬ ದೇವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಎಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದನು. ಆದಕಾರಣ ಭಗವಂತನೆಂಬುದು ಈತನ ನಾಮಾಂತರವಾಯಿತು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನೇ ವಿಷ್ಣುವೆಂದೆಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಭಗವಂತನೆಂದು ವ್ಯವಹೃತನಾದನು. ಈತನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಮತವು ಕೆಳಗೆ ಕಂಡ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು:–'ದೇವರು ಆಕಾರವುಳ್ಳವನು. ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಈತನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದು. ದೇವರು ಜಗದತೀತನು. ಜಗತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಅಧೀನವಾದುದು. ದೇವರೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂರಕ್ಷಕನು. ಪುರುಷರು ಅಥವಾ ಜೀವರು ಅನಾದಿನಿತ್ಯರು. ಇವರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವಿಕಾರವುಳ್ಳವರಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಸಂಭವಿಸಿದ ಪ್ರಕೃತಿಸಂಬಂಧವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಒದಗಿರುವುದು. ಅವರು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಮಾಡಿದರೆ ಆತನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಬಂಧವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಹೊಂದುವರು' ಎಂದು.

iii ಗೀತೆಯ ಜನಾನುರಾಗ ಪಾತ್ರತೆ

ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮತಾಚಾರಗಳೆರಡೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರಾದ ಪಂಡಿತರನ್ನೂ ಮತಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳ ಭಕ್ತರನ್ನೂ ಸಮವಾಗಿ ಸಂತೋಷಪಡಿಸುವುದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆರಡು ಉಪದೇಶಗಳೂ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಆದರೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದಗಳಿದ್ದೇ ಇರುವುವು. ಗೀತೆಗೆ ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಗಳೇರ್ಪಡಲು ಇದೂ ಕಾರಣ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಗೀತೆಗೆ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದುದು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು.

iv ನಡೆನುಡಿಗಳ ವಿಚಾರ

ಹಿಂದೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಮತಾಚಾರವೆಂಬ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆನುಡಿಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆನುಡಿಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯಮಾರ್ಗವು ಬೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ವೈರಾಗ್ಯಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಗೀತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ವೈರಾಗ್ಯವೆಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ **'ಕರ್ಮಯೋಗ'** ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನನುಸರಿಸಿರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಗೀತೆಯು ತಾನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವ ಮತಾಚಾರಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಜೀವರು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಭಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನುಪದೇಶಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ **' ಭಕ್ತಿಯೋಗ '** ವೆಂದು ಹೆಸರು.

೧ ಕರ್ಮಯೋಗ

ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆ. ' ಕರ್ಮಯೋಗ ' ವೆಂದರೆ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಉಪಾಯವೆಂದರ್ಥ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ವೈರಾಗ್ಯ. ಈ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ :—'ಪುರುಷನು

ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸಬಾರದು. ಕರ್ಮಮಾಡುವುದು ತನ್ನ ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವುದೆಂಬುದೇ ಒಂದು ಕರ್ಮವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಸೋಮಾರಿಯಾಗದೆ ಸ್ವವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸು ವುದೇ ಅವನ ಧರ್ಮ. ಆಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಮವು ಪ್ರಾಣಿಹಿತವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಾಗಿರ ಬೇಕು. ಕರ್ಮಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಫಲೋದ್ದೇಶವಿರಬಾರದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕರ್ಮಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಪಂಚಹಿತಕ್ಕೋ ಸ್ಕರ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ "ಕರ್ಮಯೋಗ" ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನ ದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು' ಎಂದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮಮಯವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೇ ಮೂಲಕಾರಣ ವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇಳಿದವರಿಗೆ ಪುರುಷನ ಜೀವನವೆಲ್ಲವೂ ಮೊದಲೇ ಕರ್ಮದಿಂದ ನಿಯಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಜೀವನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ವನ್ನು ಕೊಡಲು ಪುರುಷನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೂ ಅವನ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ.

ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿರುವುದು. ಅದು ಕರ್ಮ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಒಂದು ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಮರಗೆಲಸ ಮಾಡುವ ಬಡಗಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಬಡಗಿಯು ಮರಗೆಲಸಮಾಡುವನು. ಇದೇ ಒಂದು ಕರ್ಮ. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವಾಗಿ ಕೂಲಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವನು. ಅವನ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ನಿಶಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದು ಅವನ ಕರ್ಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಫಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವವನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಪಂಚದ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಈ ಫಲದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಪುಣ್ಯಕರ್ಮ ವನ್ನಾಚರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದು ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಫಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸಿದವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗ ಬಹುದಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಫಲದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವು ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಪುರುಷನು ತಾನು ಪುನಃ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಬಾರದೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಅಭ್ಯಾಸದ

ಬಲದಿಂದ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವನು. ಅವನು ವಿವೇಕಿಯಾದರೆ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಡುವುದು, ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಬಲಪಡಿಸುವುದು, ಆ ಅಭ್ಯಾಸವು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖ ವಾಗಲು ಅವಕಾಶಕೊಡದಿರುವುದು, ಮುಂತಾದ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಪಾಪಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವು ತನಗಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವುದು. ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಸತ್ಕರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೆ ತರಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಆ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಯೋ ಜನವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತರದೆ ಸ್ವಂತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಹಿತವೇ ತನ್ನ ಹಿತವೆಂದೆಣಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಅವನು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಂಬಿರುವುದಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಅವನ ಸದ್ಗುಣವು ಮತ್ತು ಸಾಧುವಾದ ನಡತೆಯು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುವುವು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮನುಷ್ಯನು ದಾರಿತಪ್ಪಿ ನಡೆಯಬಹುದು. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಉದ್ದೇಶವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದರೆ ತಾನು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿದ್ದೆಂಬುದು ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಾದ ಸತ್ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಕರ್ಮಫಲಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಫಲ ವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದು. ವಿವೇಕಿ ಯಾದವನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತನಗಿರುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ, ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆಚರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀನವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನು ವ್ಯಸನಪಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನಗೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಹೀನಸ್ಥಿತಿಯು ಪೂರ್ವಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದಲು ತಕ್ಕ ಮನೋಧರ್ಮ, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಆಚರಣೆ ಇವುಗಳನ್ನುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕು. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಕರ್ಮಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲದ ವಿಚಾರವು ಮನುಷ್ಯನ ತತ್ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವನ ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವುದು.

೨ ಭಕ್ತಿಯೋಗ

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಮತಾಚಾರಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ 'ಭಕ್ತಿಯೋಗವು' ಅದ ರಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸ್ನೇಹ. ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆಂದರೆ ಸ್ನೇಹ

ವೆಂಬ ಉಪಾಯ. ಈ ಯೋಗವು ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಶಕ್ತನು ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಶರಣಾಗತರಾದವರಿಗೆ ಅವನ ಅನುಗ್ರಹ ದೊರೆಯುವುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಮನುಷ್ಯನು ದಯಾಸಾಗರನಾದ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹ ಪಡೆಯಲು ಅವನಿಗೆ ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಶರಣಾಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಸ್ನೇಹವು ಅವನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ ಮಾಡುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಈ ಸ್ನೇಹಕ್ಕೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹಿತ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಯೋಜನವಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಭಕ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಮಾಡ ಲ್ಪಡಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವು ಅಧಿಕಾರ ವುಳ್ಳ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವಾದರೋ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸುವುದು ಬಹು ಸುಲಭವಾದುದು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮಾಡಿದವನು ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಂತೆ ಸಂಸಾರಬಂಧದಿಂದ ಮೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸೇರುವನು.

II ಗೀತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ವೇದದಂತೆ ಗೀತೆಯೂ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲುದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವು ದೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರು ವೇದಸಮ್ಮತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಗೀತೆಯಿಂದುಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿದಿ ರುವರು. ಆದರೂ ವಿಭಿನ್ನ ಆಚಾರ್ಯರು ಗೀತಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಈ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಮುಖರು. ಗೀತೆಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಏಕ ವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೇ ಇವರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುರಿ.

೧. ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಇರುವರು.

ಭಗವಂತನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಅದರ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೋಸ್ಕರ ಮರೀಚಿ ಮೊದಲಾದ ಋಷಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ವೇದೋಕ್ತವಾದ 'ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮ' ವೆಂಬ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಅನಂತರ ಸನಕ ಸನಂದನ ಮೊದ ಲಾದ ಋಷಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅವರಿಗೆ 'ನಿವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮ' ವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೈರಾಗ್ಯ

ಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಈ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳೂ ವೇದಸಮ್ಮತವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಪ್ರಪಂಚಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುವುಗಳು. ಧರ್ಮವು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಐಹಿಕಸುಖ ವನ್ನೂ ಪರಲೋಕದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೊದಲಾದ ಚತುರ್ವರ್ಣದವರು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಚರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಆಶ್ರಮವಂತರು ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವ ಜನರಿಗೆ ವಿಷಯಕಾಮನೆಯು ಹೆಚ್ಚಿ, ಅದರಿಂದ ಅಧರ್ಮವು ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದು, ಧರ್ಮವು ನಾಶಹೊಂದುತ್ತಿರಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡು ವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಆದಿಕರ್ತೃವಾದ ನಾರಾಯಣ ನೆಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳ ವಿಷ್ಣುವು ವಸುದೇವನಿಂದ ದೇವಕಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅವತರಿಸಿದನು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯರಕ್ಷಣೆಯೇ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಯೇ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ರಕ್ಷಣೆ. ಇದೇ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ.

ಭಗವಂತನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಗುಣಪೂರ್ಣನು. ಆದಕಾರಣ ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೇನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹಿತಕ್ಕೋ ಸ್ಕರ ವೈದಿಕವಾದ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಶೋಕದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದನು. ಇದೇ ಉಪದೇಶವನ್ನೇ ಸರ್ವಜ್ಞರಾದ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಗೀತೆ ಯೆಂಬ ಏಳುನೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವರು.

ಈ ಗೀತೋಪದೇಶವು ಸಮಸ್ತ ವೇದಾರ್ಥದ ಸಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು. ಆದಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಷ್ಟವಾಗಿರು ವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಜನಗಳು ಗೀತೆಯು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿರುವರು.

ಗೀತೋಪದೇಶಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಫಲ. ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದುಂಟಾಗುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ನನ್ನನ್ನೇ ಶರಣುಹೊಂದು (ಸರ್ವಧರ್ಮಾನ್ ಪರಿತ್ಯಜ್ಯ ಮಾಮೇಕಂ ಶರಣಂ ವ್ರಜ)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಐಹಿಕ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮವು ಫಲೋದ್ದೇಶರಹಿತವಾಗಿ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು; ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರವೂ, ಜ್ಞಾನವೂ, ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಸೂ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನರ್ಪಣೆಮಾಡಿ. (ಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಾಧಾಯ ಕರ್ಮಾಣಿ)", "ಯೋಗಿಗಳು ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಫಲಾಭಿಸಂಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾಡುವರು (ಯೋಗಿನಃ ಕರ್ಮ ಕುರ್ವಂತಿ ಸಂಗಂ ತ್ಯಕ್ತ್ವಾऽತ್ಮ ಶುದ್ಧಯೆ.)" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮವು ಪರಮ

ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧನವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಜ್ಞಾನವೈರಾಗ್ಯಗಳು ಸ್ವಯಂ ಶ್ರೇಯೋರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ.

ಹೀಗೆ ಗೀತೆಯು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪನಾದ ವಾಸುದೇವನೆಂಬ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಶೋಕ ಮತ್ತು ಮೋಹದಿಂದ ಮನೋವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸ್ವಧರ್ಮಪರಿತ್ಯಾಗ ವನ್ನೂ ಪರಧರ್ಮಸೇವನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಧರ್ಮವಾದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರಧರ್ಮವಾದ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಲಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ಅರ್ಜುನನೇ ಉದಾಹರಣೆ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜನರಿಂದ ಸ್ವಧರ್ಮವೇ ಆಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅದು ಫಲೋದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಾ ಧರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಸೇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಜನ್ಮ, ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖವೆಂದೆನಿಸುವ ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಸಮಸ್ತ ಸಂಸಾರಕ್ಕೂ ಶೋಕಮೋಹಗಳೇ ಬೀಜಗಳು. ಇಂತಹ ಸಂಸಾರವು ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನು ಜನ್ಮ ಮೊದಲಾದ ವಿಕಾರರಹಿತನು; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಕರ್ತೃ ವಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ಇದುಳ್ಳವರು ಸಾಂಖ್ಯರು. ಈ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅಧಿಕಾರಿಯು ಆತ್ಮನು ದೇಹ ಮೊದಲಾದುವು ಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವಿಂತಹುದೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದುಳ್ಳವರು ಯೋಗಿಗಳು. ಯೋಗಿಗಳು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವನ್ನಾಚರಿಸಲು ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಆತ್ಮನು ಅಕರ್ತೃ ವೆಂದೂ, ಯೋಗಿಗಳು ಅವನು ಕರ್ತೃವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಯೋಗಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿರುವುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. "ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಧಿಕವಾದುದೆಂದು ನೀನು ಸಮ್ಮತಿಸಿದರೆ (ಜ್ಯಾಯಸೀ ಚೇತ್ ಕರ್ಮಣಸ್ತೆ)"ಮತ್ತು "ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠ? ಅದರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳು (ಯಚ್ಛ್ರೇಯ ಏತಯೋರೇಕಂ ತನ್ಮೇ ಬ್ರೂಹಿ ಸುನಿಶ್ಚಿತಂ)'' ಎಂಬ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇದೇ ವಿರೋಧವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವುವು.

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸ ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು; ಇದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ತಾನು ಅಕರ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿದು ಫಲಾಭಿಸಂಧಿ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು

ಕರ್ಮ ಮಾಡುವನು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕರ್ಮವು ಅವನಿಗೆ ಬಂಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಕರ್ಮವಾಡುವವನಾದರೂ ಬದ್ಧನಾಗುವು ದಿಲ್ಲ. (ಕುರ್ವನ್ನಪಿ ನ ಲಿಪ್ಯತೆ)" "ಕರ್ತೃವಲ್ಲ; ಬದ್ಧನಲ್ಲ, (ನ ಕರೋತಿ ನ ಲಿಪ್ಯತೆ)'' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಜನಕ ಮೊದಲಾದವರು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ದರು (ಕರ್ಮಣೈವ ಹಿ ಸಂಸಿದ್ಧಿಮಾಸ್ಥಿತಾ ಜನಕಾದಯಃ)" ಎಂದು ಹೇಳಿರು ವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜನಕ ಮೊದಲಾದವರು ಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕರ್ಮಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದರೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕು; ಅವರು ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಸತ್ವಶುದ್ಧಿಯೆಂಬ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೋ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೋ ಪಡೆದರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು."ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನಾರಾಧಿಸಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು (ಸ್ವಕರ್ಮಣಾ ತಮಭ್ಯರ್ಚ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಂ ವಿಂದತಿ ಮಾನವಃ)" ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅನಂತರ "ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಹೇಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೊ, (ಸಿದ್ಧಿಂ ಪ್ರಾಪ್ತೋ ಯಥಾ ಬ್ರಹ್ಮ)'' ಎಂದು ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವು ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸು ವುದು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಸಹಾಯ ವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂಬುದು ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶ.

೨ ಗೀತೆಯು ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು

"ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ತನ್ನ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು (ಸ್ವೇ ಸ್ವೇ ಕರ್ಮಣ್ಯಭಿರತಃ ಸಂಸಿದ್ಧಿಂ ಲಭತೆ ನರಃ)" ಎಂಬುವ ವಚನಾನುಸಾರ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವವರಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಕರ್ಮಯೋಗ ದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಅವನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗ, ಜ್ಞಾನಯೋಗ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯ ಇವುಗಳಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಭಕ್ತಿಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಲ್ಲ. "ಭಕ್ತಿಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ನಾನು ಹೊಂದಲ್ಪಡತಕ್ಕವನಲ್ಲ. (ಭಕ್ತ್ಯಾತ್ವನನ್ಯಯಾ ಶಕ್ಯಃ)" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಭಕ್ತಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯೋಗ ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೇ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೂರು ಷಟ್ಕಗಳುಳ್ಳದು. ಷಟ್ಕವೆಂದರೆ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸಮೂಹವೆಂದರ್ಥ. ಗೀತೆಯ ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಪ್ರಥಮಷಟ್ಕವೆನಿಸುವುವು. ಎರಡನೆಯ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ದ್ವಿತೀಯಷಟ್ಕವೆನಿಸುವುವು. ಮೂರನೆಯ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ತೃತೀಯ ಷಟ್ಕವೆನಿಸುವುವು. ಪ್ರಥಮಷಟ್ಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಆನಂದರೂಪನೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯದಿಂದುಂಟಾದ ಸುಖವು ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಯೋಗಗಳು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ದ್ವಿತೀಯ ಷಟ್ಕದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣನಾದ ನಿರ್ದೋಷನಾದ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯವಾದ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಯೋಗಗಳಿಗೆ ಫಲರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿಯೋಗವು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ತೃತೀಯಷಟ್ಕದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಪ್ರಕೃತಿಗಳೆಂಬ ಚಿದಚಿತ್ತತ್ತ್ವಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚವೂ, ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಈಶ್ವರನೂ, ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೊಂದಲು ಉಪಾಯವಾದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಭಕ್ತಿಯೋಗವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಶದಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

೩ ಗೀತೆಯು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಗೀತಾರ್ಥನಿರ್ಣಯವಿದು—'ಸರ್ವಥಾ ಅಸಹಾಯನಾದ ವೇದೈಕಸಮಧಿಗಮ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಯಾವ ಅಂಶದ ವಿನಾಯಿತಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕರ್ತೃ. ಅವನ ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಬಂಧ. ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಇದರ ವಿವರವು ಜಟಿಲ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯ. ಯಾವುದೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಸಾಧನವೂ ಶುದ್ಧ. ಯಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳು ಬೆರೆತಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳು ಬೆರೆತರೂ ನಿರರ್ಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೊಂದೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ' ಎಂದು.

ಇವರ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಉಪಕಾರವಾಗುವುದು. ಈ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸಹಿತವಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವ ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳ ಗೀತಾವಿವೃತಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಗೀತೆಯು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಕ. ಅದು ಸರ್ವರ ಆದರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರ. ಆದರೂ ವೇದಪ್ರತಿ

ಪಾದಿತವಾದ ಶುದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ಪೂರ್ಣ ಸಾಧನ ಎಂದು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಗೀತಾವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯೂ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ನೂತನವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತವಾಗುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧನವಾಗುವುವು. ಮಾನವನ ಮತ ಅಥವಾ ಆಚಾರ ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ ಈಗ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಲಿರುವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥಾಪನೆಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಮತಾಚಾರಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗದ ಭಾವಗಳು ಮನಶ್ಶಾಂತಿಗೆ ಒದಗುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ತಪಸ್ಸಾಧನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ. ಕೇವಲ ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೇ ಮಾನವನ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಭಾವನೆಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಲಾರಂಭಿಸುವುವು.

ವಾಷಿಂಗ್‌ಟನ್ ಇರ್ವಿಂಗ್ (washington Irving) ಎಂಬಾತನು "ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ರೈಟರ್ಸ್ ಆನ್ ಅಮೆರಿಕ (English writers on America) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "..sound moral and religious principles, which give force and sustained energy to the character of a people; and which, in fact, have been the acknowledged and wonderful supporters of their own national power and glory." (Great Essays P. 167) (....ಅಬಾಧಿತವಾದ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳು ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜನಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುವು ಮತ್ತು ಅವೇ ಆ ಜನರ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡತನಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಮಾನಿತವಾದ ಮತ್ತು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಆಧಾರ) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಸರ್ವಕಾಲ ಸರ್ವದೇಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಗೀತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿಕೊಡುವುದೇ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಲಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಭೇದಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವೇದ ಮತ್ತು ಗೀತೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ ಎಂಬ ಇಡೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಈ ಇಡೀ ಗ್ರಂಥದ ಬೆಳಕಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೇವೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸು.

i ಗೀತಾವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮ ಈ ಎರಡೂ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವಾದ. ಕರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ

ಭಕ್ತಿ, ಭಕ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ವಾದ. ಆದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ನಿವೃತ್ತಿ ಈ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳೂ ಮಿಥ್ಯೆ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವಲ್ಲದ ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳ ಬೆರಕೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ನಿರರ್ಗಳ ಮಹತ್ವವು ತಿರೋಹಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವವಿರೋಧವಡಗಿರುವುದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮವಿರುವವನಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವವನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವವೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಈ ವಿರೋಧ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ನಿರರ್ಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಮೊದಲು ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಕರ್ಮಯೋಗ, ಇದೇ ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆಂದೂ, ಗೀತೆಗೆ ಗೀತೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿದರು. ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಇವರು ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬ ಎರಡು ಉದ್ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮೇಯದೀಪಿಕಾ, ಗೀತಾವಿವೃತಿ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪರಂಪರೆ ಇರುವುದು. ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹವು ಕೆಳಗೆಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು.

ii ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

ಗೀತೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಎಂದೂ ಪ್ರತ್ಯಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಅದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಕೃಷ್ಣನ ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ವೇದವ್ಯಾಸರ ವಾಕ್ಯ. ಅದು ಪೌರುಷೇಯ. ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಜನಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದು ಭಗವಂತನ ವಾಕ್ಯವೆಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣನು ಭಗವಂತನಾದುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕಾರಣವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಗೀತೆಯು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದರೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವೆಂದರೆ ಅದು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ವೇದವೇ ಪರತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಪರಮಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಬೇಕು. ಅದು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವೇದಾನುಕೂಲವಾದರೆ, ವೇದ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಪರವಾದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯೂ ನಿಯಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಪರವಾಗಬೇಕು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮವನ್ನು ಅದು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮವು ಪರಮಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಅದು ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು

ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಕರ್ಮ ಜ್ಞಾನಜನಕವಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಭಕ್ತಿಯೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರಭೇದಗಳಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವು ಜ್ಞಾನಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗುವುವು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ಜ್ಞಾನಮಯವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ನೇಹಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದೂ ಜ್ಞಾನಮಯವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರವಾದ ಎಂದರೆ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲರ್ಹವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ವೇದದ ವಿಷಯ. ಅದಕ್ಕನುಯಾಯಿಯಾದ ಗೀತೆಗೂ ಅದೊಂದೇ ವಿಷಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗೀತೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುವುದು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಗೀತೆಗೆ ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ- ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬಲ್ಲಿ, ಯೋಗವೆಂದರೆ ಉಪಾಯ. ಅದು ಭಗವಂತನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷದ್ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಗೀತೆಯ ಒಂದೇ ವಿಷಯ. ಇದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಮಹಾಮಹಿಮೆ ಕೃಷ್ಣನದು ಮತ್ತು ವೇದವ್ಯಾಸರದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವರು ಉಪನಿಷತ್ ಬ್ರಹ್ಮನ ಎಂದರೆ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಂಶ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಲ್ಲದ ಭಗವದವತಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರ ಭಾವ. ವೇದಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯು ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಈ ವಿಷಯ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿರುವುದು. ಸಪರಿಕರವಾದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಮತ್ತು ಐಹಿಕಾಮುಷ್ಮಿಕಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾಗುವುದು.

iii ಗೀತೋಪದೇಶ : ಅದು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ

ಗೀತೆಗೆ ಗೀತೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಅದು ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯಗಳುಳ್ಳುದು. ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಷಟ್ಕ. ಹೀಗೆ ಅದು ಮೂರು ಷಟ್ಕವುಳ್ಳುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲು ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾದ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ, ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವಿರುವುದು. ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಎಂದರೆ ನಿಮಿತ್ತಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗೀತೋಪದೇಶವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುದು. ಅರ್ಜುನ ಕ್ಷತ್ರಿಯ. ಯುದ್ಧವು ಅವನ ಧರ್ಮ. ಅದು ಧರ್ಮಯುದ್ಧ ಎಂದರೆ ಭಗವತ್ಪೂಜಾರೂಪವಾಗಿ ಭಗವತ್ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರ ನಿಗ್ರಹ. ಅರ್ಜುನನು ಸಂದೇಹ ಭ್ರಾಂತಿಗಳಿಂದ ಕರ್ತವ್ಯಮೂಢನಾಗುವನು. ಅವನ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುವು.

೧ ಅಧ್ಯಾಯ : ಅರ್ಜುನನ ವಿಷಾದಯೋಗ

ಉಭಯ ಸೈನ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ರಥವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅರ್ಜುನನು ಆ ಸೈನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಿತೃಗಳು, ಪಿತಾಮಹರು, ಆಚಾರ್ಯರು, ಮಾತುಲರು, ಭ್ರಾತೃಗಳು, ಪುತ್ರರು, ಪೌತ್ರರು, ಸ್ನೇಹಿತರು, ಶ್ವಶುರರು, ಆಪ್ತರು ಇವರನ್ನು ನೋಡಿದನು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮೋಹಶೋಕಗಳುಂಟಾದುವು. ಆ ಬಂಧುಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಹದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಕರುಣವುಂಟಾಯಿತು. ಕಾರುಣ್ಯದಿಂದ ವಿಷಾದವುಂಟಾಗಿ ವಿಷಾದದಿಂದ ಈ ಭಾವಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

" ೧. ಅವನಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ತ್ರಾಣವಿಲ್ಲ; ಬುದ್ಧಿಭ್ರಮಣೆಯಾಗಿದೆ; ಅಪಶಕುನಗಳು ತೋರುತ್ತಿವೆ; ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿದೆ ಎಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ; ಅವನಿಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಜಯ ಬೇಡ, ರಾಜ್ಯವೂ ಬೇಡ ಮತ್ತು ಸುಖವೂ ಬೇಡ; ಯಾರಿಗೋಸ್ಕರ ರಾಜ್ಯ ಸುಖಗಳೋ ಅವರೇ ಈ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮರಣೋನ್ಮುಖರಾಗಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಬೇಡ. ಇವೆಲ್ಲ ಅವನ ಬಂಧುಮೋಹದ ಕಾರ್ಯ.

೨. ಶತ್ರುಗಳೆನಿಸಿದ ಬಂಧುಗಳನ್ನು ಕೊಂದರೆ ಪಾಪ ಬರುವುದೆಂದು ಅವನು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ತನಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ರಾಜ್ಯಲೋಭವೇ ಕಾರಣವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ.

೩. ಕುಲಕ್ಷಯ ಮಾಡಿದರೆ ದೋಷ, ಅದೇ ಮಿತ್ರದ್ರೋಹ. ಮಿತ್ರದ್ರೋಹ ಮಾಡಿದರೆ ಪಾಪ. ಇವುಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

೪. ಕುಲಕ್ಷಯವಾದರೆ ಕುಲಧರ್ಮಗಳೂ ನಾಶಹೊಂದುವುವು. ಧರ್ಮ ನಷ್ಟವಾದರೆ ಅಧರ್ಮವೃದ್ಧಿ. ಅಧರ್ಮವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಕುಲಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೆಡುವರು. ದುಷ್ಟರಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಂದ ವರ್ಣಸಾಂಕರ್ಯವಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಕುಲಕ್ಕೂ ಕುಲನಾಶಕರಿಗೂ ನರಕವಾಗುವುದು

೫. ಈ ದೋಷದಿಂದ ಪಿತೃಗಳಪರವಾದ ಪಿಂಡೋದಕಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಲೋಪಬರುವುದು. ಶಾಶ್ವತವಾದ ಕುಲಧರ್ಮ ಜಾತಿಧರ್ಮಗಳೂ ಲೋಪಹೊಂದುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದವರಿಗೆ ನರಕವಾಸ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುವುವು.

೬. ಅಯ್ಯೋ ! ನಾವು ರಾಜ್ಯಲೋಭದಿಂದ ಮಹಾಪಾಪಮಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರತೀಕಾರಮಾಡಲು ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಶಸ್ತ್ರಹೀನನಾದ ನನ್ನನ್ನು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನ ಮಕ್ಕಳು ಕೊಂದರೆ ನನಗೆ ಕ್ಷೇಮವಾದೀತು" ಎಂದು.

ಅರ್ಜುನನ ಈ ಪ್ರಲಾಪವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೃಷ್ಣನು " ಈ ನಿನ್ನ ಭಾವ ಕಶ್ಮಲ. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ, ಸ್ವರ್ಗಸಾಧಕವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕೀರ್ತಿಕರವಲ್ಲ." ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಾದ ಹೊಂದಿದ ಅರ್ಜುನನು ಸಾಮಾನ್ಯನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ತಾನು ತಿಳಿದಿರುವುದೇ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಿದೆ. ಅದು ತಪ್ಪಿದರೆ ನರಕವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಬಂಧುಮೋಹ, ಬಂಧುರಕ್ಷಣೆ, ತಾನು ತಿಳಿದ ವರ್ಣಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಲೋಪ ತರದಿರೋಣ, ಪಿತೃಪೂಜೆ, ಸ್ವಜನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲೋಭವಿಲ್ಲದಿರೋಣ ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿರಲು ಆತ್ಮನಾಶ, ಇವನ್ನೇ ಪರಮಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ. ಅದೇ ಕ್ಷೇಮಕರವೆಂದು ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಹೀಗೆ ೪೬ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ವಿಷಾದವು ವಿವೃತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನವಿಷಾದಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು.

೨ ಅಧ್ಯಾಯ : ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ

ಅರ್ಜುನನ ಈ ದೃಢಧರ್ಮವನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಕಶ್ಮಲ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಧರ್ಮವೇ ಲೋಕಧರ್ಮ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸುವ ಧರ್ಮ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚಿತ. ಈ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರ ಎಂತಹುದೆಂದರೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಶ್ಮಲ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೀಯಾಳಿಸಬೇಕಾದ ಅಂತರ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ವಿಚಾರಪರರಾದವರಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಧರ್ಮವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟದಿರದು.

ಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನ ಭಾವವನ್ನು ನಪುಂಸಕತನವೆಂದು ಕರೆದು ಆ ಹೃದಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸನ್ನದ್ಧನಾಗೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಇದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅನುಗ್ರಹರೂಪವಾಗಿ ತಾನು ದೃಢವೆಂದು ನಂಬಿದ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂದೇಹವು ಮೂಡಿ, ಪುನಃ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವನು.

" (೧) ಪೂಜಾರ್ಹರಾದ ಭೀಷ್ಮದ್ರೋಣರನ್ನುಬಾಣದಿಂದ ಹೇಗೆ ಹೊಡೆಯಲಿ ? ಗುರುಗಳನ್ನು ಸಂಹಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭೈಕ್ಷಚರ್ಯೆಯು ಶ್ಲಾಘ್ಯವಲ್ಲವೆ ?

(೨) ಯಾವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಸು, ಯಾವುದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಜಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಪಜಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ.

(೩) ಧಾರ್ತರಾಷ್ಟ್ರರನ್ನು ಕೊಂದು ನಾವು ಜೀವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

(೪) ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೃಪಣತೆಯುಂಟಾಗಿ ಧರ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೋಹ ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿರುವೆನು,

(೫) ನನಗೆ ಯಾವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಸೋ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅದನ್ನು ನನಗೆ ಉಪದೇಶಿಸು. ನಾನು ನಿನ್ನ ಶಿಷ್ಯ. ನಿನ್ನನ್ನೇ ಶರಣುಹೊಂದಿದ್ದೇನೆ.

(೬) ನಾನು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ದೇವತೆಗಳ ಆಧಿಪತ್ಯವನ್ನೂ ಹೊಂದಬಹುದು. ಆದರೆ ನನಗೆ ಈ ಯುದ್ಧಕರ್ಮವು ಕೊಡುವ ಶೋಕಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು.

ರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ಸುರರಾಜ್ಯ ಬಂದರೂ ಶೋಕ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನ ಭಾವ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ ಅರ್ಜುನನು ಧನುರ್ಬಾಣವನ್ನು ಬಿಸುಟು ಯುದ್ಧಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತನು.

ಹೀಗೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತಾನು ತಿಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೂ, ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಇಚ್ಛೆಯೂ, ಕೃಷ್ಣನೇ ತನಗೆ ಗುರುವೆಂಬ ನಿರ್ಣಯವೂ, ಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನವಾದ ಮನೋಧರ್ಮವೂ ಉಂಟಾಗಿ, ತನ್ನ ಶೋಕಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬೀಮೂಲಕ ತಾನು ಮುಂದೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು ಸರ್ವಶೋಕಪರಿಹಾರಕವಾದ ಪರಮಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವನು. ಇದೇ ಸಾಧುವಾದವನಿಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ತತ್ತ್ವಚಿಂತೆಯ ಪ್ರಕಾರ. ಮೊದಲು ಅವನಿಗೆ ನಾನಾ ಕಾರ್ಯವುಳ್ಳ ಅಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಮೋಹ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರವಧಿಕವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಬಂದು ಅದೇ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಗುರುಲಾಭವಾಗಿ ಆ ಗುರುವಿನಿಂದ ಹೊಂದಬಹುದಾದ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಗೌರವಭಾವವಿರುವುದೇ ಅವನ ಸಾಧುತನದ ಲಕ್ಷಣ. ಅರ್ಜುನನು ಸಾಧುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುವಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರಸಾದವು ದೊರಕುತ್ತಿರುವುದು. ಅರ್ಜುನನ ಮೋಹ ಮತ್ತು ಸಂದೇಹಗಳ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಿತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನ ಕೊಡಲು ಮತ್ತು ಈ ಮೂಲಕ ಲೋಕಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೇತುವಾದ ಧರ್ಮಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಮಾಡಲು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಪರಮಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೧ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಪೂರ್ತಿ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಭಗವಂತನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುದರಿಂದುಂಟಾದ ಭಕ್ತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇರುವ ಭಗವಂತನ ಆರಾಧನರೂಪದಿಂದಲೂ ಸ್ವವಿಹಿತವಾದ ಧರ್ಮದಿಂದಲೂ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಭಗವಂತನ ದ್ವೇಷಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಬಂಧಿಗಳು ಇವರ ನಿಗ್ರಹವೇ ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಪರಮಧರ್ಮ. ಇದನ್ನು ಬಂಧುಸ್ನೇಹದಿಂದ ಅಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದು ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದಂತೆ ಸಂದೇಹವುಳ್ಳ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ನಿಗ್ರಹವೇ ಧರ್ಮ, ಅದಲ್ಲದುದು ಎಲ್ಲವೂ ಅಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಧರ್ಮವೆಂದು

ತಿಳಿದುದೆಲ್ಲಾ ಅಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಗೀತೆಯ ಒಟ್ಟು ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಮೊದಲು ಅರ್ಜುನನ ಶೋಕಕ್ಕೆ ಅವನ ಅವಿವೇಕವೇ ನಿಮಿತ್ತ, ಅವನ ಶೋಕವು ಜ್ಞಾನಿಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದನು. ಅವನ ಶೋಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಜೀವರು ನಿತ್ಯರು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರಿಗೋಸ್ಕರ ಶೋಕವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ; ದೇಹನಾಶವಾಗುವುದು ಸ್ವಭಾವ, ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶೋಕ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ; ದೇಹವೇ ಜೀವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ; ಒಂದೇ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕೌಮಾರ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ವಿಕಾರಗಳಿದ್ದರೂ ಜೀವನಿಗೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಜೀವನು ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು; ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ದೇಹವೇ ಜೀವ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದಲೂ ದುಃಖವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಅಭಿಮಾನವೇ ದುಃಖಕಾರಣವೆಂದು ತೋರಿಸಿ, ಅಭಿಮಾನರಹಿತನೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗುವನೆಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿದನು.

ಜೀವನು ನಿತ್ಯನಾಗಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅವನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬನು. ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅವನಿಗೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನದಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ. ಜೀವನು ತಾನು ಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನದು ಎಂದು ಮತ್ಸರವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ಅಸೂಯೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪೂಜೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿ 'ನಾನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆ', 'ನಾನು ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬುದು ಶುದ್ಧ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತೋರಿಸಿ, ಈ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು. ಇಡೀ ಗೀತೆಯು ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದು :—

"ಅರ್ಜುನ! ನೀನು ಸದಾ ಹರಿಯ ಪರತಂತ್ರ. ನಿನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ನೀನು ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ನೀನು ವಿಧಿನಿಷೇಧಬದ್ಧ. ನೀನು ಸರ್ವಥಾ ಪರತಂತ್ರನೆಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ. ನೀನು ತಿಳಿದ ಧರ್ಮ ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾದ ಧರ್ಮವೇ ಧರ್ಮ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಹಿಮೆ ಅದ್ಭುತ. ಅವನನ್ನು ಆಶ್ಚರ್ಯದಿಂದ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವನೇ ಸಾಧು. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನಿಯೂ ದುರ್ಲಭ. ಇದು ನೀನುಮೊದಲು ಸರ್ವರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತು. ಈ ಕಾರಣ ನಿನ್ನ ಶೋಕ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಇದು ಧರ್ಮಯುದ್ಧ. ಇದನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೇ ಅಕೀರ್ತಿ. ಅದೇ ಅನರ್ಥ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದ ನಿನಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ, ದುಃಖವಿಲ್ಲ ; ಲಾಭವಿಲ್ಲ, ನಷ್ಟವಿಲ್ಲ, ಜಯವಿಲ್ಲ, ಅಪಜಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡು. ನಿನಗೆ ಪಾಪವಿಲ್ಲ, ಇದೇ ಜೀವೇಶ್ವರತತ್ತ್ವಗಳ ಜ್ಞಾನ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಉಪಾಯ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಈ ಉಪಾಯಕ್ಕೆ ಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಉಪಾಯವುಳ್ಳ ನಿನಗೆ ಕರ್ಮಬಂಧ ಹೋಗುವುದು. ಇದು ಆರಂಭಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ವಿಧ. ನಿರ್ಣಯಹೀನರಿಗೆ ಅದು ಅನೇಕ ವಿಧ. ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲದವರು ವೇದಕ್ಕೂ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಮವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ತ್ರಿಗುಣ ಎಂದರೆ ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋರೂಪವಾದ ಬಂಧದಿಂದ ಮೋಹಿತರಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಆಪಾತತಃ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಮೇಲೆ ತೋರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿ ವೇದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೃಥಾ ವಾದಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನೀನು ಮಾತ್ರ ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಬಿಡು. ಕರ್ಮದಿಂದ ಅನರ್ಥ. ಕರ್ಮಿಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಕರ್ತೃತ್ವಭ್ರಾಂತಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮಾತು. ವೇದದಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಭಗವದ್‌ಜ್ಞಾನ. ಇದು ಸರ್ವ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನ. ಹೀಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದ ಕರ್ಮ. ನಿನಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಹತೆ, ಫಲದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಫಲವನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡ ಬೇಡ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲೂ ಬೇಡ. ಈ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮವೇ ಕರ್ಮಯೋಗ. ಇಂತಹ ಕರ್ಮದಿಂದ ನಿನಗೆ ಸಮಾಧಿ ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ನಿಶ್ಚಲವಾದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟದರೆ ನೀನು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಾಗುವಿ.

ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಮರಹಿತನು. ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ತುಷ್ಟನು. ಅವನು ದುಃಖದಿಂದ ತಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ, ಸುಖದಿಂದ ಹಿಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ರಾಗ ಭಯಕ್ರೋಧಗಳಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಭಗವದತಿರಿಕ್ತವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹವಿಲ್ಲ. ಶುಭಾಶುಭ ಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅವನನ್ನು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದವನು. ಅವನಿಗೆ ಆಹಾರಮೋಹವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ಅವನಿಗೆ ವಿಷಯಮೋಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯೋಜಿತನಾದವನು.

ವಿಷಯವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವವನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಗ, ಸಂಗದಿಂದ ಕಾಮ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿಘ್ನಬಂದರೆ ಕ್ರೋಧ, ಅದರಿಂದ ಮೋಹ, ಮೋಹದಿಂದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಧರ್ಮ ವೆಂದೂ ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಧರ್ಮವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ ಭ್ರಾಂತಿ, ಇದರಿಂದ ನಿರ್ಣಯ ಹೊಂದಿದ ಬುದ್ಧಿಯ ನಾಶ, ಈ ನಾಶದಿಂದ ಆತ್ಮನಾಶ ಎಂದರೆ ನರಕಾದ್ಯನರ್ಥ. (ಇದೇ ನೀನು ತಿಳಿದ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಭಾವ.) ರಾಗದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ನೀಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವನಿಗೇ ಶಾಂತಿ. ಆ ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಸಮಸ್ತ ದುಃಖನಾಶ. ಅದರಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣ ನಿರ್ಮಮನಾಗು,

ನಿರಹಂಕಾರನಾಗು, ನಿನಗೆ ಶಾಂತಿ ಬರುವುದು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಸ್ಥಿತಿ. ಇದುಂಟಾದಮೇಲೆ ಮೋಹವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಾಧನ.

ಹೀಗೆ ೨ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ೧೦ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾರ್ಥನೆಯು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಮಿಕ್ಕ ೬೨ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಮೋಹನಾಶಕ ಶಾಂತಿಯ ಉಪದೇಶವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೇ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು.

೩ ಅಧ್ಯಾಯ : ಕರ್ಮಯೋಗ

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಇದನ್ನೇ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ :—

"ಜ್ಞಾನವೇ ದೊಡ್ಡದಾದರೆ ಘೋರವಾದ ಯುದ್ಧಕರ್ಮ ಮಾಡೆಂದು ನನಗೇಕೆ ಹೇಳುವೆ ಎಂದು ಕೇಳಬೇಡ. ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮ. ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವಾನುಸಂಧಾನರೂಪ. ಇದು ಅಂತಃಕರಣಶುದ್ಧಿ, ವಿಷಯ ವೈರಾಗ್ಯ, ಶ್ರವಣಮನನಧ್ಯಾನರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧನ. ನಿವೃತ್ತ ಕರ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವವನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಕರ್ಮಕ್ಕೇ ಯಜ್ಞವೆಂದು ಹೆಸರು. ಯಜ್ಞದಿಂದ ಪರ್ಜನ್ಯ, ಪರ್ಜನ್ಯದಿಂದ ಅನ್ನ, ಅನ್ನದಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಯಜ್ಞವು ಕರ್ಮದಿಂದ, ಕರ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ವೇದದಿಂದ. ಸರ್ವಗತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ. ಈಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಕರ್ತವ್ಯ. ಅದಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ನಾಶ. ಜ್ಞಾನವು ಧ್ಯಾನರೂಪವಾದಾಗ ಕರ್ಮಮಾಡ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದುಂಟಾಗುವವರೆಗೆ ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮ ವಿಹಿತ. ಅದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾ ಗುವುದು. ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮವು ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ ಮತ್ತು ರಾಗದ್ವೇಷತ್ಯಾಗದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ."

ಹೀಗೆ ೪೩ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೩ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಎಂಬುದು ವೇದ ದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರಭೇದವೆಂದೂ ಇದೇ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದೂ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಕರ್ಮಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೪ ಅಧ್ಯಾಯ : ಜ್ಞಾನಯೋಗ

"ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :—" ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮವೇ ಅನಾದಿಯಿಂದ ಬಂದ ಧರ್ಮ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಪ್ರವರ್ತಕನು ನಾನೇ. ಕೃಷ್ಣನಾಗಿ ಕಾಣುವ ನಾನು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಯ. ನನ್ನ ಸ್ವಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತೇನೆ. ಧರ್ಮಲೋಪ

ವಾದಾಗ ಸಾಧುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ, ದುಷ್ಟರ ನಾಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಯುಗಯುಗದಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತೇನೆ. ನೀನು ಧರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಪ್ರಪಂಚರಕ್ಷಣೆ ನಿನ್ನದಲ್ಲ. (ಕುಲಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೆಡುತ್ತಾರೆ, ವರ್ಣಧರ್ಮ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ನರಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿನ್ನ ವಾದ ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ಭಾವ.) ಯಾರು ನನ್ನನ್ನು ಹೇಗೆ ಭಜಿಸುತ್ತಾರೋ ನಾನು ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಫಲ ಕೊಡುವೆನು. ನನ್ನ ಭಕ್ತರು ನಿಷ್ಕಾಮರಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವರು. ಇತರರು ಅನ್ಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನೇ ಭಜಿಸುವರು. ನಾನೇ ಸರ್ವಯಜ್ಞಭೋಕ್ತೃ. ನಾನೇ ಅವರಿಗೆ ಅವರ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಕೊಡುವೆನು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಆ ಮೋಹದಲ್ಲಿಯೇ ಇಡುವೆನು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವರ ಪೂಜೆಗೂ ನಾನೇ ವಿಷಯ. (ನನ್ನ ಭಕ್ತರಲ್ಲದ) ಇತರ ದೇವತೆಗಳೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಎಂದರೆ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ನನ್ನನ್ನು ವಿನಾಕರಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳಿರುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಗುಣ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನೂ ನಾನೇ. ಆದರೆ ನನಗೆ ಕರ್ಮಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದು ನಿನ್ನ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ನೀನು ಮಾಡು. ಅದೇ ಅನಾದಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇದರಿಂದ ನಿನ್ನ ಕರ್ಮಬಂಧ ನಾಶವಾಗುವುದು. ನಿನಗೆ ಕರ್ಮದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಕರ್ಮಮಾಡದಿರುವುದು ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧಕರ್ಮಮಾಡುವುದು ಇವಕ್ಕಿಂತ ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ನೀನು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವಾಗಲೂ "ಸ್ವತಂತ್ರ" ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕರ್ಮಕರ್ತೃ, ನಾನಲ್ಲ ಎಂದೂ ನೀನು ಕರ್ಮ ಮಾಡದಿರುವ ನಿದ್ರೆ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕರ್ತೃ' ಎಂದೂ ತಿಳಿ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನೇ ಜ್ಞಾನಿ. ಯಾವನ ಸಮಸ್ತ ಕರ್ಮಗಳೂ ಕಾಮಸಂಕಲ್ಪ ರಹಿತವೋ ಅವನು ಜ್ಞಾನಾಗ್ನಿಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ದಹಿಸಿದವನು. ಅವನೇ ಪಂಡಿತ. ಅವನೇ ಯದೃಚ್ಛಾಲಾಭಸಂತುಷ್ಟ, ದ್ವಂದ್ವಾತೀತ ಮತ್ತು ವಿಮತ್ಸರ. ಅವನು ಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅಸಿದ್ಧಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮ. ಅವನ ಕರ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಿತ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕರ್ಮಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು ಅವನು. ಅವನ ಹವಿಸ್ಸು ಬ್ರಹ್ಮ, ಅಗ್ನಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ಹುತವಾದ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಅವನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಆ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತಸತ್ತಾವುಳ್ಳುದೆಂದು ಅವನು ತಿಳಿದವನು. ಈ ಕಾರಣ ಅವನ ಕರ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಕರ್ಮ. ಅವನೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅರ್ಹ.

ದ್ರವ್ಯಯಜ್ಞಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ನಮ್ರತೆಯಿಂದ ಅವರನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಹೊಂದಬೇಕು. ನೀನು ಅತ್ಯಂತಪಾಪಿಷ್ಠನಾದರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪವಿತ್ರನಾಗುತ್ತಿ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಪವಿತ್ರವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುತ್ತಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಪಡುವವನು ನಾಶಹೊಂದುವನು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀಗು; ಏಳು,"

ಹೀಗೆ ೪೨ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗುವುದೇ ಜ್ಞಾನರೂಪವೆಂದೂ ಅದೇ ತಾರಕವೆಂದೂ ಅದೇ ಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂದೂ, ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂದೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಜ್ಞಾನಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೫ ಅಧ್ಯಾಯ : ಸನ್ಯಾಸಯೋಗ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—"ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ ಹಿಂದೆ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಸನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಕಾಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು. ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದರೆ ಭಗವದರ್ಪಣಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವಿಹಿತಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವುದು. ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸನ್ಯಾಸದಿಂದಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸೀ ಎಂದರೆ ಯತಿಯಲ್ಲ. ಯಾವನು ದ್ವೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲವೊ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲವೊ ಅವನು ನಿತ್ಯಸನ್ಯಾಸೀ. ಅವನು ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ದ್ವಂದ್ವರಹಿತ. ಸಾಂಖ್ಯ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಯೋಗ ಎಂದರೆ ಭಗವದರ್ಪಣಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವಿಹಿತಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ. ಇವು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಯೋಗದಿಂದ ಜ್ಞಾನ. ಇವೆರಡರ ಫಲವೂ ಮುಕ್ತಿ. ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ಯುಕ್ತನಾದವನು ವಿಶುದ್ಧಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳವನು ಮತ್ತು ಜಿತೇಂದ್ರಿಯ. ಅವನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೂ ಸ್ವಾಮಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ತನ್ನ ಸ್ವಾಮಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳವನು. ಅವನು ನೋಡುವುದು, ಕೇಳುವುದು ಮುಂತಾದ ಸರ್ವಕ್ರಿಯೆಗೂ ತಾನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು. ಅವನು ಫಲಕಾಮನೆ ಬಿಟ್ಟು 'ನನ್ನ ಶುಭಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತನ್ನ ಪೂಜೆಯ ರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನು ನನ್ನಿಂದ ಮಾಡಿಸುವನು' ಎಂದು ತಿಳಿದು ಕರ್ಮಲೇಪರಹಿತನಾದವನು. ಇದೇ ಯೋಗ. ಇದಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಕರ್ಮಲೇಪ. ಜೀವನು ಜಡಕ್ಕಿಂತ ಸಮರ್ಥ. ಆದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಮಾಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವರಿಗೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಂದ ಮಾಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಫಲ ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವದಾ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವನೇ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ. ಅವನು 'ಸ್ವಭಾವ' ಎಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಆಗುವನು; ತಾನೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ತಾನಿರುವುದಕ್ಕೂ ತಾನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಅವನಿಗೆ ಇತರ ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ಅವನೇ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ಫಲಕ್ಕೂ ಕರ್ತಾ. ಹೀಗೆ

ಅವನೇ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರ; ಅವನಿಂದ ಅನ್ಯವಾದುದು ಸರ್ವಥಾ ಅಸ್ವತಂತ್ರ. ಆದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅಜ್ಞಾನಮೋಹಗಳಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ 'ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಮೋಹಗಳು ನಾಶವಾಗುವುವು. (ಈಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.) ಇದರಿಂದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಯೋಗ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸ ಇವುಗಳು ಆವಶ್ಯಕ. ಈ ಸಾಧನವುಳ್ಳವನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

ಅವನು ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಸ್ವಾಮಿಯಾಗಿ ಉಚ್ಚನೀಚಗಳೆಂಬ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವತ್ರಸಮ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು. ಇವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿ. ಇವನು ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಲು ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ ತಿಳಿದು ನಿರಂತರ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ಮೃತಿಯುಳ್ಳವನು. ಇವನು ಕಾಮಮೊದಲಾದ ವಿಕಾರರಹಿತ. ಇದೇ ಕರ್ಮಯೋಗ. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪಸುಖವಾಗುವುದು. ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ ಪರಮಾತ್ಮಾ. ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅವನ ಸುಖ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ಈ ಭಾವ ಬಂದರೆ ಅದೊಂದೇ ಸುಖ. ಹೀಗೆ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಯೋಗ ದೊಡ್ಡದು. ವಿಷಯಸುಖವೇ ದುಃಖ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಲ್ಲ. ಅವನು ಭಗವದ್ದರ್ಶನದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ವರೂಪಸುಖವುಳ್ಳವನಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿತನಾಗುವನು. ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ರಕ್ಷಕ. ಸರ್ವಕರ್ಮಕ್ಕೂ ತಪಸ್ಸಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದರೆ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಕರ್ಮಯೋಗ. ಇದನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಸಂಶಯಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರವಣದಿಂದ ಪರಿಹೃತವಾಗಿ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸವೆಂಬ ತಪಸ್ಸೇ ಧ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಸರ್ವಲೋಕನಿಯಾಮಕನಾದ, ಉಪಕಾರಿಯಾದ, ಮುಕ್ತಿಸಾಧನನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದು ಅವನ ಅಪರೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದ. ಇದನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಶಾಂತಿ. ಇದೇ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿಸಾಧನ."

ಹೀಗೆ ೨೯ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೫ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸವು ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಿ ಯೋಗವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಸನ್ಯಾಸಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೬ ಅಧ್ಯಾಯ : ಆತ್ಮಸಂಯಮಯೋಗ

ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದು ಎರಡು—ಕರ್ಮಯೋಗ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನಯೋಗ ಎಂದು. ಕರ್ಮಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಹಿರಂಗಸಾಧನ. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗಸಾಧನವಾದ ಧ್ಯಾನಯೋಗವು ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ-"ಯಾವನು ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸದೆ ತನ್ನ ವರ್ಣಾಶ್ರಮೋಚಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಭಗವದರ್ಪಿತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಚರಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನೇ ಸನ್ಯಾಸೀ, ಅವನೇ ಯೋಗೀ ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನಾಧಿಕಾರೀ. ಧ್ಯಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಈ ಧ್ಯಾನ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವಚನರೂಪ. ಅದೇ ಅರ್ಚನ. ಅದೇ ಲೋಕಶುಶ್ರೂಷೆ. ಇಂದ್ರಿಯವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗವಿಲ್ಲದವನು ಯೋಗಾರೂಢ. ಜೀವನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸೇ ಬಂಧು; ಮನಸ್ಸೇ ಶತ್ರು ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಬಂಧು; ಅವನೇ ಶತ್ರು. ಯಾವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ವಶೀಕೃತವೋ ಎಂದರೆ ಯಾವನ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸನ್ನಿಹಿತನಾಗಿರುವನು. ಎಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅಪರೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗುವನು. ಅವನಿಗೆ ಮಣ್ಣು, ಸುವರ್ಣ ಇವು ಸಮವಾಗಿ ತ್ಯಾಜ್ಯವಾಗುವುವು. ಅವನಿಗೆ ಮಿತ್ರ, ಶತ್ರು ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಭೇದಕ್ಕೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ.

ಅವನು ಶುಚಿಯಾದ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮನಃಪ್ರಸಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾದ ಆಸನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಧೀನವಾದ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳುಳ್ಳವನಾಗಿ ಯುಕ್ತವಾದ ಶರೀರಸಂಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಶುದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ, ಸರ್ವಮಲದಾಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಬಂಧನಿವೃತ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು. ಅವನು ವ್ಯಾಘ್ರ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಭಯವುಳ್ಳವನಾಗಬಾರದು; ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ವ್ರತನಿಷ್ಠನಾಗಬೇಕು. ಅವನು ನಾನೇ ಎಂದರೆ ಕೃಷ್ಣನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ನನ್ನಲ್ಲಿಟ್ಟ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕು ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾನುಚಿಂತನ ಮಾಡಬೇಕು. ಅವನಿಗೇ ಶಾಂತಿ, ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿ ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುವು. ಯೋಗಿಯು ಯುಕ್ತವಾದ ಆಹಾರ, ವಿಹಾರ, ನಿದ್ರಾ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕು. ಅವನು ಸರ್ವಥಾ ಕಾಮನಾರಹಿತನಾಗಬೇಕು. ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನಿಗೆ ಅದೇ ಸುಖವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು. ಆಗ ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮನೇ

ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿರುವವನನ್ನಾಗಿಯೂ ಆ ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುವನನ್ನಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅಂತಹ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಗಳು ನನಗೆ ಸೇರಿದುದು. ಅವನಾದರೋ ಸರ್ವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನನ್ನನ್ನೇ ಸೇವಿಸಿ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವನು. ಆ ಅಧಿಕಾರಿಯು ತನ್ನಂತೆ ಇತರ ಭಗವನ್ನಿಷ್ಠರನ್ನು ತಿಳಿಯುವವನಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗುವನು.

ಮನಸ್ಸು ಚಂಚಲ ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಾದರೂ ಅಭ್ಯಾಸವೈರಾಗ್ಯಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನರಹಿತನು ಐಹಿಕಾಮುಷ್ಮಿಕಪುರುಷಾರ್ಥ ಹೀನ. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಯೋಗವನ್ನಾರಂಭಿಸಿದವನು ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಯೋಗ ಭ್ರಷ್ಟನಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಯೋಗವೆಂಬ ಶುಭವುಳ್ಳವನು. ಅವನಿಗೆ ದುರ್ಗತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವನು ಪುಣ್ಯಲೋಕ ಗಳನ್ನುಹೊಂದಿ ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷ ವಾಸಮಾಡಿ ಶುಚಿಗಳಾದ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಯೋಗಿಗಳ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಜನ್ಮವು ದುರ್ಲಭ. ಪೂರ್ವಾಭ್ಯಾಸಬಲದಿಂದ ಅವನು ಪುನಃ ಧ್ಯಾನ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ವಿಧಿನಿಷೇಧವನ್ನು ದಾಟಿದವನು. ಯೋಗಿಯು ಯೋಗಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದು ಧ್ಯಾನಯೋಗದಿಂದ ಪಾಪರಹಿತನಾಗಿ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಉತ್ತಮ ಗತಿ ಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಯೋಗಿಯು ಸಾಧಕರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಅಂತಹವರಲ್ಲಿಯೂ ನನ್ನ ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರು ಫಲಕಾಮನೆಯಿಲ್ಲದೆ ನನ್ನಲ್ಲಿಟ್ಟ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರು ಅತ್ಯುತ್ತಮರು."

ಹೀಗೆ ೪೭ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಸ್ವರೂಪವು ನಿರೂಪಿತ ವಾಗಿ ಅದು ಆತ್ಮಸಂಯಮಯೋಗವೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳುದಾಯಿತು.

೭ ಅಧ್ಯಾಯ : ವಿಜ್ಞಾನಯೋಗ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :—"ನನ್ನಲ್ಲಿಟ್ಟ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿ ನನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಮೊದಲು ನಿನಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಪುನಃ ನೀನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಿದ್ಧಿ ಸುದುರ್ಲಭ. ಭೂಮಿ, ಉದಕ, ಅಗ್ನಿ, ವಾಯು, ಆಕಾಶ, ಮನಸ್ತತ್ತ್ವ, ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವೆಂದು ನನ್ನ ಅಧೀನವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಎಂಟು ವಿಧ. ನನ್ನ ಅಧೀನವೆಂದರೆ ನನ್ನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳುದು. ಇದು ಜಡ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ಜೀವರಿಗೆ ಮಾತೃವಾದ ಚಿತ್ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ನನ್ನ ಅಧೀನ. ನಾನೇ ಸಕಲ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಲಯವನ್ನು ಕೊಡುವವನು. ನನಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾದುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವವೂ ನನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನ.

ಇನ್ನುಮುಂದೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಉದಕ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರ ಭೂತವಾದ ರಸ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೋಕ್ತೃ ವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ನಾನು ಆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಆಯಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತೇನೆ. ಸಾತ್ವಿಕ ರಾಜಸ ತಾಮಸ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನನ್ನಿಂದಲೇ. ನಾನು ಅವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಲ್ಲ. ಅವು ಮಾತ್ರ ನನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ನಾದ ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ನನ್ನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದವರು ನನ್ನ ಅಧೀನವೇ ಆದ ಈ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾರೆ. ನನ್ನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಿಯೇ ನನಗೆ ಪ್ರಿಯ. ಅವನಿಗೆ ನಾನು ಪ್ರಿಯ. ಕಾಮವಶರಾದವರು ಅನ್ಯದೇವತೆಗಳನ್ನು ಭಜಿಸು ತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರ ಸ್ವಭಾವ ಕಾರಣ. ಯಾವನಿಗೆ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ಆ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೇ ಅಚಲವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಅನ್ಯದೇವತೆಗಳ ಆಶ್ರಯ ದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಫಲ ಅಲ್ಪ. ಯಾರು ಪುಣ್ಯಶಾಲಿಗಳೋ ಅವರು ಜರಾಮರಣ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನನ್ನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸುವರು. ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ, ಕರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ತಿಳಿದವರು. ಅಧಿಭೂತ, ಅಧಿದೈವ ಮತ್ತು ಅಧಿಯಜ್ಞಸಹಿತನಾದ ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಮತ್ತು ಮರಣಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಹ ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಯುಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವರು. ಅವರೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವರು."

ಹೀಗೆ ೩೦ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೭ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶೇಷಮಹಿಮೆಯು ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು.

೮ ಅಧ್ಯಾಯ : ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮಯೋಗ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :—" ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾಕ್ಷರನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವಾದ ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವೆಂದರೆ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಆದರಲ್ಲಿ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವ ಜೀವ. ಅಧಿಭೂತವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಭೂತವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಅಧಿದೈವತನು ಸರ್ವಜೀವಾಭಿ ಮಾನಿಯಾದ ಚತುರ್ಮುಖ. ಅಧಿಯಜ್ಞನೆಂದರೆ ಸರ್ವಯಜ್ಞಾಧಿಷ್ಠಾತೃವಾದ ನಾನೇ. ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾ ದೇಹವನ್ನು ಬಿಡುವವರು ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ನಿರಂತರ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಈ ಸ್ಮರಣೆ ಬರುವುದು. ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದಿದಮೇಲೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ. ನಾನು ನಾಶಹೊಂದುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ ನಾಶಹೀನನು. ನಾನು ಅನಿತ್ಯನಲ್ಲ. ನನಗೆ ದೇಹಹಾನಿಯಿಲ್ಲ, ದುಃಖವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ಣತೆಯಿಲ್ಲ. ಇದೇ ನನ್ನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ. ನನ್ನಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾಪ್ತ. ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವ

ಪುರುಷಾರ್ಥವಿರುವುದು. ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಹೊಂದಿದಮೇಲೆ ಪುನಃ ಹಿಂತಿರುಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವೊ ಅದೇ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪ. ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಾಯಣ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಾಯನ ಎಂಬ ಭಾಗಗಳಿರುವುವು. ಪ್ರಕಾಶ ರೂಪದ ಮಾರ್ಗವೇ ಉತ್ತರಾಯಣ, ಇದರಲ್ಲಿ ಮರಣಹೊಂದಿದ ಯೋಗಿಯು ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ. ಈ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಅಕ್ಷರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಾಪ್ತಿ.

ಹೀಗೆ ೨೮ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೮ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೯ ಅಧ್ಯಾಯ : ರಾಜಗುಹ್ಯಯೋಗ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—"ನನ್ನ ಮಹಿಮೆ ವಿಚಿತ್ರ. ಅದು ಗುಹ್ಯತಮ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ರಾಜವಿದ್ಯೆ. ಅದು ರಾಜಗುಹ್ಯ, ಎಂದರೆ ಅದು ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ; ಗುಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಹ್ಯ. ಅದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಅದನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವುದೂ ಸುಲಭ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವವರು ಮೃತ್ಯು ವಶರಾಗುವರು. ನಾನು ಅವ್ಯಕ್ತ. ನನ್ನಿಂದ ಈ ಸರ್ವವೂ ವ್ಯಾಪ್ತ. ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೂ. ಆದರೆ ಅವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ನಾನಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ನನ್ನಲ್ಲಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಧರ್ಮಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಜಗತ್ತಿಗಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನನಗೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ನನ್ನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯ ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರಭಾವ. ನಾನೇ ಸರ್ವಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಕರ್ತೃ. ನಾನು ಪುನಃಪುನಃ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕಲ್ಪಗಳಿರುವುವು. ಸರ್ವೇಶನಾದ ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯದವರು ಮೂಢರು. ಅವರು ಆಸುರೀಸ್ವಭಾವದವರು. ಅನನ್ಯಮನಸ್ಕರಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವವರು ದೈವೀ ಸ್ವಭಾವದವರು.

ನಾನೇ ಕ್ರತು, ಯಜ್ಞ, ಸ್ವಧಾ, ಔಷಧ, ಮಂತ್ರ, ಆಜ್ಯ, ಹುತ. ನಾನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಪಿತೃ, ಮಾತೃ, ಓಂಕಾರ, ವೇದ, ಗತಿ, ಭರ್ತೃ, ಪ್ರಭು, ಸಾಕ್ಷೀ, ನಿವಾಸ, ಶರಣ, ಸುಹೃತ್, ಪ್ರಭವ, ಪ್ರಲಯ, ಸ್ಥಾನ, ನಿಧಾನ, ಬೀಜ. ನಾನೇ ತಪಿಸುವವನು, ನಾನೇ ಮಳೆ. ಇರುವುದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಲ್ಲವೂ ನಾನೇ. (ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ನಾನೇ ಅವಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ.) ನನ್ನನ್ನೇ ಸರ್ವದಾ ಆಶ್ರಯಿಸಿದವರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ನನ್ನದು. ನಾನು ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನಾದುದರಿಂದ ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಭಕ್ತರೂ ಅವಿಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ನನ್ನನ್ನೇ ಭಜಿಸುವರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅವರು ನಾಶಹೊಂದುವರು. ಈ ಕಾರಣ ನೀನು ಏನನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ

ಅದನ್ನು ನನಗೆ ಅರ್ಪಿಸು ಎಂದರೆ ನಾನೇ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿ.

ನನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ದುರಾಚಾರಿಯೂ ಸಾಧು. ನನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀಯರು, ವೈಶ್ಯರು, ಶೂದ್ರರು ಉತ್ಕೃಷ್ಟಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಪುಣ್ಯಶಾಲಿಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ರಾಜರ್ಷಿಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇನು? ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಡು. ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗು. ನನ್ನನ್ನು ಪೂಜಿಸು. ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ನಿರತನಾಗಿ ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಿ."

ಹೀಗೆ ೩೪ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೯ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಭಾವವು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ರಾಜಗುಹ್ಯಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು.

೧೦ ಅಧ್ಯಾಯ : ವಿಭೂತಿಯೋಗ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—ನಿನ್ನ ಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮತ್ತೂ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಕೇಳು. ನನ್ನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ದೇವತೆಗಳೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಮಹರ್ಷಿಗಳೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವರಿಗೂ ನಾನೇ ಆದಿ. ನಾನು ಅಜ, ಅನಾದಿ, ಮತ್ತು ಲೋಕಮಹೇಶ್ವರ. ನನ್ನನ್ನು ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನು ಮನುಷ್ಯಶ್ರೇಷ್ಠ. ಬುದ್ಧಿ, ಜ್ಞಾನ, ಮೋಹವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಕ್ಷಮಾ, ಸತ್ಯ, ದಮ, ಶಮ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಭವ, ಭಾವ, ಭಯ, ಅಭಯ, ಅಹಿಂಸಾ, ಸಮತಾ, ತುಷ್ಟಿ, ತಪಸ್, ದಾನ, ಯಶಸ್, ಅಪಯಶಸ್, ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಭೂತಗಳಿಗೆ ನನ್ನಿಂದಲೇ. ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳು, ನಾಲ್ಕು ಮನುಗಳು ಮತ್ತು ಅವರಿಂದ ಬಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜೆಗಳೂ ನನ್ನಿಂದಲೇ. ಇದೇ ನನ್ನ ವಿಭೂತಿ. ಇದೇ ನನ್ನ ಮಹಿಮೆ. ನಾನೇ ಸರ್ವಸ್ರಷ್ಟೃ. ನಾನೇ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಬುಧರು. ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು, ಪ್ರಾಣವಿಟ್ಟು, ನನ್ನನ್ನೇ ಹೇಳಿ, ಉಪದೇಶಿಸಿ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ, ತುಷ್ಟಿ ಸಂತೋಷಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೊಂದುವರು. ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ನಾನೇ. ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವರು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುವರು.

ನನ್ನ ದಿವ್ಯವಾದ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳೆಂದು ಕೇಳುತ್ತೀಯಾ? ಪ್ರಧಾನ ವಾದುದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಅವು ಅನಂತ, ವಿಷ್ಣು, ಕಪಿಲ, ವ್ಯಾಸ ಮುಂತಾದುವು. ಅವು ನನ್ನಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಭೂತಿಗಳು. ಇತರ ವಿಭೂತಿಗಳು ತಿರೋಹಿತ. (ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ವಿಭೂತಿರೂಪ.) ನಾನು ಆದಿತ್ಯರಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು, ರುದ್ರರಲ್ಲಿ ಶಂಕರ, ಸಿದ್ಧರಲ್ಲಿ ಕಪಿಲ, ನಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತ, ದೈತ್ಯ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಹ್ಲಾದ, ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಅಕಾರ, ಯಾದವರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ, ಮುನಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸ. ನನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಸತ್ವ, ಸ್ವಜಾತಿಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವ, ಕಾಂತಿ,

ಊರ್ಜಿತಭಾವ ಇರುವುವೋ ಅದನ್ನು ನನ್ನ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿ. ನಾನೇ ಒಂದಂಶದಿಂದ ಈ ಸರ್ವಲೋಕವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಅದನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಡಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತೇನೆ."

ಹೀಗೆ ೪೨ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೦ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಸರ್ವತಾರತಮ್ಯನಿಯಾಮಕತ್ವ ಮುಂತಾದ ಮಹಿಮೆಯು ಉಪ ಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಭೂತಿಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು.

೧೧ ಅಧ್ಯಾಯ : ವಿಶ್ವರೂಪದರ್ಶನಯೋಗ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—"ನನ್ನ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸು ತ್ತೀಯಾ? ಇದೋ ನೋಡು. ಅನಂತವಾದ, ನಾನಾವಿಧ, ನಾನಾವರ್ಣ, ನಾನಾ ಆಕಾರದ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡು. ಆದಿತ್ಯರು, ವಸುಗಳು, ರುದ್ರರು, ಅಶ್ವಿನಿಗಳು, ಮರುತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಆಶ್ಚರ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡು. ಚರಾಚರಾತ್ಮಕ ಸರ್ವಜಗತ್ತೂ ನನ್ನ ರೂಪದ ಏಕದೇಶ. ಅದನ್ನೇ ನೋಡು. ಈ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ನಿನಗೆ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ದಿವ್ಯಚಕ್ಷುಸ್ಸನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ನೋಡು."

ಆಗ ಅರ್ಜುನನು ಅನೇಕ ಮುಖ, ನಯನ, ಅದ್ಭುತ, ದಿವ್ಯಾಭರಣ, ದಿವ್ಯಾಯುಧಗಳು ಇರುವ ಅನೇಕ ಸೂರ್ಯರ ಪ್ರಕಾಶಸದೃಶವಾದ ಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳ, ಇಡೀ ಜಗತ್ತೇ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ—"ವಿಶ್ವ ರೂಪನೇ! ನಿನ್ನ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ದೇವತೆಗಳು, ಭೂತಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮಾ, ಈಶ, ಋಷಿಗಳು, ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಬಾಹುಗಳು, ಉದರಗಳು, ಮುಖಗಳು, ನೇತ್ರಗಳು ಇವುಗಳುಳ್ಳ ಅನಂತರೂಪವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ. ನೀನೇ ಅಕ್ಷರ, ನೀನೇ ಜ್ಞೇಯ, ಸರ್ವಾಶ್ರಯ, ಅವ್ಯಯ, ಧರ್ಮರಕ್ಷಕ, ಸನಾತನ, ಪುರುಷ, ಆದಿಮಧ್ಯಾಂತಹೀನ. ಶಶಿಸೂರ್ಯರಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ನೇತ್ರಗಳು, ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಮುಖಗಳು ... ಇವನ್ನುಳ್ಳ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದ ಭಕ್ತರ ಮೂರು ಲೋಕವೇ ತಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮುಕ್ತರಾದ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಘವೇ ನಿನ್ನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಕೆಲವರು ಪ್ರಾಂಜಲಿ ಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಹರ್ಷಿಗಳು, ಸಿದ್ಧರು, ಇವರ ಸಂಘಗಳು ನಿನ್ನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಿವೆ. ರುದ್ರ, ಆದಿತ್ಯ, ವಸು, ಸಾಧ್ಯ ಮುಂತಾದವರು ನಿನ್ನನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ....ನಿನ್ನ ಹಲ್ಲುಗಳಿಂದ ನಿನ್ನ ಮುಖಗಳು ಕರಾಳವಾಗಿವೆ. ನನಗೆ ದಿಕ್ಕೇ ತೋರದು. ಶಾಂತಿಯಿಲ್ಲ. ಕೌರವರೇ ಮೊದಲಾದ ಭೀಷ್ಮದ್ರೋಣಾದಿಗಳು ತ್ವರೆಯಿಂದ ನಿನ್ನ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ನಿನ್ನ ಹಲ್ಲುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನುಚ್ಚು ನುಚ್ಚಾದ ತಲೆಗಳುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ........ನಾಲಿಗೆಗಳಿಂದ ಸರ್ವಲೋಕವನ್ನು ತಿನ್ನು ತ್ತಿದ್ದಿ. ನೀನು ಯಾರು? ಪ್ರಸನ್ನನಾಗು, ನಿನ್ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನನಗೆ ತಿಳಿಯದು" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ವಿಶ್ವರೂಪನಾದ ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—"ನಾನು ಕಾಲ, ಲೋಕಕ್ಷಯಮಾಡು ವವನು. ನಿನ್ನ (ಎಂದರೆ ಪಾಂಡವರು ಐವರು, ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ, ಕೃತವರ್ಮರು) ಹೊರತು ಯಾರೂ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ನೀನು ಏಳು. ಯುದ್ಧಸನ್ನದ್ಧನಾಗು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ನನ್ನಿಂದಲೇ ಹತರು. ಇವರ ವಧೆಯಲ್ಲಿ ನೀನು ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರನಾಗು" ಎಂದು.

ಅರ್ಜುನನು ಭೀತನಾಗಿ ಗದ್ಗದಕಂಠದಿಂದ ನಮಸ್ಕಾರಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ— "ಸಾಧುಗಳು ನಿನ್ನ ಕೀರ್ತಿಯಿಂದ ಹರ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಕ್ಷಸರು ದಿಕ್ಕುಪಾಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಿದ್ಧರು ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನೀನು ಆದಿದೇವ.......ನೀನೇ ಸರ್ವ. ನಿನಗೆ ಅನಂತ ನಮಸ್ಕಾರ. ನಿನ್ನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಕೃಷ್ಣ, ಯಾದವ, ಸಖ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಅಪಹಾಸಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಿಹಾರ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಅಪರಾಧ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ನೀನು ಅದನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸು. ನೀನು ಅಚ್ಯುತ. ನೀನು ಏಕ ಎಂದರೆ ಅಸಹಾಯಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕಾರಯಿತೃ. ನೀನೇ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪಿತಾ, ಪೂಜ್ಯ ಮತ್ತು ಗುರು. ನಿನಗೆ ಸಮರಿಲ್ಲ; ಅಧಿಕರಿಲ್ಲ. ನಿನಗೆ ಸಾಷ್ಟಾಂಗನಮಸ್ಕಾರಮಾಡಿ ಈಶ, ದೇವ, ಮತ್ತು ಈಡ್ಯನಾದ ನಿನ್ನನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ನಿನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ಭಯವಾಗಿದೆ. ಆ ನಾಲ್ಕು ಭುಜಗಳುಳ್ಳ ಹಿಂದಿನ ರೂಪವನ್ನೇ ತೋರಿಸು. ವಿಶ್ವಮೂರ್ತೇ!" ಎಂದು.

ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—"ನಿನಗೆ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಈ ರೂಪ ತೋರಿಸಿದೆ. ಇತರರಿಗೆ ಇದನ್ನು ನೋಡಲು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ನನ್ನ ಅನುಗ್ರಹ ಹೊರತು ಯಾವ ತಪಸ್ಸಿ ನಿಂದಲೂ ಇದನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವ್ಯಥೆಪಡಬೇಡ. ಅದೇ ರೂಪವನ್ನೇ ನೋಡು" ಎಂದು.

ಪರಮಾತ್ಮನು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಸಮಾಧಾನಪಡಿಸಿ ಸೌಮ್ಯರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ದನು. ಅರ್ಜುನನು ಈಗ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನವಾಯಿತೆಂದನು. ಆಗ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ—"ದೇವತೆಗಳೂ ಈ ರೂಪ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ನಿರಂತರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವರು. ಯಾವ ತಪಸ್ಸಿಗೂ ಸಿಗದ ನಾನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ವಶ. ಅದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನ, ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಪ್ರವೇಶ. ನನ್ನ ಪೂಜೆಯಾಗುವ ಕರ್ಮ ಮಾಡು. ನಾನು ಹೊರತು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ನಿನಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಬಾರದು. ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗು. ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಸಂಗ ಬೇಡ. ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿನಗೆ ವೈರ ಬೇಡ. ಇಂತಹ ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿ" ಎಂದು.

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನಪರ ವಾದ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಹೀಗೆ ೫೫ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನವಾಗಿ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವರೂಪದರ್ಶನಯೋಗವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು.

೧೨ ಅಧ್ಯಾಯ : ಭಕ್ತಿಯೋಗ

ದೇವನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಉಪಾಸನಾ ಮತ್ತು ದೇವಿಯಾದ ಅವ್ಯಕ್ತತತ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ಚಿತ್ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವದ ಉಪಾಸನಾ, ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಉತ್ತಮ ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನ ಉತ್ತರ:— "ಯಾರು ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನನ್ನನ್ನೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರೇ ಯುಕ್ತತಮರು. ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಆ ಉಪಾಸನೆಯು ನನ್ನ ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದಬಹುದಾದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ಲೇಶವಿರುವುದು. ಸರ್ವಭೂತಹಿತಮಾಡುವಿಕೆ, ಉತ್ತಮವಾದ ಆಚಾರ ಇವಿಲ್ಲದೆ ದೇವೀಪ್ರಸಾದವಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೊರತು ನನ್ನ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನನ್ನ ಉಪಾಸನೆಯು ಬಹು ಸುಲಭ. ಯಾರು ನನ್ನನ್ನೇ ಉಪಾಸಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಮೃತ್ಯು ಸಂಸಾರಸಾಗರದಿಂದ ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿಸುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸಿಡು. ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡು. ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಿ. ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಡಲು ಅಸಮರ್ಥನಾದರೆ ಅದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಮರ್ಥನಾದರೆ ನನ್ನ ಪೂಜಾರೂಪವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಮರ್ಥನಾದರೆ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸು.

ಅಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನ ದೊಡ್ಡದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಧ್ಯಾನ ದೊಡ್ಡದು. ಸಕಾಮವಾದ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಫಲತ್ಯಾಗ ದೊಡ್ಡದು. ದ್ವೇಷರಹಿತನು, ಮೈತ್ರ, ಕರುಣ, ನಿರ್ಮಮ, ನಿರಹಂಕಾರ, ಸಮದುಃಖಸುಖ, ಸಂತುಷ್ಟ ಮತ್ತು ದೃಢನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳ ಯೋಗಿಯು ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಪಿತವಾದ ಮನೋಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ನನ್ನ ಭಕ್ತ. ಅವನು ನನ್ನ ಪ್ರಿಯ. ಯಾರು ಸರ್ವಾಧಾರನಾದ ನನ್ನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದುದರಿಂದ ಧರ್ಮ್ಯವೆನಿಸುವ ನನ್ನ ಪ್ರೀತಿಸಾಧನವಾದ ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಕೃಷ್ಣನಾದ ನಾನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ತಿಳಿದು ಉಪಾಸನಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರೇ ನನ್ನ ಭಕ್ತರು. ಅವರೇ ನನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯರು."

ಹೀಗೆ ೨೦ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೨ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಭಕ್ತಿಯೊಂದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

ಈ ಎರಡನೆಯ ಷಟ್ಕದಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದುವರೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಮಹಿಮೆಯು.

೧೩ ಅಧ್ಯಾಯ : ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಯೋಗ

ಮೊದಲನೆಯ ಷಟ್ಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವು ಉಕ್ತವಾಯಿತು. ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಿತು. ಎರಡನೆಯ ಷಟ್ಕದಲ್ಲಿ

ಭಗವತ್ಸ್ವರೂಪವು ಉಕ್ತವಾಯಿತು. ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳ ಭಗವದಾವಾಸಸ್ಥಾನವು ಉಕ್ತವಾಯಿತು. ಇವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಶಕಲಿತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಸುಲಭಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇವೇ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗುವುವು.

ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಕೃತಿ, ಪುರುಷ, ಕ್ಷೇತ್ರ, ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ ಇವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಉತ್ತರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ— "ಈ ಶರೀರವು ಕ್ಷೇತ್ರ. ಇದು ಅವ್ಯಕ್ತ, ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮುಂತಾದುದು. ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಆವಾಸಸ್ಥಾನವಾದ ಕಾರಣ ಇದಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ದೇಹ ಮುಂತಾದುದರ ವಿಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಜೀವನಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಈ ರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ಶರೀರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ. ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಜೀವನಲ್ಲ. ಜೀವನು ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೊದಲಾದ ಸರ್ವ ಶರೀರವನ್ನು ತಿಳಿದವನಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ. ಆ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುದು, ಯಾವುದರ ವಿಕಾರ, ಯಾವ ಪ್ರೇರಕನಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳುದು, ಆ ಪ್ರವರ್ತಕನ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದು, ಈ ಸರ್ವವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಕೇಳು. ಇದು ಋಷಿಗಳಿಂದ ಬಹುವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟುದು. ವಿವಿಧವಾದ ವೇದಗಳಿಂದ ನ್ಯಾಯೋಪೇತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಪದಗಳಿಂದ ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾದುದು. ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು, ಮಹತ್ತತ್ತ್ವಸಹಿತ ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವ, ಬುದ್ಧಿ, ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಐದು, ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ ಐದು, ಮನಸ್ಸೂ ಸೇರಿ ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧವೆಂಬ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳು, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ದೇಹ, ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಈ ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದು ಕ್ಷೇತ್ರ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕ ಪರಮಾತ್ಮಾ.

ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ:—ಆತ್ಮಶ್ಲಾಘನರಾಹಿತ್ಯ, ತನ್ನನ್ನು ಅಲ್ಪನೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಮಹತ್ವಪ್ರದರ್ಶನವೆಂಬ ಡಂಭವನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವುದು, ಅಹಿಂಸೆ, ಸಹನಶೀಲತೆ, ಋಜುಭಾವ ಎಂದರೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ ವಾಕ್ ಕಾಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದು, ಬಾಹ್ಯಾಂತರಶುದ್ಧಿ, ಭಯ ಮೊದಲಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡದಿರುವುದು, ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಮನಮಾಡುವುದು, ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನುರಾಗವಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ತನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಗುಣದ ಅಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಮೋಹ ಇವಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ಜನ್ಮ, ಮೃತ್ಯು, ಜರಾ, ವ್ಯಾಧಿ ಇವುಗಳು ದುಃಖಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಸದಾ ಅನುಚಿಂತಿಸುವುದು, ಮಕ್ಕಳು

ಹೆಂಡತಿ ಗೃಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅತಿಪಕ್ವ ಸ್ನೇಹವಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ಇಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅನಿಷ್ಟ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಮಬುದ್ಧಿ ಇರುವುದು ಎಂದರೆ ಹರ್ಷವಿಷಾದಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ನನ್ನಲ್ಲಿ ರಮಾಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಂಬಂಧಪಡಿಸದಿರುವ ಎಂದರೆ ಅವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಯಿರುವುದು, ಜನಸಮ್ಮರ್ದವಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ವಾಸವಿರುವುದು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಿಯತವಾಗಿರುವುದು, ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಪರ್ಯಾಲೋಚನಮಾಡುವುದು, ಈ ಇಪ್ಪತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಸಮೂಹವು ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು ಎಂದರೆ (ಕರಣ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ) ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೆನಿಸುವುದು. ಇದಲ್ಲದುದು ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿ.

ಜ್ಞೇಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅದರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ—ಇದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಜ್ಞೇಯವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ (ನಾದ ನಾನು). ಅದು ಅನಾದಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಇವುಗಳಿಂದ ರಹಿತ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಪ್ರಪಂಚದಿಂದಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣ. (ಇದು "ನೇತಿ ನೇತಿ" (ಅದಲ್ಲ ಅದಲ್ಲ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವೃತವಾಗಿರುವುದು.) ಅದು ತನ್ನ ಅಂಗಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಕೈ ಮತ್ತು ಕಾಲುಗಳುಳ್ಳುದು. ಎಂದರೆ ಆ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ಉಳ್ಳುದು. ತನ್ನ ಅಂಗಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ತಲೆಯುಳ್ಳುದು. ತನ್ನ ಅಂಗಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಿವಿಯುಳ್ಳುದು. ಎಂದರೆ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ಅದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅದು ಸರ್ವವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು. ಅದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನಂತರೂಪ. ಅದು ಸಮಸ್ತ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಪ್ರಕಾಶಕ ಮತ್ತು ಪ್ರವರ್ತಕ. ಆದರೆ ಅದರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಕೃತಿನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲ. ಅದು ನಿರ್ಲೇಪ, ಸರ್ವಸಾರಭೋಕ್ತೃ ಮತ್ತು ಸರ್ವಸಂಹರ್ತೃ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಶ್ರಯ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣಭೋಕ್ತೃ. ಅದು ಸಮಸ್ತಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೊರಗೆ ಒಳಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಥಾ ಭಾವವಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಚರ. ಅದು ಸರ್ವದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನವುಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾರಣ ಅದು ಚರ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಅಪ್ರತಿಹತ. ಆದುದರಿಂದ ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದು ತಡೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡದಿರುವ ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾತೀತ. ಅದು ಪ್ರಾಕೃತೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದುದರಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ; ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ. ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಭೇದರಹಿತ. ಆದರೂ ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಉಳ್ಳಂತೆ ಸ್ಥಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಭೇದವಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದು. ಅದು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಧಾರಣ ಪೋಷಣಕರ್ತೃ. ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಭಕ್ಷಿಸುವುದೂ ಅದೇ. ಪುನಃ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೂ ಅದೇ. ಅದು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾ, ಸೂರ್ಯ ಮೊದಲಾದುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತವನ್ನೂ

ಮೃತ್ಯುವನ್ನೂ ದಾಟಿದುದು ಎಂದು "ತಮಸಃ ಪರಸ್ತಾತ್" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ. ಅದು ಪ್ರಕಾಶರೂಪ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಅದು ಜ್ಞೇಯ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು. (ಜೀವನನ್ನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದರೋ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ, ಸ್ವತಂತ್ರ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾದ ಅವನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮವಾಗಿರುವನು. ಇದು ಅವನದೇ ಆದ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.) ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನಗಮ್ಯ. ಅದು ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿರುವುದು. (ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಿಸಿದರೆ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ವಿರೋಧವು ಅಥವಾ ಪುನರುಕ್ತಿಯು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.) ಹೀಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ ಇವು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ನನ್ನ ಭಕ್ತರು. ಅವರು ನನ್ನಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಲು ಅರ್ಹರು.

ಈಗ ನನ್ನಿಂದ ಪ್ರೇರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ:—ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ತ್ವಗಳು, ಇಚ್ಛಾ ಮುಂತಾದ ಅದರ ವಿಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಸತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳು. ಪುರುಷ ಎಂದರೆ ಜೀವ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮಾ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷರು ಅನಾದಿ. ಜೀವನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಚಿತ್ ಪ್ರಕೃತಿ ಕಾರಣ. ಪುರುಷನು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕಾರಣ. ಜೀವನು ಪ್ರಕೃತಿನಿರ್ಮಿತವಾದ ದೇಹಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿದ್ದು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸುಖಾದಿಗುಣಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಈ ಅನುಭವವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಭೋಗವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.) ಸಜ್ಜೀವನು ಸಾಧು ಅಥವಾ ಅಸಾಧುವಾದ ಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ. ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ. ಪುನಃಪುನಃ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ. ಇವನೇ ಸರ್ವಪ್ರೇರಕ. ಇವನು ಉಪದ್ರಷ್ಟಾ ಎಂದರೆ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಮೀರಿರುವನು. ಇವನು ಸರ್ವಾಧಾರ ಮತ್ತು ಸರ್ವಪೋಷಕ. ಸರ್ವಕರ್ಮಫಲಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಭೋಗಿಸುವವನು ಇವನೇ. ಈ ಮಹಾಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಇವನೇ ಮಹೇಶ್ವರ. ಇವನೇ ಚೇತನರಿಗೆ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮಾ. (ಹೀಗೆ ಪ್ರೇರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು, ಪ್ರೇರಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮಾ ಇವು ನಿರೂಪಿತವಾದುವು.) ಇದರಂತೆ ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಪುರುಷ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೂ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಅಚಿತ್‌ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚಿತ್‌ಪ್ರಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ಪ್ರಮಾದದಿಂದ ನ್ಯಾಯಮಾರ್ಗ ಬಿಟ್ಟರೂ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು.

ಕೆಲವರು ಶ್ರವಣಮನನಗಳುಳ್ಳವರಾಗಿ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ನೋಡುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗದಿಂದ ವೇದೋಕ್ತ ಭಗವತ್ಸ್ವರೂಪದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ದೇಹಸ್ಥನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸಾಧುಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವರು. (ಇವುಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದನ್ನು ಮನನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಾಬಲವಿಲ್ಲದೆ ಇತರರಿಂದ ಶ್ರವಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವರು. ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರತಿಭಾಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರವಣವನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಹೊಂದಿ ಆ ಮೂಲಕ ಧ್ಯಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನುಮಾಡಿ ಮೃತ್ಯುರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ದಾಟುವರು. (ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಡೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಮಿಕ್ಕವು ದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ಋಷಿಗಳ ಮಾತು.)

ಶರೀರಸ್ಥನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣನಾದುದರಿಂದ, ಮತ್ತು ಸತ್ತ್ವಾದಿಗುಣರಹಿತನಾದುದರಿಂದ ನಾಶ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಯವುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಚಿಂತೆ, ಸಂತಾಪ, ದುಃಖ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವವನಲ್ಲ. ಅವನು ಲೋಕ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡಿದವನಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವನು ಶರೀರಸ್ಥನೂ ಅಲ್ಲ. ಶರೀರದಿಂದಾದ ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ಜೀವನು ಶರೀರಸ್ಥನು. ಅವನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಪರಮಾತ್ಮಾ. ಜೀವವಿಲಕ್ಷಣನಾದ ಇವನನ್ನು ಜಡವಿಲಕ್ಷಣನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನು ದೇಹಸಂಬಂಧ ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪುನಃಪುನಃ ಹುಟ್ಟುವವನು ಮತ್ತು ಮರಣಹೊಂದುವನು. ಸತ್ತ್ವಾದಿಗುಣಸಂಬಂಧದಿಂದ ಶರೀರದ ನಾನಾ ವಿಕಾರಗಳಿಂದಾದ ನಾಶವುಳ್ಳವನು. ಅವನು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವವನಾದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಲೇಪವುಳ್ಳವನು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದುಂಟಾದ ವಿಷಯಭೋಗವುಳ್ಳವನು. ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಇದಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅನಾದಿ. ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮಲೇಪವಿಲ್ಲ. ಜೀವನಾದರೋ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನಕರ್ತೃತ್ವವುಳ್ಳವನು. ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಅವನು ಕರ್ಮಲೇಪವುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕರ್ತೃವೆನಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದರೂ ದೋಷರಹಿತ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಎಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಇರುವ ಈ ಭೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿಳಿದವರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುವರು." (ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚು ಮನನವನ್ನುಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು.)

ಹೀಗೆ ೩೪ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೩ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞರ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದರೆ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದವನೇ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ಸರ್ವಕ್ಷೇತ್ರಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನೆನಿಸುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಯೋಗವೆನಿಸಿರುವುದು.

೧೪ ಅಧ್ಯಾಯ : ಗುಣತ್ರಯವಿಭಾಗಯೋಗ

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "ಬುದ್ಧಿರ್ಯೋಗೇತ್ವಿಮಾಂ ಶೃಣು" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಿಂದಾರಂಭಿಸಿದ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮಾದಿವರ್ಜನ ಮುಂತಾದುದರಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವು ಉಕ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬಂಧನಿವರ್ತಕವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬಂಧವು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ. ಈ ಬಂಧಸ್ವರೂಪದ ವಿಸ್ತಾರವು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—"ಈ ಜ್ಞಾತವ್ಯವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಮುಖ್ಯ ಜ್ಞಾತವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ಮನನಶೀಲರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದು ನನ್ನ ಸಾಧರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ನಾಶಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದೋಣವೇ ಸಾಧರ್ಮ್ಯ. ಮಹದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದು ನನ್ನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ನನ್ನ ಭಾರ್ಯೆ. ಅದೇ ಚಿತ್‌ಪ್ರಕೃತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಗರ್ಭವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವೆನು ಎಂದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತು ನಾಲ್ಕುತತ್ತ್ವಗಳ ಅಂಶದಿಂದ ಸಹಿತರಾದ ನನ್ನ ಉದರದಲ್ಲಿರುವ ಎಂದರೆ ನಾನೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಜೀವರನ್ನು ರೇತೋರೂಪವಾಗಿ ಚಿತ್‌ಪ್ರಕೃತಿಯ ಉದರದಲ್ಲಿ ಇಡುವೆನು. ಅದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ದೇಹಯೋಗಸಹಿತವಾದ ಜನ್ಮ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ನನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮೊದಲು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸರ್ವದಾ ಇರುವುದು. ದೇವ, ಮನುಷ್ಯ, ತಿರ್ಯಕ್ ಮುಂತಾದ ಯೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವೋ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಮಹದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದು ಯೋನಿ ಎಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಎನಿಸುವ ಕಾರಣ. ನಾನು ಗರ್ಭವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪಿತೃ.

ಯಾವನು ತಾನು ಬದ್ಧ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ, ಆ ತಿಳಿದ ನಿಮಿತ್ತವೇ ಅವನು ಅದರ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸಿಸಿ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂಧನಾಶಕವಾದ ಸಾಧನದ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಗುಣತ್ರಯಕೃತವಾದ ಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.

ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸತ್ವ, ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಮತ್ತು ಚಿತ್‌ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನನ್ನು ಬಂಧಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸತ್ವ, ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಶ್ರೀ, ಭೂ ಮತ್ತು ದುರ್ಗಾ ಎಂಬ ಗುಣತ್ರಯಾಭಿಮಾನಿನಿಯರು, ಇವರು ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ದೇಹ ನಾಶವಾದರೂ ಬಂಧವನ್ನು ಬಿಡದಿರುವ ಜೀವರ ಸಮೂಹವನ್ನು ಬಂಧಿಸುವರು. ಈ ಮೂರು ದೇವಿಯರಲ್ಲಿ ಸತ್ವಾಭಿಮಾನಿನಿಯಾದ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವವು ದೇವತೆಗಳ ಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ರಜೋಭಿಮಾನಿನೀ ಭೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಬಂಧಕ. ತಮೋಭಿಮಾನಿನೀ ದುರ್ಗಾ ದೈತ್ಯರಿಗೆ ಬಂಧಕ. ಇವರಲ್ಲಿ ಸತ್ವಾಭಿಮಾನಿನಿಯಾದ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವವು ನಿರ್ಮಲವಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಧಿ ಮೊದಲಾದ ಉಪದ್ರವರಹಿತವಾದುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನೋತ್ಪಾದಕವಾದುದಾಗಿ ಸುಖದ ಸಂಗದಿಂದ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಸಂಗದಿಂದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು. ರಜೋಭಿಮಾನಿನಿಯಾದ ಭೂತತ್ತ್ವವು ರಾಜಸಾತ್ಮಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದು. ಅದು ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ಮಾನುಷಜೀವನನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು. ತಮೋಭಿಮಾನಿನೀ ದುರ್ಗಾತತ್ತ್ವವು ಸಮಸ್ತ ದೇಹಿಗಳಿಗೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಅದು ಪ್ರಮಾದ, ಆಲಸ್ಯ, ನಿದ್ರೆ ಇವುಗಳಿಂದ ದೈತ್ಯರನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು. ಸತ್ವಾಭಿಮಾನಿನಿಯಾದ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವವು ಸುಖವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ರಜೋಭಿಮಾನಿನಿಯಾದ ಭೂತತ್ತ್ವವು ಕರ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ತಮೋಭಿಮಾನಿನಿಯಾದ ದುರ್ಗಾತತ್ತ್ವವು ಮನಸ್ಸಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸಿ, ಅಧರ್ಮ, ಆಲಸ್ಯ ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲವೂ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದರೂ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ವಗುಣವು ಇತರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ರಜೋಗುಣವು ಇತರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು. ದೈತ್ಯರಲ್ಲಿ ತಮೋಗುಣವು ಇತರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು.

ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಶ್ರೋತ್ರ ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ತ ದ್ವಾರಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಸುಖ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅದು ಸತ್ವಗುಣದ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿ. ಧನ ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ಬಿಡಬಾರದೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಉದ್ಯೋಗ, ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಆರಂಭ, ಮನಸ್ಸಿನ ಅಶಾಂತತೆ, ತನಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಲ್ಲದುದನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಕಂಡು ಬಂದರೆ ಅದೇ ರಜೋಗುಣದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ. ಶ್ರೋತ್ರ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ ಎಂದರೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ವ್ಯಾಪಾರ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಮೋಹ ಇವು ತಮೋಗುಣದ ಪ್ರಾಚುರ್ಯ. ಸತ್ವಗುಣದ ವೃದ್ಧಿ ಇರುವಾಗ ಮರಣವಾದರೆ ಉತ್ತಮಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಮತ್ತು ಸಾತ್ವಿಕರಲ್ಲಿ ಜನನ. ರಜೋಗುಣ ವೃದ್ಧಿಯಾದಾಗ ಮರಣವಾದರೆ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಮಾಡುವವರ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಜನನ. ತಮೋ

ಗುಣದ ವೃದ್ಧಿ ಇರುವಾಗ ಮರಣವಾದರೆ ಮೂಢಯೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದೈತ್ಯರಲ್ಲಿ ಜನನ. ಸಾತ್ವಿಕಕುಲವೆಂದರೆ ವಿದ್ವತ್ಕುಲ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಮಲವಾದ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಸುಖವೇ ಫಲ. ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಿಗಳ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರಿಗೆ ದುಃಖ ಮಿಶ್ರವಾದ ಸುಖವೇ ಫಲ. ತಾಮಸರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೇ ಫಲ.

ಸತ್ವವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಪರಾಪರತತ್ತ್ವವಿವೇಕವಾಗುವುದು. ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾದ, ಮೋಹ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವು ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಸ್ವರೂಪಫಲ. ಈ ಫಲಗಳಿಗೂ ಫಲವಿರುವುದು. ಸಾತ್ವಿಕರು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಊರ್ಧ್ವಲೋಕಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ರಾಜಸರು ಮಧ್ಯಸ್ಥವಾದ ಸ್ವರ್ಗಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ತಾಮಸರು ನರಕವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಆದರೆ ಈ ಗುಣಗಳೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರವರ್ತಕವಲ್ಲ. ಯಾವ ಜೀವನು ಇವು ಪರತಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಎಂದರೆ ಈ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದವನು ಪರಮಾತ್ಮಾ, ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾನಂದಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಯಾವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅವನೇ ನರ ಎಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ. ಅವನೇ ಪುರುಷ. ಅವನೇ ಗುಣಗಳನ್ನು ದಾಟಿದವನು ಎಂದರೆ ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದವನು. ಸತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದಾಟಿದರೇ ಮುಕ್ತಿ."

ಗುಣಗಳನ್ನು ದಾಟಿದವನ ಲಕ್ಷಣವೇನೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಉತ್ತರ—"ಸತ್ವಾದಿಗುಣಗಳು ಸ್ಥೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸ್ಥೂಲವಾದ ಸತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶ, ರಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಮೋಹ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸತ್ವದಿಂದ ಈಶ್ವರವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನ, ರಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ ಮುಂತಾದುದರ ಜ್ಞಾನ, ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಮೋಹ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಯಾವನು ಗುಣಾತೀತನೋ ಅವನು ಉದಾಸೀನನಂತಿರುವನು. ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಪರಮೇಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಬಂದುವು ವ್ಯಾಪಾರ ಸಹಿತವಾದ ಸತ್ವಾದಿಗುಣಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವನು. ಇವನಿಗೆ ವೈಷ್ಣವನೆಂದು ಹೆಸರು. ಅವೈಷ್ಣವಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವನ ಆಚಾರ ವೈಷ್ಣವ ಆಚಾರ. ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಸಮ; ಲೋಹ ಸುವರ್ಣಗಳು ಸಮ; ಪ್ರಿಯರು ಅಪ್ರಿಯರು ಸಮ; ನಿಂದಾಸ್ತುತಿಗಳು ಸಮ; ಮಾನಾಪಮಾನ ಸಮ; ಮಿತ್ರರು ಅರಿಗಳು ಸಮ; ಪ್ರಯೋಜನವಿದ್ದರೂ ಅವೈಷ್ಣವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏನೇ ಸನ್ನಿವೇಶವಿರಲಿ ಅವನಿಂದ ವೈಷ್ಣವಕರ್ಮದ ತ್ಯಾಗವಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿತ್ಯವೂ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವನು. ಚಿತ್‌ಪ್ರಕೃತಿಯು ನನಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದಂತೆ ಅವನೂ ನನಗೆ ಪ್ರಿಯ. ಅವನು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ನನ್ನ ಪ್ರಿಯಳಾದ

ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ನನ್ನನ್ನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿದುದರಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು."

ಹೀಗೆ ೨೭ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಸಹಿತವಾದ ಸತ್ವಮೊದಲಾದ ಗುಣತ್ರಯದ ವಿಭಾಗವು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಗುಣತ್ರಯ ವಿಭಾಗಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೧೫ ಅಧ್ಯಾಯ : ಪುರಾಣಪುರುಷೋತ್ತಮಯೋಗ

ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಬಂಧಹೇತುವಾದ ಜಗತ್ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಮೋಚಕವಾದ ಭಗವತ್ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

"ಜಗತ್ತೆಂಬ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಚಿದಚಿತ್‌ಪ್ರಕೃತಿಗಳು ಊರ್ಧ್ವಭಾಗ. ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಚಿತ್‌ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪರತಂತ್ರ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ. ಅಚಿತ್‌ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ. ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೊದಲಾದ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ತ್ವಗಳೇ ಜಗತ್ತು. ಇದು ನಿರಂತರ ವಿಕಾರ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ ಅಶ್ವತ್ಥ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳುದು. ಚಿದಚಿದಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಈ ವೃಕ್ಷ. ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭೂಮಿಯೇ ಮೂಲ. ಆದರೆ ಅದು ಭೂಮಿಯ ವಿಕಾರ. ಜಗದ್ವೃಕ್ಷಕ್ಕಾದರೋ ವಿಷ್ಣು ಮೂಲವಾದರೂ ಅವನು ಜಗದ್ವಿಲಕ್ಷಣ. ಅಚಿತ್‌ಪ್ರಕೃತಿಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮಿಯಾದ ಮೂಲ. ಚಿತ್‌ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃವಾಗಿ ಮೂಲವೆನಿಸುವುದು. ಪಂಚಭೂತಸಹಿತವಾದ ಮಹತ್ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರ, ಈ ಎಂಟು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅಭಿಮಾನಿದೇವತಾಸಹಿತ ಈ ವೃಕ್ಷದ ಶಾಖೆಗಳು. ಇವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರು ಮೂಲಗಳಿಗಿಂತ ಅವರ ಎಂದರೆ ಕಮ್ಮಿ. ಈ ವೃಕ್ಷವು ಅವ್ಯಯ, ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುವುದು. ಈ ಜಗದ್ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಭಿಮಾನಿಸಹಿತವಾದ ವೇದಗಳು ಎಲೆಗಳು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಪ್ರಾಜ್ಞರು. ಈ ಎಲೆಗಳು ಕಾಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಎರಡು ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುವು. ಯಾವನು ಈ ಜಗದ್ವೃಕ್ಷವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನೇ ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿದವನು. ಈ ವೃಕ್ಷದ ಶಾಖೆಗಳಾದ ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಪಗಳುಳ್ಳುವು. ತಮಗಿಂತಲೂ ಅವರವಾದ ಶರೀರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತಮವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿಯೂ ಇವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುವು. ಇವು ಸತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳಿಂದ ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವುವು. ಶಬ್ದಾದಿವಿಷಯಗಳು ಇವುಗಳ ಚಿಗರು. ಊರ್ಧ್ವದಲ್ಲಿರುವುವು ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷ್ಣು, ಚಿದಚಿತ್ ಪ್ರಕೃತಿಗಳು

ಮತ್ತು ಸತ್ವ, ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಈ ವೃಕ್ಷದ ಅಧೋಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಇವು ಕರ್ಮಾನುಬಂಧಿಗಳು ಎನಿಸುವುವು. ಈ ಜಗದ್ವೃಕ್ಷವು ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಸಂಹಾರಕರ್ತೃವಾದ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆದ್ಯಂತನೆನಿಸಿದ ವಿಷ್ಣುವು ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದರೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಬಲವಾದ ವಿಷ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಸುವಿರೂಢವಾದ ಅಶ್ವತ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳ ಜಗದ್ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಸಂಗರಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಖಡ್ಗದಿಂದ ಛೇದಿಸು. ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವು ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ; ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ, ತರತಮಭಾವವುಳ್ಳುದು, ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾಗಿ ಅವ್ಯಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿ.

ಇದಾದನಂತರ ಎಂದರೆ ಪರಾಪರತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅನಂತರ ಊರ್ಧ್ವ ಮೊದಲಾದ ಪದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಹುಡುಕಲ್ಪಡಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅವನು ಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರವಣ ಮೊದಲಾದುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು. ಅವನನ್ನು ಜಗದ್ವಿಲಕ್ಷಣನೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಹುಡುಕೋಣವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಯಾವನನ್ನು ಹೊಂದಿದಮೇಲೆ ಪುನಃ ಗರ್ಭಯಾತನೆ ಇಲ್ಲವೋ ಅವನೇ ವಿಷ್ಣು. ಯಾವನಿಂದ ಈ ಅನಾದಿಯಾದ ಸಂಸಾರಪ್ರವೃತ್ತಿಯೋ ಮೊದಲು ಅವನನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಯಾರು ಮಾನ ಮೋಹಗಳಿಲ್ಲದವರೋ, ಅಹಂಕಾರಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವರೋ, ವಿಷಯಸಂಗವಿಲ್ಲದವರೋ ಭಗವಚ್ಛ್ರವಣ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ನಿರತರೋ, ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಷಯತೃಷ್ಣೆಯಿಲ್ಲದವರೋ, ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರೋ ಅವರು ಭಗವತ್ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವರು. ಆ ಭಗವತ್ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂರ್ಯನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಚಂದ್ರನೂ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅಗ್ನಿಯೂ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದಮೇಲೆ ಪುನರಾವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪ. ನನ್ನ ಅಂಶವೇ ಜೀವ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾ ಮೊದಲಾದ ಜೀವರ ಶರೀರದಲ್ಲಿದ್ದು ಅವರ ಪ್ರಕೃತಿ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಜೀವರಿಗೆ ಮರಣವಾದರೆ ಅದೇ ಅವರನ್ನು ಶರೀರದಿಂದ ಹೊರಹೊರಡಿಸುವುದು. ಈಶ್ವರನಾದ ನಾನು ಜೀವಶರೀರವನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗಲೇ ಆ ಜೀವನು ನಾನಾ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಿತನಾಗುವನು. ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಪ್ರೇರಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೆ ಯಾವ ಫಲವೂ ಇಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವನು. ಅವನು ಅಶುಭಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು

ಶುಭಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಭೋಗಿಸುವನು. (ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಸಾರಭೋಕ್ತೃ. ಆನಂದರೂಪನಾದ ಅವನು ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಸರ್ವದರಲ್ಲಿಯೂ ಆನಂದಮಯನಾಗಿರುವನು. ಇದೇ ಅವನ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ.) ವಿಮೂಢರು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರರು. ಜ್ಞಾನೋಪಾಯವನ್ನು ಆಚರಣೆಗೆ ತಂದ ಯೋಗಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಇವನನ್ನು ನೋಡುವರು. ಜ್ಞಾನರಹಿತರು ಪ್ರಯತ್ನಶಾಲಿಗಳಾದರೂ ಅವರನ್ನು ನೋಡಲು ಸಮರ್ಥರಲ್ಲ.

ಸರ್ವಮೂಲ, ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.—ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದೋ ಅದು ನನ್ನ ಅಧೀನ. ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಯಾವ ತೇಜಸ್ಸೋ, ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ತೇಜಸ್ಸೋ ಅವು ನನ್ನ ಅಧೀನ. ("ತಮೇವ ಭಾಂತಂ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಎಂದರೆ ಮೂಲವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿ ಸೂರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕಾಶಗಳಿರುವುವು ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವುವು.) ನಾನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ ನನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಭೂತಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವೆನು. ಅಮೃತರಸಸ್ವರೂಪನಾದ ನಾನು ಸೌಮ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸೋಮ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸೋಮನಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಸಮಸ್ತ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವೆನು. ನಾನು ಸಮಸ್ತ ನರರ ಸಂಬಂಧಿಯಾದುದರಿಂದ ವೈಶ್ವಾನರನು. ಮನುಷ್ಯರ ಜಠರದಲ್ಲಿರುವ ವೈಶ್ವಾನರಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೇಹವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪ್ರಾಣಾಪಾನಗಳೆಂಬ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನ ರೂಪಗಳಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತನಾಗಿ, ಭಕ್ಷ್ಯ, ಭೋಜ್ಯ, ಲೇಹ್ಯ, ಪೇಯ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಅನ್ನವನ್ನು ಜೀರ್ಣಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ನಾನು ಸರ್ವರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವೆನು. ನನ್ನಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ಮೃತಿ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ. ನಾನೇ ಪರಮಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸಮಸ್ತವೇದಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವವನು. ನಾನೇ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ವೇದಾಂತವೆನಿಸಿವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃ. ನಾನೇ ವೇದದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು. ಹೀಗೆ ನಾನು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮೀ."

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ತಾನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ—"ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧರಾದ ಪುರುಷರು ಎಂದರೆ ಚೇತನರು ಎರಡು ವಿಧ. ಬ್ರಹ್ಮಾ ಮೊದಲಾದ ಜೀವರಾಶಿಯು ನಾಶಹೊಂದುವ ಶರೀರವುಳ್ಳನಿಮಿತ್ತ ಕ್ಷರ ಎನಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಆಕಾಶದಂತೆ ಕೂಟಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಚೇತನವು ಅಕ್ಷರವಾದ ದೇಹವಿರುವನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅಕ್ಷರ ಎನಿಸುವ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವ. ಈ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರಚೇತನರ ದೆಶೆಯಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿ ಉತ್ತಮನಾದ ಪುರುಷನು ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ಎಂದರೆ ಪರಮಚೇತನನೆಂದು "ಚೇತನಃ ಚೇತನಾನಾಮ್" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನು. ಯಾವ ಕಾರಣದ ದೆಶೆಯಿಂದ ನಾನು ಭೂಃ, ಭುವಃ, ಸುವಃ ಎಂಬ ಲೋಕತ್ರಯವನ್ನು

ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಧಾರಣಪೋಷಣಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆಯೋ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ತಮನು ಎಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರಮಾಡುವೆನೆಂದರ್ಥ. ಲೋಕತ್ರಯವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮುಂತಾದುದನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಭಾವ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ನನಗೆ ಲೋಕನಾಶದಿಂದ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಾನು ಅವ್ಯಯ. ಇದೇ ನನ್ನ ಅಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾನು ಈಶ್ವರನೆನಿಸುವೆನು. ನನಗಿಂತ ಉತ್ತಮರಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಕ್ಷರವನ್ನು ದಾಟಿರುವೆನೋ ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮನೋ ಅದೇ ಕಾರಣದ ದೆಶೆಯಿಂದ ಲೋಕ ಎಂದರೆ ಪೌರುಷೇಯಗಳಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ವೇದ ಎಂದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದವನು ನಾನೇ."

ಶಾಸ್ತ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇದು ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಈ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :—"ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಿಯು ನನ್ನನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರೋತ್ತಮನೆಂದು ವೇದ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ, 'ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವು ಮಿಥ್ಯೆ' ಎಂಬ ಮೋಹದಿಂದ ರಹಿತನಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅವನು ಅಸಮ್ಮೂಢನು. ಅಂತಹವನು ಪುರುಷೋತ್ತಮನನ್ನು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಪುರುಷರ ದೆಶೆಯಿಂದ ಉತ್ತಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವವಿತ್ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಜ್ಞಾನಿಯು, ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಉತ್ತಮ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದಲೂ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ."

ಇದನ್ನು ಅನಧಿಕಾರಿಗೆ ಹೇಳಬಾರದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ :—"ಈ ಜಗದ್ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಮೂಲ. ಅವನೇ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಂದರೆ ಶಿಕ್ಷಣೀಯವಾದ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹವು ಈಗ ನನ್ನಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟುದು ಅತಿಗೋಪ್ಯವಾದುದು. ಈ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ತಿಳಿದವನು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಿಯಾಗುವನು ; ಕೃತಕೃತ್ಯನೂ ಆಗುವನು."

ಹೀಗೆ ೨೦ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೫ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಅನಾದಿ, ಸರ್ವಮೂಲ, ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಪುರಾಣಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಪುರಾಣಪುರುಷೋತ್ತಮಯೋಗವೆನಿಸಿರುವುದು.

೧೬ ಅಧ್ಯಾಯ : ದೇವಾಸುರಸಂಪದ್ವಿಭಾಗಯೋಗ

ಪೂರ್ವಾಧ್ಯಾಯವು "ನಿರ್ಮಾನಮೋಹ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಎಂದರೆ ಮಾನಮೋಹರಹಿತರ ದೇವಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನರಹಿತರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಫಲವಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಸುರಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಿತು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಸ್ತಾರವಿರುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾದುದರ ಉಕ್ತಿಯು ಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನವನ್ನು

ಮಾಡುವವನು ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾದುದನ್ನು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬಿಡಬೇಕೆಂದು
ಸೂಚಿಸುವುದು.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಮೊದಲು ದೇವಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—"ಅಭಯ ಎಂದರೆ
ತನ್ನಿಂದ ಇತರರಿಗೆ, ಇತರರಿಂದ ತನಗೆ, ಭಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಸತ್ವಸಂಶುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ
ಚಿತ್ತಪ್ರಸಾದ. ಜ್ಞಾನಯೋಗವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನೋಪಾಯನಿಷ್ಠತೆ. ದಾನ
ವೆಂದರೆ ಪಾತ್ರನಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದುದರ ತ್ಯಾಗ. ದಮ ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ.
ಯಜ್ಞ ಎಂದರೆ ದೇವಯಜ್ಞ ಮತ್ತು ಪಿತೃಯಜ್ಞ. ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನ.
ತಪಸ್ಸು, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮೊದಲಾದುದು. ಆರ್ಜವ ಎಂದರೆ ಮನೋವಾಕ್ಕರ್ಮಗಳ
ಏಕರೂಪತ್ವ. ಅಹಿಂಸಾ ಎಂದರೆ ಇತರರ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ವಿಯೋಜನ ಮಾಡ
ದಿರುವುದು. ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ವಚನ. ಅಕ್ರೋಧ ಎಂದರೆ ಪರಪೀಡೆ
ಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಿಕಾರದ ಅಭಾವ. ತ್ಯಾಗವೆಂದರೆ ಔದಾರ್ಯ. ಶಾಂತಿ
ಎಂದರೆ ಭಗವನ್ನಿಷ್ಠತೆ. ಅಪೈಶುನ ಎಂದರೆ ರಾಜ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಪರೋಪದ್ರವ
ಮಾಡಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದೋಷ ಬಂದಿತೆಂದು ಹೇಳದಿರೋಣ. ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ
ದಯ ಎಂದರೆ ಪರಹಿತಕರವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ. ಅಲೋಲುತ್ವ ಎಂದರೆ ಪರ
ದುಃಖವನ್ನು ಸಹಿಸದಿರುವುದು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾಗವಿಲ್ಲದಿರುವುದು.
ಮಾರ್ದವವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಹಿಂಸಕರಲ್ಲಿಯೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅಥವಾ ಕ್ರೌರ್ಯ
ವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಹ್ರೀ ಎಂದರೆ ಅಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಲಜ್ಜೆ. ಅಚಾಪಲ
ಎಂದರೆ ಸ್ಥೈರ್ಯ. ತೇಜಸ್ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ಸೋಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಕ್ಷಮಾ
ಎಂದರೆ ಕ್ರೋಧವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಅಪಕಾರ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಪುನರಪಕಾರ ಮಾಡದಿರು
ವುದು. ಧೃತಿ ಎಂದರೆ ಆತಂಕರಹಿತವಾಗಿರುವುದು. ಶೌಚ ಎಂದರೆ ಮೃತ್ತಿಕೆ ಮೊದಲಾ
ದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಶೌಚ; ಭಗವತ್‌ಸ್ಮೃತಿ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಆಂತರಶೌಚ.
ಅದ್ರೋಹ ಎಂದರೆ ಇತರರ ವೃತ್ತಿಗೆ ಭಂಗತರದಿರುವುದು. ನಾತಿಮಾನಿತಾ ಎಂದರೆ
ಅಹಂಕಾರ ರಾಹಿತ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಸಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು
ಹೊಂದೋಣವು ದೈವೀಸಂಪತ್ತೆನಿಸುವುದು. ಈ ಗುಣಗಳು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸು
ವವನಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದವುಗಳು."

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ತ್ಯಾಗಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅಸುರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :—"ಆತ್ಮನ
ಅಲ್ಪತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದು ಮಹತ್ವಪ್ರದರ್ಶನವು ಡಂಭ. ದರ್ಪ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಭಯದ
ಕಾರಣ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಮದದಿಂದ ಅದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಅಭಿಮಾನವೆಂದರೆ
ಪ್ರಮಾಣಾತಿಕ್ರಮ. ಕ್ರೋಧ ಎಂದರೆ ಪರಪೀಡೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಚಿತ್ತವಿಕಾರ.
ಪಾರುಷ್ಯ ಎಂದರೆ ನಿಷ್ಠುರತ್ವ. (ಈ ಗುಣಗಳು ಮೋಕ್ಷವಿರೋಧಿಗಳು. ಈ ಕಾರಣ
ದಿಂದ ಹುಟ್ಟನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದೋಣವು ಆಸುರೀ ಸಂಪತ್ತೆನಿಸುವುದು.)

ದೈವೀಸಂಪತ್ತು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಆಸುರೀಸಂಪತ್ತು ಬಂಧವನ್ನು
ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅರ್ಜುನ! ನೀನು ಭಯಪಡಬೇಡ. ನೀನು ದೈವೀ
ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನು.

ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಎರಡು ವಿಧ—ದೈವ, ಆಸುರ ಎಂದು. ದೈವವು
ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆಸುರವನ್ನು ಕೇಳು:—

ಆಸುರ ಜನರು ವಿಹಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವರಲ್ಲ; ನಿಷಿದ್ಧದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿ
ಯುಳ್ಳವರಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಶೌಚವಿಲ್ಲ; ಆಚಾರವಿಲ್ಲ; ಸತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಜಗತ್ತನ್ನು,
ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯ
ಎನ್ನುವರು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಪ್ರತಿಷ್ಠ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ
ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನೀಶ್ವರ
ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಮಿರಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಅವರು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ
ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಮಾಡುವ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವರು ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ
ಅಥವಾ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ, ಸಂಹಾರ
ವಿಲ್ಲ, ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಅನಾದಿ
ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಅವರ ಭಾವ. ಜಗತ್ತು ಅನ್ನ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ
ಹುಟ್ಟುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಭೂತಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.
ಆಸುರ ಸ್ವಭಾವದವರು ಇದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವರು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಅಪರಸ್ಪರ
ಸಂಭೂತ ಎನ್ನುವರು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ
ಅದು ಅನೀಶ್ವರ ಎನ್ನುವರು ಮತ್ತು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ
ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲವೆನ್ನುವರು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಂತೃವಾದವನಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಜಗತ್ತು
ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದೆನ್ನುವರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು
ಹೊಂದಿ ಅವರು ನಷ್ಟವಾದ ಆತ್ಮವುಳ್ಳವರಾಗಿ, ಎಂದರೆ ದುಷ್ಟಚಿತ್ತರಾಗಿ, ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನ
ವುಳ್ಳವರಾಗಿ, ಘೋರಕರ್ಮನಿರತರಾಗಿ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಹಿತರಾಗಿ ಎಂದರೆ ಶತ್ರುಗಳಾಗಿ
ಜಗತ್ತಿನ ಕ್ಷಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮತ್ತು ಅನಿಷ್ಟಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕಲಿಯುಗ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ
ಹುಟ್ಟುವರು. ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದದ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ
ಡಂಭ, ಮಾನ, ಮದಗಳಿಂದ ಸಹಿತರಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವದವರಾಗಿ ಕುಶಾಸ್ತ್ರ
ಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಪರೀತನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವರಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು
ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದವರಾಗಿ ಅಶುಚಿವ್ರತವುಳ್ಳವರಾಗುವರು, ಎಂದರೆ ಕ್ಷುದ್ರಭೋಗ
ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವರು. ಮರಣಾಂತವಾದ ಮತ್ತು ಪರಮಿತಿಯಿಲ್ಲದ ಚಿಂತೆಯನ್ನು
ಹೊಂದಿ ವಿಷಯಭೋಗರತರಾಗಿ ಅದೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವರು.
ಆಶೆಯೆಂಬ ಪಾಶಗಳಿಂದ ಬದ್ಧರಾಗಿ ಕಾಮಕ್ರೋಧಗಳನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಕಾಮ್ಯವಿಷಯ

ಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಚೌರ್ಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಅರ್ಥ ಮೊದಲಾದುದರ ಸಂಗ್ರಹಮಾಡಲು ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವರಾಗುವರು."

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಇವರ ಚಿಂತೆಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:–" 'ಈ ಧನವು ನನ್ನಿಂದ ಆರ್ಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಮನೋರಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇನೆ. ಈ ಧನವು ನನಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇದೆ. ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೊಂದುತ್ತೇನೆ. ಈ ಶತ್ರುವು ಈಗ ನನ್ನಿಂದ ಹತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇತರರನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಸಂಹರಿಸುತ್ತೇನೆ. ನಾನೇ ಈಶ್ವರ. ನಾನೇ ಭೋಗಿ. ನಾನೇ ಸಿದ್ಧ. ನಾನೇ ಬಲಿಷ್ಠ. ನಾನೇ ಸುಖಿ. ನಾನು ಆಢ್ಯ, ಎಂದರೆ ಧನಾದಿ ಸಂಪನ್ನ. ನಾನು ಕುಲೀನ. ನನಗೆ ಸದೃಶರು ಯಾರಿದ್ದಾರೆ? (ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ.) ನಾನು ಯಾಗಾದಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಭೂರಿದಕ್ಷಿಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಇತರರಿಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತೇನೆ.' ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೂಢರಾದವರು ಅಸುರರು."

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅಸುರಸ್ವಭಾವದ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:–"ಅಸುರಸ್ವಭಾವದವರು ಅನೇಕ ಚಿಂತೆಯುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಪುತ್ರ, ಮಿತ್ರ, ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮೋಹವೆಂಬ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ವಿಷಯಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾದ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಅಶುಚಿಯಾದ ನರಕದಲ್ಲಿ ಬೀಳುವರು. ಅವರು ಯಾಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಿದರೂ, ಅವರನ್ನು ಅವರೇ ಬಹುಮಾನಿಸಿಕೊಂಡು, ತಾವೇ ಪೂಜ್ಯರೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ತಬ್ಧರಾಗಿ ಎಂದರೆ ನಮ್ರತೆಹೀನರಾಗಿ, ಧನವಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಗರ್ವದರ್ಪಗಳಿಂದ ಸಹಿತರಾಗಿ, ಡಂಭದಿಂದ ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಮೊದಲಾದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವರು. ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅವರು ಕೃತಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಎಂದರೆ ಕಾಮನಾದಿರಹಿತರಾಗಿ ಯಾಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರು ಯಜ್ಞಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ನರಕ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ.

ಅವರು, ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪೂಜಿಸದಿರಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ:— ಅವರು ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು. ಬಲಶಾಲಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿದವರು. ದರ್ಪವುಳ್ಳವರು. ಕಾಮಕ್ರೋಧಗಳೇ ಅವರ ಜೀವನ. ಅವರು ತಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ, ಇತರರ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನಾದ ನನ್ನನ್ನು ದ್ವೇಷ ಮಾಡುವರು. ದ್ವೇಷವೆಂದರೆ 'ಒಂದು ವೇಳೆ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ನನ್ನಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಈಗ ನಾನೊಂದನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲಿ, ನನ್ನಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸಲಿ! ಈಗ ನಾನು ಇದನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರುತ್ತೇನೆ; ಎಲ್ಲಿ, ಬಿಡಿಸಲಿ!' ಎಂದು. ಹೀಗೆ ಅವರು ಭಗವದಪಲಾಪ ಮಾಡುವರು. ಅವರು ಅಭ್ಯಸೂಯಕರು ಎಂದರೆ

ನಿರ್ದೋಷವಾದ ನನ್ನಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುವರು ಮತ್ತು ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ನನ್ನನ್ನು ಗುಣರಹಿತನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇಂತಹವರು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಯಾಗ ಮಾಡಿದರೆ ಫಲವೇನು? ನರಕಾದ್ಯನರ್ಥವೇ ಫಲ. ಅವರು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಅವರನ್ನು ನಾನೇ ನಿತ್ಯನರಕವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುತ್ತೇನೆ. ಆ ಆಸುರಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ, ನನ್ನನ್ನು ದ್ವೇಷಮಾಡುವ ಕ್ರೂರರನ್ನು, ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಶುಭರಾದನಿಮಿತ್ತ ನರಾಧಮರೆನಿಸಿದ ಅವರನ್ನು ಅವರು ಇನ್ನೂ ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಪುನಃಪುನಃ ಅಸುರಯೋನಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಡುತ್ತೇನೆ. ಪುನಃ ಆ ಮೂಢರಾದ ತಾಮಸಸ್ವಭಾವದ ಅವರು ಜನ್ಮಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಸುರವಾದ ಯೋನಿಯನ್ನೇ ಹೊಂದುವವರಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಹೊಂದದೆಯೇ ಅಧಮಗತಿ ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯನರಕವೆಂಬ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರು.

ಉಕ್ತವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥವಿರೋಧಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮೂರು ದೋಷಗಳಿರುವುವು—ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಮದ ಎಂದು. ಈ ಮೂರು ನರಕದ ಬಾಗಿಲುಗಳು. ಅವು ಅನರ್ಥವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಮೂರನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾದುದು. ಆ ಮೂರನ್ನು ಬಿಟ್ಟವರಿಗೆ ನರಕಾದಿಗಳಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಿವೆ. ಆ ಮೂರನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನು ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವನು ಪುರುಷಾರ್ಥೋಪಾಯವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಐಹಿಕಸುಖವಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ಕಾರ್ಯ, ಇದು ಅಕಾರ್ಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೋ, ಅದನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿದರೆ ದೋಷವೋ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಾನೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೀನು ಅರ್ಹ."

[ಹಿಂದೆ "ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ, ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗೀತೆಯು ಪ್ರಮಾಣ; ಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರುವುದು" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಿತು. ಈ ಪ್ರಕೃತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಬಿಟ್ಟು ಗೀತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಿ ಆ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಗೀತೆಯ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯೂ ವೇದಾನುಕೂಲತ್ವವೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಭಾವವನ್ನೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವನು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಇದರ

ಆಶಯ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಗೀತೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು ಈ ಒಂದು ಆಶಯದ ಸಾರ್ಥಕ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ.]

ಹೀಗೆ ೨೪ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೬ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ದೈವೀಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಆಸುರೀಸಂಪತ್ತು ಇವುಗಳ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ದೇವಾಸುರಸಂಪದ್ವಿಭಾಗ ಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೧೭ ಅಧ್ಯಾಯ : ಶ್ರದ್ಧಾತ್ರಯವಿಭಾಗಯೋಗ

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸತ್ವಾದಿಗುಣಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಸದಸದ್ರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಗಳ ಭೇದವು ಉಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅರ್ಜುನನು ಯಾರು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಯಜನಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸತ್ವವೇ, ರಜಸ್ಸೇ, ತಮಸ್ಸೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರ:—"ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಮೂರು ವಿಧ. ಸಾತ್ವಿಕೀ, ರಾಜಸೀ, ತಾಮಸೀಎಂದು. ಅದು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಯಾವನಿಗೆ ಸಾತ್ವಿಕವಾದಶ್ರದ್ಧೆಯೋ ಅವನು ಸಾತ್ವಿಕ. ರಾಜಸಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನು ರಾಜಸ. ತಾಮಸಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನು ತಾಮಸ. ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವನು ಶ್ರದ್ಧಾಸ್ವರೂಪ. ಸಾತ್ವಿಕಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ಸಾತ್ವಿಕಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರು. ಅವರು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವರು. ರಾಜಸಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರು ಯಕ್ಷರನ್ನೂ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನೂ ಪೂಜಿಸುವರು. ತಾಮಸಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರು ಪ್ರೇತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವರು. ರಾಜಸತಾಮಸರು ಇಂದ್ರ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಯಾಗಮಾಡಿದರೂ ಆ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಆ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೊಂದಿದ ರಾಕ್ಷಸರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಅಪಹರಿಸುವರು. ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯಿಂದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಫಲ. ರಾಜಸರಿಗೆ ಸಾಂಕಲ್ಪಿಕವಾದ ಸ್ವರ್ಗ ಎಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಲೋಕವೇ ಫಲ. ಎಂದರೆ ಅವರದು ವೃಥಾಸಂಕಲ್ಪ. ತಾಮಸರಿಗೆ ಶಿವನಪರಿವಾರವಾದ ಭೂತ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಫಲ. ತಾಮಸರಾದವರು ದುರಾಗಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಘೋರವಾದ ಮಹಾಕಷ್ಟರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸುಳ್ಳವರು. ಡಂಭ, ಅಹಂಕಾರಗಳಿಂದ ಸಹಿತರಾದ ಕಾಮರಾಗಬಲಗಳುಳ್ಳ ತಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗ್ರಹಯುಕ್ತರಾದ ಅವರು ತಮ್ಮ ತಪಸ್ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಅವರು ಅವರ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಮೀಮುಂತಾದ ದೇವತಾಸಮುದಾಯವನ್ನೂ, ಅಂತರ್ನಿಯಾಮಕನಾದ ನನ್ನನ್ನೂ ಅಲ್ಪಗುಣವುಳ್ಳವರನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಅವಿವೇಕಿಗಳು, ಅವರನ್ನು ಅಸುರಸಂಬಂಧಿಯಾದ

ನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವರನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿ. ಅವರು ದೈತ್ಯರು, ರಾಕ್ಷಸರು ಮತ್ತು ಪಿಶಾಚರು ಎಂದು ನಾನಾವಿಧ. ತಮಸ್ಸಿಗೆ ಅರ್ಹರಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಅವರು ಈ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವರು.

ಈ ಮೂರು ವಿಧರಾದ ಜೀವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಆಹಾರ, ಯಜ್ಞ, ತಪಸ್ಸು ಮತ್ತು ದಾನ ಇವೂ ಮೂರು ವಿಧ. ಆಯುಸ್ಸು, ಸತ್ವ ಎಂದರೆ ಸಾಧುತನ, ಬಲ ಎಂದರೆ ಶಕ್ತಿ, ಸುಖ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಲ ಊಟಮಾಡಿದರೂ ಬಹಳ ಹೊತ್ತು ತೃಪ್ತಿ ಕೊಡುವ, ರಸಯುಕ್ತವಾದ, ಸ್ನೇಹವುಳ್ಳ, ಸೇವನದಿಂದ ಬಹುಕಾಲ ಗುಣಕೊಡುವ, ಆಜ್ಯ ಮೊದಲಾದ, ಒಂದುಸಲ ಅನುಭವಿಸಿದಮೇಲೆ ಅನೇಕವೇಳೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಕೊಡುವ ಹೃದ್ಯವಾದ ಆಹಾರಗಳು ಸಾತ್ವಿಕರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದುವು. (ಮಿತವಾದ ಆಮ್ಲ ಎಂದರೆ ಹುಳಿ ಮೊದಲಾದುದೂ ಸಾತ್ವಿಕ.) ಕಟುವಾದ ಆಮ್ಲ, ಲವಣ, ಅತ್ಯುಷ್ಣ, ರೂಕ್ಷ ಎಂದರೆ ನೀರಸ ಮುಂತಾದ ತಾಪಕಾರಿಗಳಾದ ಆಹಾರಗಳು ರಾಜಸರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದುವು. ದುಃಖ, ಶೋಕ, ದೌರ್ಮನಸ್ಯ, ರೋಗ ಇವುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ, ಪಾಕ ಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಒಂದು ಯಾಮ ಕಾಲ ಕಳೆದ, ಮೊದಲು ಸ್ವಾದುವಾಗಿ ಆಮೇಲೆ ಸ್ವಾದುತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಎಂದರೆ ಗತರಸವಾದ, ಪೂತಿ ಎಂದರೆ ದುರ್ಗಂಧವಾದ, ಪರ್ಯುಷಿತ ಎಂದರೆ ತಂಗಳಾದ, ಉಚ್ಛಿಷ್ಟ ಎಂದರೆ ಇತರರು ತಿಂದಮೇಲೆ ಉಳಿದ, ಅಮೇಧ್ಯ ಎಂದರೆ ಅಪವಿತ್ರವಾದ ಭೋಜನವು ತಾಮಸರಿಗೆ ಪ್ರಿಯ. ಫಲಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದವರಿಂದ ವಿಧ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಯಜ್ಞವು ಸಾತ್ವಿಕ. ಫಲವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿ, ಡಂಭದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಯಜ್ಞ ರಾಜಸ. ವಿಧಿಹೀನವಾದ, ಅನ್ನದಾನಹೀನವಾದ, ಮಂತ್ರಹೀನವಾದ, ದಕ್ಷಿಣೆ ಇಲ್ಲದ, ಶ್ರದ್ಧಾರಹಿತವಾದ ಯಜ್ಞವು ತಾಮಸ.

ದೇವ ದ್ವಿಜ ಗುರು ಪ್ರಾಜ್ಞ ಇವರ ಪೂಜನ, ಶೌಚ, ಋಜುಭಾವ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸಾ, ಇವು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ತಪಸ್ಸು. ಉದ್ವೇಗವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದ, ಸತ್ಯವಾದ, ಪ್ರಿಯವಾದ, ಹಿತವಾದ ವಾಕ್ಯ, ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಅಭ್ಯಾಸ ಇವು ವಾಗ್ರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸು. ಪ್ರಿಯವೆಂದರೆ ಶ್ರವಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪುನಃಪುನಃ ಕೇಳಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಹಿತವೆಂದರೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖ ಕೊಡುವುದು. ಮನಃಪ್ರಸಾದ ಎಂದರೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಸೌಮ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಕ್ರೌರ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಮೌನ ಎಂದರೆ ಮನನಶೀಲತೆ. ಆತ್ಮವಿನಿಗ್ರಹ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾವದ ಸಂಶುದ್ಧಿ. ಇದು ಮನೋರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸು.

ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ತಪಸ್ಸು ಮೂರು ವಿಧ. ಫಲಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಭಗವದರ್ಪಣ ಮುಂತಾದ ಯೋಗದಿಂದ ಯುಕ್ತರಾದವರಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ತಪಸ್ಸು ಸಾತ್ವಿಕ. ಸತ್ಕಾರ ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಆದರ, ಮಾನ ಎಂದರೆ ವಾಕ್ ಇಂದ ಪ್ರಶಂಸೆ,

ಪೂಜೆ ಎಂದರೆ ಅರ್ಚನ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಡಂಭದಿಂದ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯಾವ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು ರಾಜಸ. ಅದು ಅಧೋಗತಿಗೆ ಹೇತು ಮತ್ತು ಕ್ಷಯಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು. ಅವಿವೇಕ ಮತ್ತು ದುರಾಗ್ರಹದಿಂದ ತನ್ನನ್ನೇ ಹಿಂಸಿಸಿ, ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ನಾಶಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ತಪಸ್ಸು ತಾಮಸ. ಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬ ಆಸ್ತಿಕ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪುಣ್ಯದೇಶ ಪುಣ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಉಪಕಾರಿಯಲ್ಲದವನಿಗೆ, ಉಪಕಾರವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೆ, ಪಾತ್ರನಿಗೆ ದಾನಮಾಡಲು ಅರ್ಹನಾದವನಿಂದ ಪಾತ್ರನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದಾನವು ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕ. ಪ್ರತ್ಯುಪಕಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಒಂದು ಫಲವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅನ್ಯಾಯಾರ್ಜಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ದಾನವು ರಾಜಸ. ಅಶುಚಿಯಾದ ದೇಶ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ನಮಸ್ಕಾರ ಮೊದಲಾದ ಸತ್ಕಾರರಹಿತವಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅವಮಾನ ಮಾಡುವ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಅಪಾತ್ರನಿಗೆ ದಾನಕ್ಕನರ್ಹನಾದವನಿಂದ ಯಾವ ದಾನವು ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು ತಾಮಸ.

ಬ್ರಹ್ಮನ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿರ್ದೇಶವು ಮೂರು ವಿಧ. ಓಂ ತತ್ ಸತ್ ಎಂದು. ಓಂ ಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣ, ಸರ್ವಾಶ್ರಯ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ತತ್ ಎಂದರೆ ವೇದೈಕವೇದ್ಯವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಪರೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪ. ಸತ್ ಎಂದರೆ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಸರ್ವಶುಭಗುಣಪೂರ್ಣ. ಇಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ವೇದಗಳು, ಯಜ್ಞಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಓಂ ಎಂಬುದು ಭಗವನ್ನಾಮ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಓಂ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಿಧ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಓಂಕಾರಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ಓಂ ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸಿ ವಿಧ್ಯುಕ್ತರೀತಿಯಂತೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಯಜ್ಞವು ಸಾತ್ವಿಕ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ವೇದೈಕಗಮ್ಯನಾದ ಪರೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿ ಅವನೇ ನನಗೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ನನಗಾಗಲಿ ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಯಜ್ಞ, ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಶಾರೀರವಾದ ತಪಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ನಾನಾವಿಧವಾದ ದಾನಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುವು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ವೇದೈಕವೇದ್ಯನಾದ ನಿಮಿತ್ತ ವೇದಪದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ, ಇತರ ಫಲಗಳ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಧರ್ಮಗಳು (ಯಜ್ಞ ಮುಂತಾದುದು) ಇವು ತಪಸ್ಸು ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಲು ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ತತ್ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ತತ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಸತ್ತಾದುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸೋಣವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಸಾಧುತ್ವ ಎಂಬ

ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶುಭಕರ್ಮವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಸತ್ ಎಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧುಗುಣೋಪೇತನಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಸತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಅನುಷ್ಠಾನವು ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದುದಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಭಗವನ್ನಿಷ್ಠೆಯು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಿತವಲ್ಲದ ಹೋಮ ಮೊದಲಾದುದು ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದು ಐಹಿಕಾಮುಷ್ಮಿಕ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಭಕ್ತಿ, ಇವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನವೇ ಐಹಿಕಾಮುಷ್ಮಿಕ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಮೂಲಭೂತವಾದುದರಿಂದ ಶ್ರದ್ಧಾವಿಭಾಗವು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ."

ಹೀಗೆ ೨೮ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾತ್ರಯದ ವಿಭಾಗವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟು ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಶ್ರದ್ಧಾತ್ರಯವಿಭಾಗಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೧೮ ಅಧ್ಯಾಯ : ಸನ್ಯಾಸಯೋಗ

ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪುರುಷಾರ್ಥಹೇತುವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಭೇದಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರವಿದು:—"ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಫಲದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗವುಂಟಾಯಿತು. ಇದೇ ಸನ್ಯಾಸ. ತ್ಯಾಗವು ಮೂರು ವಿಧ—ಕರ್ಮಫಲದ ತ್ಯಾಗ, ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಮತೆಯ ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೇ ಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನದ ತ್ಯಾಗ ಎಂದು. ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ತಪಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞ, ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ಅಭಯ ಇವುಗಳ ದಾನ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮುಂತಾದ ತಪಸ್ಸು ಇವು ಪವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುವು. ಇವು ಸರ್ವಥಾ ತ್ಯಾಜ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಮಮತಾ, ಅಭಿಮಾನ, ಈ ರೂಪವಾದ ಸ್ನೇಹವೆಂಬ ಸಂಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಫಲಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕಾದುವು ಎಂದು ನನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ವರ್ಣಾಶ್ರಮೋಚಿತವಾದ ಕರ್ಮದ ತ್ಯಾಗವು ಅಯುಕ್ತ. ಫಲತ್ಯಾಗ
ಮಾಡುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮವನ್ನೇ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದು ತಾಮಸ. ದುಃಖಕಾರಣ
ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮತ್ತು ಕಾಯಕ್ಲೇಶದ ಭಯದಿಂದ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದು
ರಾಜಸ. ಅದರಿಂದ ಭಗವತ್ಪ್ರೀತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮ ಅವಶ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯ, ಅದನ್ನು
ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವುಂಟು ಎಂದು ತಿಳಿದು, ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವವುಳ್ಳ
ಕರ್ಮವಿದು ಎಂಬ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲದಲ್ಲಿಯೂ ಆಶೆಯಿಲ್ಲದೆ,
ವರ್ಣಾಶ್ರಮೋಚಿತವಾದ ಕರ್ಮವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಆ ತ್ಯಾಗವು ಸಾತ್ವಿಕ. ತಾತ್ಕಾಲಿಕ
ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾಯಕ್ಲೇಶವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕರ್ಮವನ್ನು
ಯಾವನು ದ್ವೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಪೂರ್ವಾರ್ಜಿತ ಪುಣ್ಯಫಲದಿಂದ ಕುಶಲವಾದ
ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಅವನು ಸತ್ವಗುಣದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿ,
ಭಗವತ್ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನುಹೊಂದಿ, ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ,
ಫಲತ್ಯಾಗದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಣಮಾಡಿ ಸಾತ್ವಿಕ
ತ್ಯಾಗೀ ಎನಿಸುವನು.

ಬದುಕಿರುವ ಯಾವನೂ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ
ದಿಂದ ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗಕ್ಕೇ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮ
ವನ್ನೇ ಬಿಡುವುದಲ್ಲ; ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಬಿಡುವುದು. ಕರ್ಮದ ಫಲಗಳು ಮೂರುವಿಧ
ಸಂಭವಿಸುವುವು—ಅನಿಷ್ಟ, ಇಷ್ಟ ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರ ಎಂದು. ಇಷ್ಟವೆಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗ
ಮೊದಲಾದುದು. ಈ ಫಲಗಳು ತ್ಯಾಗರಹಿತರಿಗೆ ಆಗುವುವು. ಈ ಫಲಗಳು ಸನ್ಯಾಸ
ವುಳ್ಳವನಿಗಿಲ್ಲ. ಸನ್ಯಾಸೀ ಎಂದರೆ ತ್ಯಾಗೀ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ತ್ಯಾಗವಿಲ್ಲದೆ ಸನ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ.

ಕರ್ಮದ ಕಾರಣಗಳು ಐದು—೧. ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎಂದರೆ ದೇಹ,
ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದುದು. ೨. ಕರ್ತಾ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು. ೩. ಕರಣ ಎಂದರೆ
ನಾನಾವಿಧ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವು. ೪. ನಾನಾರೂಪವಾದ ಅವಾಂತರ
ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ೫. ದೈವ ಎಂದರೆ ಅದೃಷ್ಟ. ಅದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವೇ.
ಮನುಷ್ಯನು ಶರೀರ, ವಾಕ್ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಯಾವ ನ್ಯಾಯವಾದ ಮತ್ತು
ಅನ್ಯಾಯವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವನೋ ಅವಕ್ಕೆ ಈ ಐದೂ ಕಾರಣ. ಯಾವನು
ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು
ದುಷ್ಟವಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನು. ಯಾವನಿಗೆ ನನ್ನಿಂದ ಈ ಕರ್ಮವು ಈ ಪ್ರಯೋಜನ
ಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಭಾವವು ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಭಿಮಾನ
ಇಲ್ಲವೋ ಫಲಸ್ನೇಹದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಲುಷಿತವಲ್ಲವೋ ಅವನು ಈ ಲೋಕವನ್ನೇ
ಸಂಹಾರಮಾಡಿದರೂ ದೋಷಿಯಲ್ಲ. ಆ ದೋಷದ ಫಲ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. (ಇಂತಹ
ದೊಡ್ಡತನ ರುದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳದು.)

ಕರ್ಮಶೋಧನೆ ಎಂದರೆ ಕರ್ಮದ ವಿಧಿ. ಇದು ಮೂರು ವಿಧ—೧. ಜ್ಞಾನ
ಎಂದರೆ ವಿಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನ. ೨. ಜ್ಞೇಯ ಎಂದರೆ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬ
ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಮುಂತಾದುದು ಮತ್ತು ಪುರುಷಾರ್ಥಸ್ವರೂಪ.
೩. ಪರಿಜ್ಞಾತಾ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಸರ್ವಪ್ರೇರಕನಾದ ಈಶ್ವರನು ಸನ್ನಿಹಿತನಾದ
ಜೀವರಾಶಿ. ಹೀಗೆ ಇಚ್ಛಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಜೀವನಲ್ಲಿ
ಸನ್ನಿಹಿತನಾದ ಈಶ್ವರನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಜೀವನಿಗೆ
ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಉಂಟಾಗುವುದು. [ಜೀವನು ವಿಧಿವಿಷಯನಾದುದರಿಂದ ಅವನು
ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತೃ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತೃವಿಗೆ ವಿಧಿಯೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ.
ವಿಧಿ ಪರತಂತ್ರನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಪರತಂತ್ರನೆಂದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವರಹಿತನು.
ಜೀವನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು "ನ ಋತೇ ತ್ವತ್ ಕ್ರಿಯತೆ ಕಿಂಚನಾರೆ" (ನಿನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು
ಯಾವುದೂ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.] ಹೀಗೆ
ಕರ್ಮಸಂಗ್ರಹವು ಕರಣ, ಕರ್ಮ, ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಧವುಳ್ಳುದು.

ಸತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದುದೂ
ಮೂರು ವಿಧ. ೧. ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದ ತಾರತಮ್ಯಸಹಿತವಾದ ಸಮಸ್ತ ಭೂತ
ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿ ಇರುವ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಭೇದ
ಹೀನನನ್ನಾಗಿ ಮತ್ತು ವಿಕಾರಹೀನನನ್ನಾಗಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವುದೋ ಅದು
ಸಾತ್ವಿಕ. ೨. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ
ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು
ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಗ್ರಸ್ತವಾಗಿರುವುದೋ ಅದು ರಾಜಸ. ೩. ಜೀವನನ್ನೇ
ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನಾಗಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವುದೋ ಅದು ತಾಮಸ. ಯಾವ ಕರ್ಮವು
ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪೂಜಾರೂಪವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು
ಸಾತ್ವಿಕ. ಯಾವ ಕರ್ಮವು ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ, ಅಹಂಕಾರದಿಂದ, ಬಹಳವಾದ
ಆಯಾಸದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು ರಾಜಸ. ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನು
ಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಕೂಡಲೇ ಬಂಧವೋ, ನಾಶವೋ, ಹಿಂಸೆಯೋ ಮತ್ತು ತನ್ನ
ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ನಾನೇ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ
ಯಾವ ಕರ್ಮವು ಆಚರಿತವಾಗುವುದೋ ಅದು ತಾಮಸ.

ಫಲಸ್ನೇಹವಿಲ್ಲದ, ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲದ, ಧೃತಿ ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ
ಅವರ್ಜನೀಯವಾದ ದುಃಖವನ್ನು ಸಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೆಂಬ
ಉತ್ಸಾಹ ಇವುಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತನಾದ, ಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾರ
ರಹಿತನಾದ ಕರ್ತೃ ಸಾತ್ವಿಕ. ಕೀರ್ತಿ ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ, ಕರ್ಮಫಲ
ಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗಮಾಡದೆ, ಹಿಂಸಾಸ್ವಭಾವ

ಉಳ್ಳವನಾಗಿ, ಶುದ್ಧವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದೆ, ಫಲಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಹರ್ಷ, ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶೋಕ, ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಕರ್ತೃ ರಾಜಸ. ಅಯುಕ್ತ ಎಂದರೆ ಭಗವದ್ದರ್ಶನ ಮೊದಲಾದ ಯೋಗರಹಿತನು. ಪ್ರಾಕೃತ ಎಂದರೆ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿ ರಹಿತನು. ಸ್ತಬ್ಧ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಸಂಭಾವನೆಯಿಂದ ನಮ್ರತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವನು. ಶಠ ಎಂದರೆ ಗೂಢದ್ವೇಷದಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವನು, ಮತ್ತು ನೀಚವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವನು. ಅಲಸ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನನು. ವಿಷಾದೀ ಎಂದರೆ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದ ಮನಸ್ಸಿನ ದೌರ್ಬಲ್ಯವಿರುವವನು ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಲವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೂ ಆಮೇಲೆ ಮಾಡೋಣ ಎಂಬ ಮನೋಧರ್ಮವುಳ್ಳವನು. ಧೀರ್ಘಸೂತ್ರೀ ಎಂದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಮಾಡಿದ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಬಹುಕಾಲವಾದರೂ ಅನುಚಿಂತಿಸುವವನು. ಇಂತಹ ಕರ್ತೃ ತಾಮಸ.

ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಂಸಾರಹೇತುವನ್ನೂ, ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನೂ, ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೂ, ಅಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೂ, ಬಂಧವನ್ನೂ, ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವುದೋ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕೀ. ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯು ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಕಾರ್ಯ, ಅಕಾರ್ಯ, ಇದನ್ನು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೋ ಅದು ರಾಜಸೀ ಎಂದರೆ ಈ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೋ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಾವೃತವಾಗಿ ಸಮಸ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅದಿಲ್ಲದಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದೋ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಈಶ್ವರರಹಿತವೆಂದೂ, ಅಪರಾಧೀನವೆಂದೂ, ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದೋ ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ತಾಮಸೀ.

ಯಾವ ಧೃತಿಯಿಂದ ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರಾಣ, ಇಂದ್ರಿಯ ಇವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಧರಿಸಲ್ಪಡುವುವೋ, ಯಾವ ಧೃತಿಯು ವಿಹಿತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೋ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಯೋಗದಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದೋ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕೀ. ಯಾವ ಧೃತಿಯು ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವುದೋ, ನನ್ನದು ಎಂಬ ಸ್ನೇಹಸಹಿತವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಫಲಕಾಮನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೋ ಅದು ರಾಜಸೀ. ಯಾವ ಧೃತಿಯಿಂದ ದುಷ್ಟವಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನು ಸ್ವಪ್ನ, ನಿದ್ರೆ, ಭಯ, ಶೋಕ, ದುಃಖ, ವಿಷಾದ, ಮನೋದೌರ್ಬಲ್ಯ, ಮದ, ಹಾಗೆಯೇ ಸಮಸ್ತ ನಿಷಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಭಗವದ್ದ್ವೇಷ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನೂ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ತಾಮಸೀ.

ಸುಖವು ಮೂರು ವಿಧ—ಯಾವ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಪುನಃಪುನಃ ರಮಿಸುವನೋ ದುಃಖನಾಶನವನ್ನು ನೋಡುವನೋ, ಯಾವುದು ಮೊದಲು ವಿಷದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅಮೃತಸಮವೋ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ

ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟದಿರುವುದೋ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕ. ಯಾವ ಸುಖವು ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಮೊದಲು ಅಮೃತಸದೃಶವೋ, ಪರ್ಯವಸಾನ ದಲ್ಲಿ ವಿಷಸದೃಶವೋ ಆ ಸುಖವು ರಾಜಸ. ಯಾವ ಸುಖವು ಮೊದಲು ಮತ್ತು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಹ ಎಂದರೆ ಪಾರವಶ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೋ, ನಿದ್ರೆ, ಆಲಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೋ, ಅಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದೋ ಅದು ತಾಮಸ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ನಿಮಿತ್ತ ತರತಮಭಾವ ರಹಿತರಾದ ಜೀವರೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸರೆಂದು ಜೀವರಲ್ಲಿ ಮೂರುವಿಧ. ಸಾತ್ವಿಕರು ಪುನಃ ಮೂರು ವಿಧ. ಪಿತೃ, ಗಂಧರ್ವ ಮೊದಲಾದವರು ಸಾತ್ವಿಕತಾಮಸರು. ಮುನಿಗಳು ಸಾತ್ವಿಕರಾಜಸರು. ದೇವತೆಗಳು ಸಾತ್ವಿಕ ಸಾತ್ವಿಕರು. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಮೊದಲಾದವರು ಸಾತ್ವಿಕಸಾತ್ವಿಕ ತಾಮಸರು. ಇಂದ್ರನು ಸಾತ್ವಿಕಸಾತ್ವಿಕ ರಾಜಸನು. ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹಿಡಿದು ರುದ್ರನವರೆಗೆ ಸಾತ್ವಿಕಸಾತ್ವಿಕಸಾತ್ವಿಕರು. (ರಾಜಸರು ಮತ್ತು ತಾಮಸರ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಲ್ಲ.)

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರರು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟರಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನಕರ್ಮವುಳ್ಳವರು. ಶಮ, ದಮ, ತಪಸ್ಸು, ಶೌಚ, ಕ್ಷಾಂತಿ, ಆರ್ಜವ, ಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಆಸ್ತಿಕ್ಯ, ಇವು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮಗಳು. ಶೌರ್ಯ, ತೇಜಸ್ಸು, ಧೃತಿ, ದಾಕ್ಷ್ಯ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪಲಾಯನ ಮಾಡದಿರುವುದು, ದಾನ, ಈಶ್ವರಭಾವ ಎಂದರೆ ದಂಡನ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಇವು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಧರ್ಮಗಳು. ಕೃಷಿ, ಗೋರಕ್ಷಣೆ, ವಾಣಿಜ್ಯ ಇವು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ವೈಶ್ಯಧರ್ಮಗಳು. ತ್ರೈವರ್ಣಿಕರ ಸೇವೆಯು ಶೂದ್ರಧರ್ಮ. ತನ್ನತನ್ನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿದ್ದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಮನುಷ್ಯನು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ವರ್ಣಧರ್ಮಗಳೂ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನವಾದುವು. ಅವು ಲೌಕಿಕಜೀವನದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. (ಯಾವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೂ ಅನುಸರಿಸದಿದ್ದರೂ ಏನೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಕಜೀವನ ಸಾಗುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ.)

ಯಾವ ಪರಮಾತ್ಮನ ದೆಶೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಚೇಷ್ಟೆಯುಂಟಾಗುವುದೋ, ಯಾವನಿಂದ ಈ ಚರಾಚರಜಗತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದೋ ಆ ಭಗವಂತನನ್ನು ಶಮ, ದಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾಗಿ ತನ್ನತನ್ನ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸುವವನು ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ದೋಷವಿದ್ದರೂ ಬಿಡಬಾರದು. ದೋಷರಹಿತವಾದುದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ನೇಹವಿಲ್ಲದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನು

ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮತ್ಯಾಗದಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ಮವನ್ನೂ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಣಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಣೆಮಾಡಿ ಬುದ್ಧಿಯೋಗವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ನನ್ನಲ್ಲಿಟ್ಟ ಚಿತ್ತವುಳ್ಳವನಾಗು. ಅಂತಹ ನೀನು ನನ್ನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ದಾಟುತ್ತಿ. ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ನನ್ನಮಾತನ್ನು ಕೇಳದಿದ್ದರೆ ನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತಿ. ನೀನು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವನೇ ಆದರೆ ನಿನ್ನ ನಿಶ್ಚಯ ವೃಥಾ. ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯು ನಿನ್ನನ್ನು ಯುದ್ಧಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಬದ್ಧನಾಗಿ, ಕೌಂತೇಯನೆ! ಬಂಧುಸ್ನೇಹದಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತೀಯೋ ಅದನ್ನೇ ನಿನ್ನ ಸ್ವಾಧೀನವಿಲ್ಲದೆ ಭಗವಂತನ ಇಚ್ಛಾಧೀನನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿ. ಈಶ್ವರನು ಶರೀರಾರೂಢರಾದ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಾನಾ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವವನಾಗಿ ಭೂತಗಳ ಹೃದ್ದೇಶದಲ್ಲಿರುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಜೀವನು ಅವನ ಅಧೀನ. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಶರಣುಹೊಂದು. ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಭಗವನ್ನಿಷ್ಠತೆಯು ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದು.

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅತಿಗುಹ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯವು ನಿನಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತವಾದುವು. ಇದನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ವಿಚಾರಮಾಡು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದನಂತರ ಆಗ ನಿನಗೆ ಯಾವ ಇಚ್ಛೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅದನ್ನು ಮಾಡು. ನೀನು ನನಗೆ ಇಷ್ಟನೆಂದು ಈ ಗುಹ್ಯತಮವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಳು ಎಂದರೆ ಕೇಳಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಷ್ಠನಾಗು. ನನ್ನಲ್ಲಿಟ್ಟ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗು. ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗು. ನನ್ನನ್ನು ಯಜಿಸು. ನನ್ನನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸು. ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಿ. ಹೀಗೆಂದು ನಾನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ನೀನು ಪ್ರಿಯ. ಅನ್ಯ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಡು. ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನೂ ಬಿಡು. ಅವೈಷ್ಣವ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಡು. ನನ್ನನ್ನು ಶರಣುಹೊಂದು. ಅನಾದಿಕೃತ ಪಾಪಗಳಿಂದ ನಿನ್ನನ್ನು ಮುಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಸಂಸಾರದ ಭಯವನ್ನು ಬಿಡು.

ಇದು ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದು ತಪಸ್ಸಿಲ್ಲದವನಿಗೆ, ಭಕ್ತನಲ್ಲದವನಿಗೆ ಮತ್ತು ಗುರುಶುಶ್ರೂಷೆ ಮಾಡದವನಿಗೆ ಮತ್ತು ನನ್ನನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವವನಿಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಡಬಾರದು. ಈ ಪರಮಗುಹ್ಯವನ್ನು ನನ್ನ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಉಪದೇಶದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸುವನೊ, ಅವನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು. ಅವನಿಗಿಂತಲೂ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯರಿಲ್ಲ.

ಮುಂದೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವನು ಸರ್ವಾಧಾರನಾದ ನನ್ನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದನಿಮಿತ್ತ ಧರ್ಮ್ಯ ಎನಿಸುವ ನಮ್ಮಿಬ್ಬರ ಸಂವಾದರೂಪವಾದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವನೋ ಅವನಿಂದ ನಾನು ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞದಿಂದ ಪೂಜಿತನಾಗಿದ್ದೇನೆಂದು ನನ್ನ ಮತ. ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನು ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಅಸೂಯೆ ಮೊದಲಾದ ದೋಷರಹಿತನಾಗಿ ಈ ಸಂವಾದವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡುವನೋ ಅವನೂ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಅದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವವನಿಗೆ ಅಧಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪಾರ್ಥನೇ! ಇದು ನಿನ್ನಿಂದ ಏಕಾಗ್ರವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಶ್ರುತವಾಯಿತಷ್ಟೆ? ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಮ್ಮೋಹವು ನಷ್ಟವಾಯಿತಷ್ಟೆ?"

ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—"ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೋಹವು ನಷ್ಟವಾಯಿತು. ನಿನ್ನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ನಾರಾಯಣನ ದ್ವೇಷಿಗಳ ಮತ್ತು ತದನುಬಂಧಿಗಳ ನಿಗ್ರಹ, ಇದೇ ಪರಮಧರ್ಮ, ಇದೇ ಅವಶ್ಯಂಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯು ನನಗೆ ಲಬ್ಧವಾಯಿತು. ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ನೀನು ಹೇಳಿದುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು. (ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಪದಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ.)

ಸಂಜಯನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—"ಹೀಗೆ ರೋಮಾಂಚಕರವಾದ ವಾಸುದೇವನ ಮತ್ತು ಮಹಾತ್ಮನಾದ ಪಾರ್ಥನ ಈ ಸಂವಾದವನ್ನು ನಾನು ಕೇಳಿದೆನು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಗುಹ್ಯ. ವ್ಯಾಸರ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಕೃಷ್ಣನಿಂದಲೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಯೋಗವನ್ನು ಕೇಳಿದೆನು. ಈ ಅದ್ಭುತವಾದ, ಪವಿತ್ರವಾದ, ಕೇಶವಾರ್ಜುನರ ಸಂವಾದವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ ಸ್ಮರಿಸಿ ಪುನಃಪುನಃ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಿರುವೆನು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಅದ್ಭುತರೂಪವನ್ನು ಪುನಃಪುನಃ ಸ್ಮರಿಸಿ ನನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ಮಯವಾಗಿರುವುದು. ಪುನಃಪುನಃ ಹರ್ಷಪಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ರಾಜನೇ! ಯಾರಿಗೆ ಜಯ ಎಂದು ಸಂದೇಹಬೇಡ. ಯಾವ ಸೇನೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋಪಾಯಸ್ವಾಮಿಯಾದ ಎಂದರೆ ಯೋಗೀಶ್ವರನಾದ ಕೃಷ್ಣನೋ, ಯಾವ ಸೇನೆಯಲ್ಲಿ ಧನುರ್ಧರನಾದ ಪಾರ್ಥನೋ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೀ ಎಂದರೆ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ, ವಿಜಯ, ಸಂಪತ್ತು, ನೀತಿ ಎಂದರೆ ನ್ಯಾಯ. ಇದು ನಿಶ್ಚಿತ ಎಂದು ನನ್ನ ನಿಶ್ಚಯ" ಎಂದು.

ಹೀಗೆ ೭೮ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೮ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ, ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು "ಸನ್ಯಾಸಯೋಗ" ಎನಿಸಿತು.

ಓಂ ತತ್ಸದಿತಿ ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತಾಸು ಉಪನಿಷತ್ಸು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಯಾಂ
ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನಸಂವಾದೇ ಸನ್ಯಾಸಯೋಗೋ ನಾಮ
ಅಷ್ಟಾದಶೋಽಧ್ಯಾಯಃ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನವಿಡಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು :—ಒಟ್ಟು ಗೀತಾ ಉಪದೇಶವೇ ಒಂದು ಯುದ್ಧ. ಇದು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಯುದ್ಧ. ಅರ್ಜುನನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಧರ್ಮವಿದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಧರ್ಮ. ಅದರ ಕಾರ್ಯವೇ ಅವನ ವಿಷಾದ ಮುಂತಾದುದು. ಅವನು ಯುದ್ಧಮಾಡದಿರುವುದನ್ನು ಧರ್ಮ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ಯುದ್ಧವು ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತಾನು ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೂ ವಿರೋಧ ಬಂದು ಯಾವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದನು.

ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಇದೇ ಸ್ವವಿಹಿತವಾದ ಭಗವತ್ಪೂಜಾರೂಪವಾದ ಕರ್ತವ್ಯಪಾಲನೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೆಂದೂ, ಪರತಂತ್ರವಾದುದು ಜಗತ್ತೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯ ಇರಬೇಕು. ಈ ನಿರ್ಣಯದಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವಾನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದ ಸ್ವವಿಹಿತಧರ್ಮವೇ ಅವನ ಪೂಜಾರೂಪ. ಇದಕ್ಕೇ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಜ್ಞಾನವೇ ಇದರ ಶರೀರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದೇ ಜ್ಞಾನಯೋಗ ಎಂದರೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಭಗವನ್ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿರುವ ಸ್ನೇಹರೂಪ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಸ್ನೇಹಜನಕ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನಯೋಗವೇ ಭಕ್ತಿಯೋಗ.

ಹೀಗೆ ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿರೂಪವಾದ ಸಾಧನವುಂಟಾಗಲು ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಪ್ರಸಾದವೇ ದೈವೀಸಂಪತ್ತು. ಇದುಳ್ಳವರ ಆಚಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಜ್ಞಾನಸಾಧನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಫಲ. ಇದಕ್ಕನುಕೂಲವಲ್ಲದುದೇ ದುರಾಚಾರ. ಐಹಿಕಾಮುಷ್ಮಿಕ ನಾಶವೇ ದುರಾಚಾರದ ಫಲ. ಐಹಿಕಾಮುಷ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಜ್ಞಾನದ ಫಲ. ಈ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರಪರಮಾತ್ಮಪರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಅವಸ್ಥಾಭೇದದಿಂದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎನಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಗವದಪರೋಕ್ಷವೂ, ಅವನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷವೂ ಲಭಿಸುವುದು.

ಇಡೀ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂಬ ೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತಿಗುಣತ್ರಯವಿಭಾಗಯೋಗವೆಂಬ ೧೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಪುನಃಪುನಃ ಮನನಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನಶುದ್ಧಿಕರ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೫

ಶ್ರುತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳು

ಶ್ರುತಿ ಎಂದರೆ ವೇದ. ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ವೇದಾನುಸಾರಿಯಾದ ಪೌರುಷೇಯ ಗ್ರಂಥ. ಶ್ರುತಿಯ ವಿಭಾಗಗಳು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಂಗೃಹೀತವಾಗಿವೆ. ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದುವು. ವೈದಿಕಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಇವು ಮತ್ಸ್ಯಪುರಾಣ ಮೊದಲಾದ ೧೮ ಪುರಾಣಗಳು, ಭಾರತ ರಾಮಾಯಣಗಳೆಂಬ ಇತಿಹಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಮುಂತಾದುವು. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಷ್ಣುಪರ, ಕೆಲವು ಶಿವಪರ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಪರ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಇವು ಕೆಲವೆಡೆ ಸಮುದಿತವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೂ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾತ್ವಿಕ, ಕೆಲವು ರಾಜಸ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ತಾಮಸ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥನಿರ್ಣಯಮಾಡಲು ಬಾದರಾಯಣರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಗೂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯ.

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಮನಶ್ಶಾಂತಿಗೋಸ್ಕರ. ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಬರುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಲೋಕರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರು, ದೇವರನ್ನು ನೋಡಿರುವರು ಎಂದು ಭಾವಿತರು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಭಕ್ತರು ವಿಚಾರಶೀಲರ ಉತ್ತರವೃದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಮಾನ್ಯತೆಗೆ ದೂರವಾಗುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ವೇದಋಷಿಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಇವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ದುರ್ಲಭ. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರಶೀಲರಿಗೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ಗತಿ. ಆದರೆ ಇವು ಆಪಾತತಃ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

೧ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶೀಲರು ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು

ನಾನಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವೆವು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಲಾರದೆಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಿರುವೆವು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಥವಾ ಆಗಬಹುದಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಶ್ರುತಿಗಳು ಅನೇಕ ವಿಭಾಗಗಳುಳ್ಳವಾದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರುವುದು; ಇದರಂತೆಯೇ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರುವುದು; ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಈ ಒಂದುಪ್ರಮೇಯ. ಈ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನುಸಮರ್ಥಿಸುವುದೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಆದರೆ ಈ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಆಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂವಿಚಾರಶೀಲರು ಯಾವ ಒಬ್ಬ ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೂ ಇತರ ಆಚಾರ್ಯರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತಿಳಿದು ತುಲನಾತ್ಮಕದೃಷ್ಟಿ ಬರುವವರೆಗೆ ಒಬ್ಬರನ್ನೇ ಗೌರವಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಯು ಮೊದಲುಮೊದಲು ಪವಿತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರಿಗೂ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪವಿರಬಹುದೆಂಬ ಸಂಭಾವನೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿರಾಮವಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಭಾವನೆ ಇರುವವರೆಗೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಶಾಂತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವನ್ನು ದೂರಮಾಡುವುದು ತತ್ತ್ವದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಶಾಂತಿ. ಲೌಕಿಕಜೀವನದಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ಸತ್ಯಾಂಶವಿರುವುದು. ವಿರಾಮವಿಲ್ಲದ ವಿಚಾರವೇ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಒಂದೇ ಸಾಧನ.

ತತ್ತ್ವವು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಅದು ವಿಚಾರ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದಲ್ಲ. ಅದು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಅದು ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೆಂದರೆ ಉಪದೇಶವು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಒಂದು ಬೇಕು. ಆದರ ಮೂಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದು ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವುಳ್ಳವರ ಮಹಿಮೆ ಎಂಬುದು ವಿಶ್ವಾಸ ಮಾತ್ರ. ಅದು ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ವಿಚಾರ ಒಂದರಿಂದಲೇ. ಈ ವಿಚಾರವಾದರೋ ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದರೆ ಅಂತಹ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಊಹಾಪೋಹಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವುವೇಹೊರತು ವಸ್ತುನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ನಿರ್ಣಯ ಎಂಬುದೇ

ಒಂದು ಊಹೆ. ಅದನ್ನು ಯಾವ ಮಾತಿನಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿದರೂ ಅದು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಅದು ನಮ್ಮ ತಪಸ್ಸಿಗೆ, ಶಾಂತಿಗೆ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅಲ್ಲಿನ ಆತ್ಮಾ ಮುಂತಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಿಷಯಕವಾದ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಲೋಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಅವು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಲೋಕಾನುಭವದಿಂದ ಇಡೀ ಲೋಕವನ್ನೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ನಿರಂತರ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ನಾನಾಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತ ಇರುವ ಲೋಕವನ್ನು ಭೂತಕಾಲೀನವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಾಧುವಲ್ಲಎಂದರೆ ಅದು ಲೋಕಕ್ಕೆಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುವೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಲೌಕಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಚಿಂತಿಸಲು ಮೂಲ. ಈ ಮೂಲಭಾವನೆಯು ಹೇಗೆ ಬಂದಿತೆಂಬುದೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದು ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದಿದ ಹೊರತು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿದ್ದರಲ್ಲವೆ ಅವನ ಹೆಸರೇನಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರ ! ಹೀಗೆಯೇ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ ಅದರ ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳೇನು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪರಿಚಿತವಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದಲೇ ಬಹುಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಪುರುಷನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲದ ಎಂದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದೆಂದು ಕೂಲಂಕಷವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರು. ಆ ಅಪೌರುಷೇಯಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದೆಂದು ಹುಡುಕಿ ಅದೇ ವೇದವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹವೆಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿದರು. “ನಾವೇದವಿನ್ಮನುತೇದಂ ಬೃಹಂತಂ” (ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯದವನು ಈ ಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರ) ಎಂಬ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಅವರು ಗೌರವಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಗೌರವಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಜನಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಸಾಧುತ್ವ, ಅಸಾಧುತ್ವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅವಧಿ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳ ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ವೇದ ಒಂದೇ

ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗುವುವು. ಇದೇ ಭಾರತ ಭೂಮಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ವೇದಸಿದ್ಧಿಯ ಅನಂತರ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಆದರೂ ಅದನ್ನಾದರೂ ತಿಳಿಯಲು ಉಪಪಾದನೆ ಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಉಪಪಾದನೆಯೇ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಅನೇಕವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಆದರೂ ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನೂ ಭಾಷಾಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಾನಾ ಭಾವಗಳು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದು ವೃಥಾ ಕಾಲಹರಣವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೋಕಜೀವನವೂ ಸುಗಮವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ತಿಳಿದ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಲೋಕಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಸಂಗತವೂ ಮತ್ತು ಬಾಧಕವೂ ಆಗಬಹುದು.

ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲುದ್ಯುಕ್ತರಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಅತಿಮಹತ್ತ್ವವಿರುವುದು. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಸಹಾಯಕರಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಮಹಾತ್ಮರು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕರೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅವರ ಭಾವಗಳು ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶಗಳ ಏಕದೇಶಮಾತ್ರವಾಗುವುದೆಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೂ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿರುವುವು. ಇದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ವಿಚಾರಪರರು ಸಾಧ್ಯವಾದಮಟ್ಟಿಗೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಆಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವುದು.

೨ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು

i **ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು**

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವುಳ್ಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರು. ಇದು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವ ಅಂಶ. ಅವರು ಕೆಲವು ವೇದಭಾಗಗಳು ಕರ್ಮಪರವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಗುಣಪರವೆಂದೂ

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ಗುಣಪರವೆಂದೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವಿರುವುದೆಂದೂ, ಸರ್ವಸ್ಮೃತಿಗಳ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ಬಾದರಾಯಣರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿರೋಧಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದೂ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸಿರುವರು. ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧರಾದ ನಾನಾದೇವತೆಗಳ ಪರವಾಗಿ ಸ್ತೋತ್ರಗಳೂ ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನವೂ ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು.

ಆದರೂ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರುವುದೆಂಬ ದಾರ್ಢ್ಯವು ಇವರಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿರುವುದು. ಈ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ", "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ನಾಲ್ಕು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅಬಾಧಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಈ ನಾಲ್ಕು ವಾಕ್ಯಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ತಿಳಿದರು. ಮಿಕ್ಕ ವೇದಭಾಗಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಇವರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಮಾಡುವುವೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಇವರು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಕರೆದಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರುವುದೆಂದು ಇವರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳು ಮುಂದೆ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಲಿರುವ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು.

ii **ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು**

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ವೇದದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕೈಂಕರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಅದು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಶೇಷೀ, ಪ್ರಕಾರೀ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯ; ಜಗತ್ತು ಶೇಷ, ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದ್ರವ್ಯ ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕೈಂಕರ್ಯವೆಂಬ ಕರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯು ಪ್ರಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಸರ್ವ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಒಟ್ಟು ಭಾವ ಎಂದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅವರು ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಪರವಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಮುಂದೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುವು.

iii ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಶೋಧನೆಮಾಡಿರುವರು. ಹಿಂದಿನ ಇಬ್ಬರು ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದಿರುವ ಭಾಲ್ಲವೇಯ, ಪೈಂಗಿ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಇವರು ಹೇರಳವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು. ಇದರಂತೆಯೇ ಇವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸೌಷ್ಟವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಇತರರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕ ಮೊದಲಾದ ಬಾದರಾಯಣಕೃತವಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು. ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ರಾಮಾಯಣವು ವಾಲ್ಮೀಕಿರಾಮಾಯಣವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಬಾದರಾಯಣಕೃತವಾದ ಮೂಲರಾಮಾಯಣವೆಂದೂ ಇವರು ಹೇಳಿರುವರು. ೧೮ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸವೆಂಬ ಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೂಢವಾಗಿ ವೇದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದು ತೋರಿಸಿರುವರು. ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಬಾದರಾಯಣರೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ನಾರಾಯಣನೆಂದು ಇವರ ನಿರ್ಣಯ. ಇದೇ ವೈದಿಕವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳ ನಿರ್ಣಯವೆಂದು ಇವರ ಭಾವ. ಬಾದರಾಯಣರ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಇವರು ಸರ್ವೋತ್ತಮಗೌರವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಯಾವ ಗ್ರಂಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೋ ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಠತಮವಾದ ಗ್ರಂಥ. ಇಡೀ ಮಹಾಭಾರತವು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಸ್ಥಾಪನೆಗೋಸ್ಕರವೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುಸಹಸ್ರನಾಮಗಳ ಭಾಗಗಳು ಸಾರರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ ಬರಲು ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಭಾರವತ್ವ ಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿದ ಇವರ ಉಪಪಾದನೆ. ಬಾದರಾಯಣರು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ನಾರಾಯಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಬಾದರಾಯಣರ ಭಾರತವಚನವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. "ಕೋಹ್ಯನ್ಯಃ ಪುಂಡರೀಕಾಕ್ಷಾತ್ ಮಹಾಭಾರತಕೃದ್ಭವೇತ್" (ಪುಂಡರೀಕಾಕ್ಷ ಎಂದರೆ ನಾರಾಯಣ. ಇವನಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಮಹಾಭಾರತಕರ್ತೃ ಹೇಗೆ ಆದಾನು?) ಎಂದೂ.... "ಪಂಚಮಂ ವೇದಂ ಮಹಾಭಾರತಸಂಜ್ಞಿತಂ" (ಮಹಾಭಾರತವೆಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳುದು ಐದನೆಯ ವೇದ) ಎಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಇರುವರು. ನಾರಾಯಣ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ, ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ವಿಷ್ಣು.

ಮಹಾಭಾರತದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯವಿದು :—ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸರ್ವಜಗತ್ತಿನ ದೆಶೆಯಿಂದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ, ಸರ್ವಜಗತ್ತಿಗೂ ಅವನ ಅಧೀನತ್ವ,

ಅವನಿಗಾದರೋ ಅನ್ಯಾಧೀನತೆ ಇಲ್ಲದಿರೋಣ, ಅವನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ, ಸರ್ವಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವ, ಸಮಸ್ತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಅವನ ಪರವಾಗಿರೋಣ ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ' ಎಂದು.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಶ್ರುತಿಗೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿಯಾಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೆ ಕೊಡಲು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು. "ಏಕೋ ನಾರಾಯಣ ಆಸೀತ್ ನ ಬ್ರಹ್ಮಾ ನ ಚ ಶಂಕರಃ" (ಏಕ ಎಂದರೆ ಅಸಹಾಯಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕಾರಯಿತೃವಾದ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ನಾರಾಯಣನು ಮಾತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಇದ್ದನು. ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮನಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಶಂಕರನಿರಲಿಲ್ಲ), "ವಾಸುದೇವೋ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್ ನಬ್ರಹ್ಮಾ ನಚ ಶಂಕರಃ" (ವಾಸುದೇವ ಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲಿದ್ದನು. ಚತುರ್ಮುಖನಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಶಂಕರನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ), "ಯಂ ಯಂ ಕಾಮಯತೆ ವಿಷ್ಣುಃ ತಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಣಂ ಚ ಶಂಕರಂ । ಶಕ್ರಂ ಸೂರ್ಯಂ ಯಮಂ ಸ್ಕಂದಂ ಕುರ್ಯಾತ್ ಕರ್ತಾಸ್ಯ ನ ಕ್ವಚಿತ್ ॥" (ವಿಷ್ಣುವು ಯಾವ ಯಾವನನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನನ್ನು ಚತುರ್ಮುಖನನ್ನಾಗಿಯೂ, ಶಂಕರನನ್ನಾಗಿಯೂ, ಶಕ್ರ, ಸೂರ್ಯ, ಯಮ, ಸ್ಕಂದನನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವನು. ಇವನನ್ನು [ವಿಷ್ಣುವನ್ನು] ಮಾಡುವವನು ಯಾವನೂ ಇಲ್ಲ), "ಸರ್ವೋತ್ಕರ್ಷೇ ದೇವದೇವಸ್ಯ ವಿಷ್ಣೋಃ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯಂ ನೈವ ಚಾನ್ಯತ್ರ ಸತ್ಯಂ" (ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವದಲ್ಲಿ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯ; ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ) ಎಂದು.

ಇದನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತನಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಅರ್ಹವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೊಂದೇ ಸರ್ವಸತ್ತಾನಿಯಾಮಕವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡುವುದೊಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಉದ್ದೇಶವೆಂದೂ ಅವನ್ನು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ನ್ಯಾಯವಾದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸುಗಮವೆಂದೂ ಇವರು ಪುನಃಪುನಃ ಎತ್ತಿತೋರಿಸಿರುವರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದರೂ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಅದು ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಮುಂತಾದ ದೋಷವುಳ್ಳುದಾಗುವುದೆಂದೂ ಸದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ

ಉಪಪಾದಿಸಿರುವರು. ಇವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷಾಮಯವಾಗುವುವು. ಶಾಸ್ತ್ರಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ತಿಳಿಯದೆ ಅವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಅನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನವೆಂದು ಕರೆದಿರುವರು ಮತ್ತು ಅವರೇ ನ್ಯಾಯವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿರುವರು. ಈ ಸಹಾಯ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವವನಿಗೆ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಾಕ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಕರಣಗಳು ವಿಷ್ಣುಪರ, ಶೈವಪರ, ಸ್ಕಾಂದಪರ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಮತ್ತು ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಪರ, ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವಪರ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿ, ಅವು ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಕೇವಲ ವಿಷ್ಣ್ವಾಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂದು ಪ್ರತಿಭಾತವಾಗುವುವು.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಆಯಾ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುವರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ— ಭಾಗವತವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ತಿಳಿದಂತೆ ವಿಷ್ಣುಪರವೇ ಹೌದು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಸ್ಕಾರವಿರುವವರಿಗೆ 'ಈ ವಿಷ್ಣು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಿಷ್ಣುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ, ಪೂರ್ಣನಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭಾವವು ಪದೇಪದೇ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುವುದು. ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅರ್ಥ ಅದಕ್ಕಾಗುವ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ವಿಷ್ಣುವು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವನು ಎಂದು "ಅರ್ಥೋಽಯಂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಾಂ ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತಾಭಿದಃ" (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅರ್ಥವೇ ಈ ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತ ಎಂಬುದು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವರು.

ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬಾದರಾಯಣರ "ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕ"ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವಿಚಾರಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಮಾಣಭಾಗವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವರು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದಾನುಕೂಲವಲ್ಲದ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವೂ, ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸವೆಂದು ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳ ವಿಭಾಗವು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಇವರ ನಿರ್ಣಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವರು "ಶೈವೇ ಚ ಸ್ಕಾಂದೇ। ಶ್ವಪಚಾದಪಿ ಕಷ್ಟತ್ವಂ ಬ್ರಹ್ಮೇಶಾನಾದಯಃ ಸುರಾಃ । ತದೈವಾಚ್ಯುತ

ಯಾಂತ್ಯೇವ ಯದೈವ ತ್ವಂ ಪರಾಙ್ಮುಖಃ ॥" (ಶಿವಪರ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸ್ಕಾಂದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾ, ಈಶ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳು ಯಾವಾಗ ನೀನು ಅವರಿಗೆ ವಿಮುಖನಾಗುತ್ತೀಯೋ ಆಗಲೇ ಶ್ವಪಚರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಹೊಂದುವರು) ಎಂದೂ, "ಬ್ರಾಹ್ಮೇ ಚ ಬ್ರಹ್ಮವೈವರ್ತೇ। ನಾಹಂ ನ ಚ ಶಿವೋಽನ್ಯೇ ಚ ಯಚ್ಛಕ್ತ್ಯೈಕಾಂಶಭಾಗಿನಃ। ಬಾಲಃ ಕ್ರೀಡನಕೈಃ ಯದ್ವತ್ ಕ್ರೀಡತೇಽಸ್ಮಾಭಿರಚ್ಯುತಃ ಇತಿ ॥" (ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮಪರವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೈವರ್ತದಲ್ಲಿ "ನಾನು [ಚತುರ್ಮುಖನು] ಶಿವನು, ಮತ್ತಿತರರೂ ಅವನ [ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ] ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಏಕಾಂಶವನ್ನೂ ಹೊಂದಿಲ್ಲ.ಯಾವ ವಿಧವಾದ ನಾಶವೂ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅಚ್ಯುತನಾದ ಅವನು ಬಾಲಕರು ಆಟದ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ರೀಡೆಯಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ರೀಡೆಯಾಡುವನು) ಎಂದೂ ಇರುವುದು. ಆದರೆ "ನಚ ವೈಷ್ಣವೇಷು ತಥಾ।"(ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಪರವಾದ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಾದ ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.) ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ "ವೇದೇ ರಾಮಾಯಣೇ ಚೈವ ಪುರಾಣೆ ಭಾರತೆ ತಥಾ । ಆದಾವಂತೇ ಚ ಮಧ್ಯೇ ಚ ವಿಷ್ಣುಸ್ಸರ್ವತ್ರ ಗೀಯತೇ ಇತಿ ಹರಿವಂಶೇಷು।"(ವೇದಗಳಲ್ಲಿ, ರಾಮಾಯಣ [ಮೂಲರಾಮಾಯಣ]ದಲ್ಲಿ, ಪುರಾಣ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಮೊದಲು ಕೊನೆ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷ್ಣು ಹೇಳಲ್ಪಡುವನು ಎಂದು ಹರಿವಂಶಗಳಲ್ಲಿರುವುದು) ಎಂದು ತೋರಿಸಿರುಸರು. ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳು ಮುಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗುವುವು.

ಇದೇ ರೀತಿಯಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಧ್ವನಿವರ್ಣಾತ್ಮಕವಾದ ಸಮಸ್ತ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಸರ್ವಭಾಷೆಗಳ ಲೌಕಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳುವುವು; ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ತಪಸ್ಸು ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿ ಆನಂದಮಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸರ್ವಮತಗಳು ಮುಂತಾದುದರ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದೂ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೊಂದೇ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನವೆಂದೂ ಅವರ ನಿರ್ಣಯ.

ಈ ಜಾತೀಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದರೆಂದಲ್ಲ,ವಿಚಾರಪರರಾದ ಸರ್ವರನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಾಭಿಮುಖರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುವು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಷಯವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ. ಈ

ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಸರಿಯಾದ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಬಹುವಾದ ಉಪಕಾರಮಾಡುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿ ಮನುಷ್ಯನೂ ಶ್ರೇಷ್ಠನ್ಯಾಯಾಧೀಶನಂತೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂದು ವೇದಋಷಿಗಳಿಂದಾರಂಭಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರ ಮುಖ್ಯ ಸಂದೇಶ.

೩ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ

ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗಿರುವುದಾದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಬೇಕು. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡದಿರುವುದೇ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾದವಿವಾದಗಳ ಕಾರಣ. ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ಪರತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯ ಸಂಪಾದನೆಯೇ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಸಂಪಾದನೆ. ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಒಂದು ಹೊರೆ. ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳಕಂಡ ಪಕ್ಷಗಳಿರುವುವು.

i ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಅಬಾಧಿತವಾದುದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಪ್ರಮೇಯ. ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಆರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಿತವಾಗುವಂತೆ ಮಿಕ್ಕ ಶ್ರುತಿಭಾಗಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಬರುವುದು ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪಕ್ಷ.

ii ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನಭಕ್ತಿಗಳು ಬೋಧಿತವಾಗಿರುವುವು ; ಆದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯಭೇದವಿಲ್ಲ ; ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನವು ಭಕ್ತಿಗೂ ಅಂಗವಾಗಿರುವುವು; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಅವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಎಂದು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಪಕ್ಷ.

iii ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸ್ವರವರ್ಣ ಪದವಾಕ್ಯ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಇದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪಕ್ಷ.

ಈ ವಿಚಾತವು ಶ್ರುತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಶ್ರುತಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಸಾಧ್ಯ. ಇಂತಹ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ಸರ್ವಸ್ವವೂ ಅಡಗಿರುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಇದೇ ವೇದಾಂತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೬

ದರ್ಶನಗಳು

೧ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳು

ದರ್ಶನ ಎಂಬುದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದ. ದರ್ಶನ ಎಂಬ ಪದದ ಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥ ನೋಡುವಿಕೆ ಅಥವಾ ತಿಳಿಯುವಿಕೆ. ಇದರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಅರ್ಥ ತತ್ತ್ವ ವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂದು. ಇದು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸಂಗತವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಸ್ವಯಂ ಪೂರ್ಣವಾದಂತೆ ತೋರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಯ ಎಂದೂ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಹೆಸರು.

ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅವುಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿರ್ಧಾರವೂ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಇದನ್ನು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯ ವಿಚಾರವೇ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕಾದುದು ಸ್ವಭಾವ. ಆದರೂ ಭಾರತಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರವು ಆರಂಭಿಸಿ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವಾಗಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅವೂ ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಅವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರು. ಪಾಠಕರ ಅಭಾವವೂ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಘಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಚಾರವಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಿಗುವುದು ದುರ್ಲಭವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಕೇವಲ ಆಗಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದುವು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಗಮವೆಂದರೆ ವಿಚಾರರಹಿತವಾದ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಉಪದೇಶ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಕಾಲಗತಿಯು ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಭಾರತಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಪರರಿಲ್ಲದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಆ ಕಾಲದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾದರು. ಈ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲದೆ ಜನಜೀವನವು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾದುದೇ ಇದರ ಕಾರಣ. ವಿಚಾರಪರರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಕ್ಷ್ಯೆಗಳು ಉಂಟಾದುವು. ಕೆಲವರು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ವಿನಾಕರಿಸಿ ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನಾರಂಭಿಸಿದರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಅವರವರಿಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಣನೆಗೆ ತಂದರು. ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ವಿನಾಕರಿಸಿದವರನ್ನು

ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ನಾಸ್ತಿಕರೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರನ್ನು ಆಸ್ತಿಕರೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಸಂಪ್ರದಾಯ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದ ನಿರಾಕರಣದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿದ ದರ್ಶನವಿಚಾರವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವೇದದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವೇದವೊಂದೇ ಪರತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ದರ್ಶನಗಳ ಬೆಳವಳಿಗೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದರ ಅಧ್ಯಯನವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದು ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಗೆ ಹೊಸ ಹುರುಪನ್ನು ಕೊಡುವುದು.

೨ ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರು

i ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭೇದ,ನಿರ್ಗುಣ,ಚೈತನ್ಯ, ಅಖಂಡ ಎಂಬ ವೈದಿಕವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಭೇದವುಳ್ಳದು ಎಂದೂ ಸಗುಣವೆಂದೂ ಸವಿಷಯವೆಂದೂ ಸಖಂಡವೆಂದೂ ವಿದಿತವಾಗಿ, ವೇದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಬಂದು ಸೇಶ್ವರ ನಿರೀಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ನಾನಾ ವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಅವು ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗಿ ನಾನಾ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವುದು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗುವುದು. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷದ ಸ್ಥಾಪನೆಗೋಸ್ಕರ ವೇದಾಂತ ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಸ್ವಪಕ್ಷಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಯೋಜನಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವುವೆಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸಮಯ ಪಾದ'ದ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ii ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ಥೂಲಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆಭಾಸಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು ; ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಭಾಸತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಮಂದಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಿಗೋಸ್ಕರ ಸ್ವಪಕ್ಷರಕ್ಷಣೆಮಾಡುವುದೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ 'ಸಮಯಪಾದ'ದ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು

ಹೇಳಿರುವರು. ಮಂದಬುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವದ ಅಗ್ರಹಣವೇ ದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲ ಎಂದು ಅವರ ಭಾವ.

iii ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ 'ಸಮಯಪಾದ'ದ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವರು. ಅದರ ಸಂಗ್ರಹ ಹೀಗಿರುವುದು:—ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ತತ್ತ್ವದ ಅಜ್ಞಾನ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಇಡೀ ವೇದವು ವೇದೈಕವೇದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ಬಂದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನವಿರುದ್ಧ. ವೇದವು ಹೇಗೆ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಬಂದುದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಬಂದುದು. ಆ ಅಜ್ಞಾನದ ಒಂದೊಂದು ಆಕಾರವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಸಮಯವೂ ಅನಾದಿಯಾದುದು. ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಆಯಾ ಸಮಯವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬರುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ಮೊದಲು ಪ್ರವರ್ತಕರಲ್ಲ.

" ಅನಾದಿಕಾಲತೋ ವೃತ್ತಾಃ ಸಮಯಾ ಹಿ ಪ್ರವಾಹತಃ ।
ಭ್ರಾಂತಿಮೂಲತ್ವಮೇತೇಷಾಂ ॥ "

(ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾಗಿ ಸಮಯಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುವು. ಇವುಗಳ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಭ್ರಾಂತಿ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಸಮಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಮನೋಧರ್ಮನನ್ನು ಈರೀತಿ ಉಪಪಾದಿಸಿರುವರು :—

"ದೌರ್ಲಭ್ಯಾತ್ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧೀನಾಂ ಬಾಹುಲ್ಯಾದಲ್ಪವೇದಿನಾಂ ।
ತಾಮಸತ್ವಾಚ್ಚ ಲೋಕಸ್ಯ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಪ್ರಸಕ್ತಿತಃ ।
ವಿದ್ವೇಷಾತ್ ಪರಮೇ ತತ್ತ್ವೇ ತತ್ತ್ವವೇದಿಷು ಚಾನಿಶಂ ।
ಅನಾದಿವಾಸನಾಯೋಗಾತ್ ಅಸುರಾಣಾಂ ಬಹುತ್ವತಃ ।
ದುರಾಗ್ರಹಗೃಹೀತತ್ವಾತ್ ವರ್ತಂತೆ ಸಮಯಾಃ ಸದಾ ॥"

(ವಿಶುದ್ಧವಿಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವದವರು ದುರ್ಲಭ. ಅಲ್ಪವೇದಿಗಳು ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಅಧಿಷ್ಠಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನುಮಾತ್ರ ತಿಳಿದವರು ಬಹು ಮಂದಿ. ಲೋಕವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತಾಮಸ. [ಅದು ರಾಜಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ನಿಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ.] ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಕುಪಂಡಿತರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮಾಡದಿರುವ ವಿಷಯದ ಪ್ರಚಾರ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪರತತ್ತ್ವವಿದ್ವೇಷವೂ ಅದೇ ನಿಮಿತ್ತ ತತ್ತ್ವವೇತೃಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದ್ವೇಷವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದು. [ಈ ದ್ವೇಷದಿಂದ ಆಗ್ರಹ ಹುಟ್ಟಿ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ

ಅವರವರಿಗೆ ಯಾವುದು ರುಚಿಸುವುದೋ ಅದರದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು.] ವಿರುದ್ಧಪ್ರಯತ್ನ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಾದ ಅಸುರರ ವ್ಯಾಪಾರದ ಬಾಹುಳ್ಯದಿಂದ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಬಿಡುವುದು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯ. ಇದರಿಂದ ದುಷ್ಟವಾದ ಆಗ್ರಹವುಂಟಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಸಮಯಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುವು) ಎಂದು.

ಇವರು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

"ತಥಾಪಿ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧೀನಾಂ ಈಶಾನುಗ್ರಹಯೋಗಿನಾಂ ।
ಸುಯುಕ್ತಯಃ ತಮೋಹನ್ತ್ಯಃ ಆಗಮಾನುಗತಾಃ ಸದಾ ।
ಇತಿ ವಿದ್ಯಾಪತಿಃ ಸಮ್ಯಕ್ ಸಮಯಾನಾಂ ನಿರಾಕೃತಿಂ ।
ಚಕಾರ ನಿಜಭಕ್ತಾನಾಂ ಬುದ್ಧಿಶಾಣತ್ವಸಿದ್ಧಯೆ ॥"

(ಆದರೂ ಈಶಾನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾದ ವಿಶುದ್ಧವಿಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವದವರಿಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುವು. ಈ ಭಾವದಿಂದ ವಿದ್ಯಾಪತಿಗಳಾದ ಬಾದರಾಯಣರು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತರ ಬುದ್ಧಿಯ ನಿಶಿತತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಸಮಯಗಳ ನಿರಾಕರಣವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವರು) ಎಂದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಆಶಯ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕುವು ದರ್ಶನಗಳು ಅಥವಾ ಸಮಯಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

ಈ ಮೂವರ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೆ ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳ ವಿವೇಕವೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೋಷದರ್ಶನಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಎಂದರೆ ದೋಷವುಳ್ಳ ಪಕ್ಷ. ಸ್ವಪಕ್ಷವೆಂದರೆ ದೋಷರಹಿತವಾದ ಪಕ್ಷ. ಇವುಗಳ ವಿವೇಕವು ಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಗವೆಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದೇ ವೈದಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು " ವಿದ್ಯಾಂ ಚ ಅವಿದ್ಯಾಂ ಚ ಯಸ್ತದ್ವೇದ ಉಭಯಂ ಸಹ । ಅವಿದ್ಯಯಾ ಮೃತ್ಯುಂ ತೀರ್ತ್ವಾ ವಿದ್ಯಯಾ ಅಮೃತಮಶ್ನುತೆ ॥" (ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಿಯು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷದರ್ಶನಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದರಿಂದ ಮೃತ್ಯುರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ದಾಟಿ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಎಂದರೆ ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು. ಹೀಗೆ ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ಇವುಗಳ ವಿಭಾಗವೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಫಲ.

೩ ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶೀಲರು

ಇದುವರೆಗೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಅನೇಕ ಭಾವಗಳು ಇನ್ನೂ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನೂತನವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿರುವುವು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರಪರರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವರು. ಆದರೂ ಇವರ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವು ಅರ್ಥಾತ್ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದನ್ನು ವಿಚಾರಶೀಲರು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ತರುವಾಯ ದರ್ಶನಗಳೇಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದುವು ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಾಭಿಜ್ಞರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕರ ಪರಿಹಾರವಿದು:—

ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಸುಮಾರು ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದುವು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಗಳಿಗೆ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆದರವು ಕಡಮೆಯಾಯಿತು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಹೆಚ್ಚಿತು. ಕೆಲವರು ತಮಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಉಂಟೆಂದು ತಿಳಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಗೌರವವು ಕಡಮೆಯಾಯಿತು. ಜನರು ವಿಚಾರಾಸಕ್ತರಾದುದರಿಂದ ಯೋಗ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರ ಬದಲು ವಿಚಾರದಿಂದ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಇವರು ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆಂತರಂಗಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸಂದೇಹಪಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಈ ಸಂದೇಹವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದಲ್ಲ. ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ "ಅಂತಹ ದೇವನೊಬ್ಬನಿರುವನೊ ಇಲ್ಲವೊ?" ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯು ಜನರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಾದರೋ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಕಂಡುಬಂದ ವಿಚಾರಪರತೆಯು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಚುರವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗಿದ್ದ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದುವು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಜನರ ನಡವಳಿಕೆಯೂ ಬದಲಾಯಿಸಿತು. ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ನಾಶವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವಾಗಿ ಜನರು ಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕರು ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡರೂಪವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಾರಿದರು. ಬೌದ್ಧರು'ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಕೆಲವು

ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರು; ಮತ್ತು ಜನರಿಗೆ ಉತ್ತಮವಾದ ನೀತಿಬೋಧೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಜೈನರು ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನೇ ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಆದರೂ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟದ್ದರು.

ಅನಂತರ ವೇದವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ದರ್ಶನಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮೇಯವೂ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವುದು. ದರ್ಶನ ಕಾರರು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆದರ ತೋರಿಸಲು ಚಾರ್ವಾಕ, ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನರು ಆರಂಭಿಸಿದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಮೂವರೂ ವೇದವನ್ನು ನಿಂದಿಸಿದರು. ವೈದಿಕಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ನಂಬಿದ ಮತ್ತು ವೈದಿಕಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳ ಜನರು ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಖಂಡನೆಮಾಡಿ ತಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಪಡಿಸಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾದರು. ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದ ವಾದಿಗಳು ಯುಕ್ತಿಚಾಲನೆಯಿಂದ ತಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಾದಿಗಳು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಅವರನ್ನು ದೂಷಿಸಿ ಸ್ವಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪನೆಮಾಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಹುಟ್ಟಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕನಾದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವಾದಿಯೂ ಇದು ಪ್ರಮಾಣ, ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಲು ತನಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡನು. ಹೀಗೆ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವುಂಟಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವುಂಟಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದರ್ಶನಗಳು ಅನೇಕವಾದುವು.

ಈ ವಾದಿಗಳು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಆರಂಭಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅವರು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳವರಾದರೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಹೊಸ ದರ್ಶನಗಳು ಅನೇಕವೇಳೆ ಪೂರ್ವಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಸರ್ವಾಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ದರ್ಶನಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷೀಕರಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟುವೆಂಬುದೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಇದೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ದರ್ಶನಗಳೆಂಬ ಹೆಸರು ಬರಲೂ ಕಾರಣ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಾಪರೋಕ್ಷವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರ.

ಈ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಆರು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದುವು. ಇವು ಗೌತಮರ ನ್ಯಾಯ, ಕಣಾದರ ವೈಶೇಷಿಕ, ಕಪಿಲರ ಸಾಂಖ್ಯ, ಪತಂಜಲಿಗಳ ಯೋಗ, ಜೈಮಿನಿಗಳ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಬಾದರಾಯಣರ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತ ಎಂಬುವು. ಇವೆಲ್ಲ ವೈದಿಕದರ್ಶನಗಳು. ಇವು ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬುವುವಾದಕಾರಣ ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟುವು. ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಲು ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಗಳಾದ ವೇದರ್ಷಿಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದ್ದೇಶ. ಆದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನವೂ ವೇದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಂಬಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಇದ್ದಾನೆಂಬುದೇ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪಿದರೂ ವೇದದ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಶೇಷಿಕರು ಮತ್ತು ನೈಯಾಯಿಕರು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಯೋಗಿಗಳು ವೇದದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ವೇದಕ್ಕಧೀನವಾದುವುಗಳು. ಆದರೂ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನವಾಗಿರುವುದು. ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಈಶ್ವರನಿರುವನೆನ್ನುವುದು.

ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ದರ್ಶನಕರ್ತೃಗಳಿಗೆ ವಿಚಾರದ ಆಸಕ್ತಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ, ವಿಚಾರದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಕಡಮೆಯಾಯಿತೆಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದರ್ಶನಕಾರರು ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೊಪ್ಪಿದುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪುರಾತನಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿದರು. ಆದರೂ ಈ ವಿಧವಾದ ಮಾರ್ಗವು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ವೇದದ ಅರ್ಥವು ಅದಲ್ಲ, ಇದೇ ಎಂದು ವಿವಾದಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿತು. ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ದ್ವೈತವೆಂಬ ಪ್ರಭೇದಗಳಿರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಅವರವರ ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಅವರವರ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಕಾರಣಗಳು. ಪ್ರತಿದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವಲ್ಲದೆ ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವೂ, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವೂ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕಶಾಸ್ತ್ರವೂ, ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳೂ ಅಡಗಿರುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಾಯಕವಾದುವುಗಳು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ದರ್ಶನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿಭಿನ್ನಗಳಾದರೂ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳುಂಟು. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ವೇದವೇ ಮೂಲಾಧಾರವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಯುಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಧೀನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚವು ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುವು. ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಜಡಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವು ಅಣುರೂಪವಾದುದೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ ಮಾಯೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೋಕ್ಷವೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ. ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಂತೆ ನಡೆಯುವ ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮುಕ್ತನಾಗಿರುವನೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಜೀವಾತ್ಮನು ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯನೆಂದೂ ಅವನಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳುಂಟೆಂದೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುವು. ಜೀವಿಗೆ ಮರಣವೇ ಕಡೆಯ ಅವಧಿಯೆಂಬುದು ಯಾವ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮರಣವು ಹೊಸ ಜೀವನದ ಆರಂಭವೆಂಬುದೇ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರತಿದರ್ಶನವೂ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೇ ದುಃಖಮಯವಾದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಬಂಧಪರಿಹಾರಕವೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಪರೋಕ್ಷವಾದ ವಿಚಾರವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾದ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗ ಬೇಕೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವಾಗಲಿ ಅದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಲಿ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅನಧಿಕಾರಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ದರ್ಶನಗಳ ಹೃದಯ. ಪ್ರಾಣಿಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದಯೆಮಾಡುವುದು, ಸ್ವಪ್ರಯೋಜನದ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದು, ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಇವೇ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳುಳ್ಳವನೇ ಅಧಿಕಾರೀ.

೪ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಪದಗಳು

ಮುಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಓದುವವರು ಇದರಡಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದರ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪದಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭವೂ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ಪದಗಳೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳೂ ವಿವಿಧ ದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವುದು ಗ್ರಂಥಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ. ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಪ್ರತಿಪದವೂ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ. ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷಾ, ಕೋಶ, ವ್ಯಾಕರಣ ಮೊದಲಾದ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಭಾಷಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಧುವಾದರೂ ಅದು ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದರ್ಶನಗಳ ಭಾಷೆಯ ಅಸಾಧಾರಣಗತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

೧. **ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ** :—ವಸ್ತುವು ಇರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾ, ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದುವು ಪರ್ಯಾಯಗಳು.

೨. **ಪ್ರಮಾತೃ** :—ಪ್ರಮಾ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಇದನ್ನುಳ್ಳವನು ಪ್ರಮಾತೃ.

೩. **ಪ್ರಮೇಯ** :— ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು. ಜ್ಞೇಯ, ವಸ್ತು, ಪದಾರ್ಥ ಮುಂತಾದುವು ಇದರ ಪರ್ಯಾಯಗಳು.

೪. **ಅನಾದಿ**: — ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವಾದುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆದಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳುದು. ಇದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಭೇದವಿರುವುದು.

೫. **ನಿತ್ಯ** :—ನಾಶರಹಿತವಾದುದು. ನಿತ್ಯವಿಕಾರವುಳ್ಳುದು. ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ನಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳುದು.

೬. **ಕಾರ್ಯ** :— ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತು. ಕರ್ತವ್ಯ.

೭. **ಕಾರಣ** :–ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಯಾವುದರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅದು ಇಂತಹ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಹೊಂದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಆ ಕಾರ್ಯದ ಕಾರಣಗಳೆನಿಸುವುವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಘಟವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಕಾರ್ಯವು ಮಣ್ಣು, ಕುಂಬಾರ, ಚಕ್ರ, ಕೋಲು ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಘಟವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದುವುಗಳೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳೆನಿಸುವುವು.

ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವೆಂದೂ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದು. ಕಾರಣ ಅನೇಕವಾಗುವುದು ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ.

೮. **ಉಪಾದಾನಕಾರಣ**:—ಘಟವೆಂಬ ಕಾರ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣು ತಾನೇ ಕಾರ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಈ ರೀತಿಯಾದ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮಣ್ಣು ಕಾರಣವೆಂಬ ಸಾಧಾರಣ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಇತರ ಕಾರಣಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅದು ಇತರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು.

ಉಪಾದಾನವು ಎರಡು ವಿಧ—ನಿರ್ವಿಕಾರೋಪಾದಾನ, ವಿಕಾರಿಯಾದ ಉಪಾದಾನ ಎಂದು.

೯. **ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ**:-ಘಟವೆಂಬ ಕಾರ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಲ್ಲದ ಕುಂಬಾರ ಮುಂತಾದುದೂ ಕಾರಣಗಳು. ಇವು ಕಾರ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವುವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುವು.

ನಿಮಿತ್ತ ಎಂಬುದು ಕಾರಣ ಎಂಬುದರ ಪರ್ಯಾಯ. ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ ಎಂದೂ ಇದರ ಅರ್ಥ.

ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಘಟವು ಹುಟ್ಟಲು ಆ ಮಣ್ಣು ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವು ಮಾತ್ರ ಕಾರ್ಯವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಘಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಕುಂಬಾರನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಅವನು ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವನು. ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವೂ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವು ನಿರ್ವಿಕಾರೋಪಾದನವೂ ಆಗುವುದು.

೧೦. **ಸಾಧಾರಣಕಾರಣ**:— ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣಗಳಾದ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಸಾಧಾರಣಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ—ಕಾಲ, ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳು. ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣಗಳಾಗುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಇವಕ್ಕೆ ಸಾಧಾರಣಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೆಸರು.

ಸಾಧಾರಣಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಕಾರಣವೆಂದೂ ಹೆಸರು.

೧೧. **ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ**:—ಸಾಧಾರಣಕಾರಣವಲ್ಲದ ಕಾರಣವು ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ. ಉದಾಹರಣೆ—ಘಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೋಲು ಮೊದಲಾದುವು.

ಕೋಲು ಮುಂತಾದುವು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ತಮ್ಮಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣಗಳೆನಿಸುವುವು. ಕೋಲು ಮುಂತಾದುವು ಘಟ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲು ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳುವಾಗಬೇಕು.

ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವು ಸರ್ವಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಅದು ಅಸಹಾಯ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕಾರಯಿತೃ.

೧೨. **ಕರಣ**:—ಕೋಲು ಮುಂತಾದುವು ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರವು. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಆಗಲು ಅವು ವ್ಯಾಪಾರ ಉಳ್ಳುವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸವ್ಯಾಪಾರವಾದ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕರಣವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸವ್ಯಾಪಾರ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕರಣ.

೧೩. **ಪ್ರಮಾಣ**:—ಪ್ರಮಾಣವು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇತರ ಕಾರಣಗಳಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುವ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧವು ವ್ಯಾಪಾರ. ಹೀಗೆ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಕರಣವಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ರೂಪಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು.

೧೪. **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ**:—ಅಕ್ಷವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ. ತನ್ನ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. (ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯವೆಂದರ್ಥ.) ತನ್ನ ವಿಷಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು.

೧೫. **ಅನುಮಾನ**:—ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಅಡಿಗೆಮನೆ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನೂ ಅಗ್ನಿಯನ್ನೂ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡುವನು ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಧೂಮವಿರುವಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇವನೇ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಧೂಮವಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡುವನು. ಇದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದ ಧೂಮವಿರುವಲ್ಲಿ

ಅಗ್ನಿಯಿರುವುದು ಎಂಬ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಬರುವುದು. ಅನಂತರ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಆ ಧೂಮವಿರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿರುವುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೀಗೆ ಕಾಣದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧಕವಾದ ಅಗ್ನಿಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಧೂಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವೆಂದು ಹೆಸರು.

೧೬. **ಹೇತು** : – ಧೂಮಜ್ಞಾನವು ವಿವರಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಎನಿಸಿದಾಗ ಧೂಮಕ್ಕೆ ಹೇತುವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಧನ, ಲಿಂಗ, ಉಪಪತ್ತಿ ಮುಂತಾದುವು ಇದರ ಪರ್ಯಾಯಗಳು.

೧೭. **ಸಾಧ್ಯ** :—ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧೂಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಹ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವುದು.

೧೮. **ಪಕ್ಷ**:—ಸಾಧ್ಯವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಪಕ್ಷವೆನಿಸುವುದು. ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿ ಉಳ್ಳುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಸಾಧ್ಯ ; ಈ ಸಾಧ್ಯವುಳ್ಳ ಪರ್ವತವು ಪಕ್ಷ.

೧೯. **ದೃಷ್ಟಾಂತ** :— ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಗೃಹೀತವಾಗುವ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅಡಿಗೆಮನೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಪಕ್ಷ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ.

೨೦. **ವಿಪಕ್ಷ**:–ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ವಿಪಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ವಹ್ನಿಯು ಸಾಧ್ಯವೆನಿಸಿದಾಗ ನೀರಿನ ಮಡು ಮುಂತಾದ ವಹ್ನಿ ಇರುವುದಕ್ಕಾಗದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವಿಪಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೨೧. **ಅಭಾವ** :–ವಸ್ತುವಿನ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ. ಪ್ರಥಮಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತೀತವಾದ ವಸ್ತು.

೨೨. **ವ್ಯಾಪ್ತಿ** :—ಧೂಮವಿರುವ ಕಡೆ ವಹ್ನಿ ಇರುವುದೆಂದೂ ವಹ್ನಿ ಇಲ್ಲದಕಡೆ ಧೂಮವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿದರೆ ಧೂಮವಹ್ನಿಗಳಿಗೆ ನಿಯತವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಈ ನಿಯತಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೨೩. **ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ** :— "ಧೂಮವಿರುವಕಡೆ ವಹ್ನಿಯಿರುವುದು" ಎಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೨೪. **ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ** :—"ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದ ಕಡೆ ಧೂಮವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಹೇತುವಿನ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೨೫. **ವ್ಯಾಪ್ಯ** :—ಸ್ವಲ್ಪ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇತು ವ್ಯಾಪ್ಯವಾಗಿರುವುದು.

೨೬. **ವ್ಯಾಪಕ** :—ಅಧಿಕ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದು. ಅಥವಾ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದು, ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತಾನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಅಂತಹ ವಸ್ತುವು ವ್ಯಾಪ್ಯವೆನಿಸುವುದು ; ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಪಕ ಎನಿಸುವುದು.

೨೭. **ಉಪಾಧಿ** :—ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನೆಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಪಾಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ :—ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣವು ಧೂಮ ಉಳ್ಳುದು, ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ, ಎಂಬಲ್ಲಿ ಧೂಮವು ಸಾಧ್ಯ, ವಹ್ನಿಯು ಸಾಧನ. ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಹಸೀಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಸಂಬಂಧಿಸುವುದು. ಈ ಉಪಾಧಿಯು ಧೂಮವಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವುದಾದುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಧೂಮಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ವಹ್ನಿಯಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಸಾಧನವಾದ ವಹ್ನಿಗೆ ಅವ್ಯಾಪಕ ವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾದಕಬ್ಬಿಣವೇ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಕಾದಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಎಂಬ ಸಾಧನವಿರುವುದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಸೀಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧವೆಂಬ ಉಪಾಧಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಕ್ತವಾದ ಉಪಾಧಿಯು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಸಾಧನಾ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇದು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾದುದರಿಂದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತು ಇದು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದರಿಂದ ತಾನಿಲ್ಲದಿರುವಕಡೆ ತನಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಸಾಧ್ಯವಿರಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿ ಸಂಭವಿಸಲು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಉಪಾಧಿ ಇರುವಾಗ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಧನವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ಹಸೀಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ; ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಧೂಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿರುವ ವಹ್ನಿಯು ಧೂಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಉಪಾಧಿ ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನ ದೋಷವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುವು.

ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳಿರುವುವು. ಇವು ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವುವು.

ಸಮನ್ವಯದೃಷ್ಟಿ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೇದಾಂತಪ್ರವರ್ತಕರು ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಆಯಾ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪದಕ್ಕೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಸೂಚಿಸಿ ಯುಕ್ತವಲ್ಲದ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆನ್ನುವರು. ಇದು ಒಂದು ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ದೃಷ್ಟಿ, ಸರ್ವತ್ರ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ ತತ್ತ್ವಭಾವನೆ, ಮತ್ತು ಇದರ ಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಸರ್ವತ್ರ ಅವಿರೋಧದರ್ಶನ. ಇದೇ ಸರ್ವಸಮನ್ವಯ ರೀತಿ. ಇಂತಹ ಉದಾತ್ತವಾದ ಧ್ಯೇಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಉಪಸಂಹಾರಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ದರ್ಶನದಿಂದ ಸಾಧಿತವಾದ ಉಪಾದೇಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿಶೇಷವು ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದು.

ಇದನ್ನು ಮನನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ದರ್ಶನದಿಂದಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪರವಾದ ಉಪಕಾರವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಬೆಳವಳಿಗೆಯ ವಿಭಿನ್ನಹಂತಗಳೆಂದು ವಿದಿತವಾಗಿ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಗೇ ಯುಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯು ರೂಪಿತವಾಗುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೭

ಚಾರ್ವಾಕಮತ

೧ ಈ ಮತದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಕ್ರಮ

ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಶರೀರನಾಶವೇ ಆತ್ಮನಾಶವೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉದಹರಿಸಿರುವನು. ಬೌದ್ಧರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕಮತದ ದೂಷಣೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಈ ಮತವು ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಮತಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯಾದ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ೧೦-೧೨೯ "ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಯಾರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರು ಬಲ್ಲರು? ಯಾರು ಹೇಳುವರು?" ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದೇ ಮುಂದೆ ಬರುವ ನಾಸ್ತಿಕಮತಗಳಿಗೆ ಬೀಜವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೂ ನಾಶವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣವೆಂಬುದಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ

ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದೇ ಚಾರ್ವಾಕಮತದ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವ. ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಆಹಾರಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುದೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಚಾರ್ವಾಕರು ಜಡಭೂತಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು ೨-೪-೧೨ "ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರನಾಶದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಚೈತನ್ಯವೂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು" ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವುವೇಳೆ ನಾಸ್ತಿಕವಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ೩-೧೮-೨೫ "ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟ ಪಶುವಿನ ದೆಶೆಯಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿ ಆಗುವುದಾದರೆ ಯಜ್ಞಮಾಡುವವನಿಂದ ತನ್ನ ತಂದೆಯು ಏಕೆ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ?" ಎಂದೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ೩-೧೮-೨೨ "ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಹಿಂಸೆಯು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು; ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಸುಡಲ್ಪಟ್ಟ ಹವಿಸ್ಸು ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದು" ಎಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಚಾರ್ವಾಕಮತವು ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಹಳಕಾಲದ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ಈ ಮತಾಚಾರ್ಯನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೨ ಈ ಮತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಈ ಮತಕ್ಕೆ ಮೂಲಪ್ರಮಾಣವಾದ ಗ್ರಂಥವು ಯಾವುದೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತಾಂತರಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಈ ಮತಕ್ಕೆ "ಬೃಹಸ್ಪತಿಸೂತ್ರ"ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಇದು ನಾಶಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಈ ಮತದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಮತವನ್ನು ದೂಷಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅದನ್ನು ಉದಹರಿಸುವ ಅನ್ಯಮತಗ್ರಂಥಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ "ನ್ಯಾಯಮಂಜರೀ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವೂ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದ "ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕಾ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವೂ ಈ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹೆಚ್ಚುವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುವು. ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ರಚಿತವಾದ "ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವು ಈ ಮತವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದು.

೩ ಈ ಮತದ ಉದ್ದೇಶ

ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕಾಮಗಳೇ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳು. ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ದರ್ಶನಾಂಕುರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯಸಂಗ್ರಹವೆಂದೂ ಕಾಮವೆಂದರೆ ವಿಷಯೋಪಭೋಗವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. ಆತ್ಮಸುಖಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ

ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಮಾಡುವುದೇ ದ್ರವ್ಯಸಂಗ್ರಹದ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ವಿಷಯೋಪಭೋಗವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಮತವು ಪರಲೋಕವನ್ನಾಗಲಿ, ಅಂತಹ ಲೋಕವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನಾಗಲಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಲೋಕದ ಸುಖವನ್ನೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಈ ಮತವು ಹೆಚ್ಚು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯಜನಗಳಿಗೆ ಬಹು ಮನೋಹರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈ ಮತಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಚಾರ್ವಾಕನೆಂದು ಹೆಸರು. ಚಾರ್ವಾಕ ಎಂದರೆ ಮನೋಹರವಾದ ವಾಕ್‌ಉಳ್ಳವನೆಂದು ಅರ್ಥ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜನಗಳು ಈ ಮತವನ್ನನುಸರಿಸುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಚಾರ್ವಾಕನಿಗೆ ಲೋಕಾಯತನೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರಿರುವುದು. ಲೋಕಾಯತ ಎಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸುವವನೆಂದರ್ಥ. ಈ ಮತಾಚಾರ್ಯನು ತಾನು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಅರ್ಥಕಾಮಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವನು.

ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತಚಾರ್ವಾಕ, ಚಾರ್ವಾಕಧೂರ್ತ ಎಂಬ ಭೇದಗಳು ಇರುವುವು. ಸುಶಿಕ್ಷಿತಚಾರ್ವಾಕವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು. ಚಾರ್ವಾಕಧೂರ್ತವು ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು.

೪ ಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಅರ್ಹವಾದುದು. ಇತರ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು. ಅವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

i ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಹೇತುವಿಗೂ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಹೇತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಧ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೇತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಧೂಮಕ್ಕೂ ವಹ್ನಿಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದ್ದರೆ ನಮಗುಂಟಾದ ಧೂಮಜ್ಞಾನವು ವಹ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಆ ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧೂಮಜ್ಞಾನವಾದರೂ ವಹ್ನಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಧೂಮಕ್ಕೂ ವಹ್ನಿಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆಯೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗೆ ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವವರೆಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉಪಾಧಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತ ಬಂದರೆ

ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಒಂದು ಉಪಾಧಿಯು ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಧೂಮದಿಂದ ವಹ್ನಿಯನ್ನು ಸಾಧನೆಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಕಂಡುಬರದೆ ಇರಬಹುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯು ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೂ ಎಂದಾದರೂ ಅದು ಕಂಡುಬರಬಹುದೆಂಬ ಸಂದೇಹವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವವರೆಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಅನುಮಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೆ ಹೇತುವಿರುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೇತುವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅನೇಕವೇಳೆ ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಕಾಣದ ಅನೇಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ಇರಬಹುದು. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮಿಂದ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ನಾವು ಎಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಕೆಲವು ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಬಹುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಲ್ಲ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಾದ ಹೊರತು ತತ್ಕಾಲದ ಹೇತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಾಧ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು.

ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತಾರ್ಕಿಕರು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯ ಆಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವರು—'ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದರೆ ಹೇತುಸಾಧ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದಲ್ಲ. ಹೇತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಹೇತುಸಾಧ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದು ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಧೂಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಧೂಮತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಅಗ್ನಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಗ್ನಿತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮ, ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತಗಳಾದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಈ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಧೂಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಧೂಮವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೂ, ಆ ಎರಡು ಧೂಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಧೂಮತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಧೂಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ

ಧೂಮತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದೇಶಗಳು ಅಗ್ನಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಗ್ನಿತ್ವವೆಂಬ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮವಿರುವುದು. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮಗಳು ,ಪ್ರತಿ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದರಿಂದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಧೂಮತ್ವಾಗ್ನಿತ್ವಗಳಿಂದ ಸಹಿತಗಳಾದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳು ಕೆಲವು ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಧೂಮತ್ವಾಗ್ನಿತ್ವಗಳು ಸಮಸ್ತ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುವುಗಳಾದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಈ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಬಳಿಕ ತತ್ಕಾಲದ ಧೂಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಹ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು' ಎಂದು.

ಇದು ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಧೂಮವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧೂಮವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನುಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಧೂಮತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮವನ್ನಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡುವುದು ನೋಡಿದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಧೂಮವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಧೂಮತ್ವಸಹಿತವಾದ ಧೂಮವೆಂದಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಕಾಣದ ಧೂಮತ್ವಾಗ್ನಿತ್ವಗಳಿಂದ ಸಹಿತಗಳಾದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಆದಕಾರಣ 'ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದು' ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಶಕ್ಯವಾದುದಲ್ಲ.

ಒಂದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬುದಾಗಿ ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸಬಹುದು:— ನಿಖಿಲ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ 'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಇರುವುದು' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅಸಾಧುವಾಗಿದ್ದರೆ ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಧೂಮವು ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ವಹ್ನಿಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಧೂಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಾವು ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿಇರುವುದೆಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಾಧುವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು ;'ಮತ್ತು ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸಾಧುವಾದುದೆಂದು ಈ ರೀತಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದು–'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಇದೆ,ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಾಧುವಾದುದು. ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿರುವಕಡೆ ಧೂಮವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು.

ಈ ವಿಧವಾದ ಶಂಕೆಯು ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವು 'ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದಕಡೆ ಧೂಮವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ 'ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿರುವಕಡೆ ಧೂಮವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಹೇತುವಿಗೂ ಮತ್ತು 'ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದು' ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗಾಗಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಅನುಭವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಅನುಮಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆಗುವುದೆಂದರೆ ಈ ಮೂರನೆಯ ಅನುಮಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವು ಹೇಗೆ ಆಗುವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಲೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದು ಪುನಃ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ, ಅದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನದ ಸಹಾಯ ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಪರ್ಯವಸಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಆರಂಭವಾದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವು ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಉಪಾಯವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯದ ಅಧೀನವಾದ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಧೂಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಗ್ನಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಅನೇಕವೇಳೆ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಅಭ್ಯಾಸವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಗ್ನಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳು ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂಬುದು ಅನೇಕಸಲ ಇಬ್ಬರು ಸ್ನೇಹಿತರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮವಾದುದು. ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ಇಬ್ಬರು ಸ್ನೇಹಿತರಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ii ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಆಪ್ತನಾದವನಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಶಬ್ದವು ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಇತರ ದರ್ಶನಕಾರರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಆಪ್ತನೆಂದರೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮೊದಲು ತಾನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದು ಅದನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದವನ್ನು

ಉಚ್ಚಾರಮಾಡುವವನೆಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಆಪ್ತನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರನ್ನು ಆಪ್ತರೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ ಮೂಲಕವಾದುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ಆಪ್ತನೆಂದು ಕಂಡುಬರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದು.

ಶಬ್ದವು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲೇ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಮೊದಲು ಇಂತಹ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯಲು ವೃದ್ಧರಾದವರ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಕಾರಣ. ವೃದ್ಧರ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ—ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಒಬ್ಬ ವೃದ್ಧನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ 'ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಎರಡನೆಯ ವೃದ್ಧನು ಘಟವನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಾಲಕನೋರ್ವನು 'ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದು ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ವೃದ್ಧರ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ಬಾಲಕನಿಗೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯವಹಾರವು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಇದೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದಾಯಿತು. ಧೂಮಜ್ಞಾನವು ವಹ್ನಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಗೆ ನಾವು ಹೇಳಬಹುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯವಹಾರಜ್ಞಾನವು ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವ್ಯವಹಾರಜ್ಞಾನವು ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂಬುದು ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದ ಹೊರತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವೆವು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಧರವಾಗುವುದು.

ಕೆಲವರು ಎಂದರೆ ವೈದಿಕರು ವೇದವೆಂಬುದೊಂದು ಶಬ್ದರಾಶಿಯು ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟುದಲ್ಲವೆಂದೂ, ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜನಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಜೀವಿಸಬೇಕೆಂಬಾಶೆಯಿಂದ ಕೆಲವರು ವೇದವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು.

ವೇದವು ಅನೃತವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. "ದರ್ಭೆಯೇ! ಇವನನ್ನು ಕಾಪಾಡು. (ಉಷಧೇ ತ್ರಾಯಸ್ವೈನಂ)" ತೈ. ಸಂ. ೧–೨–೧; "ಕ್ಷೌರಕರ್ಮವೇ! ಇವನಿಗೆ ಹಿಂಸೆಕೊಡಬೇಡ. (ಸ್ವಧಿತೇ ಮೈನಂ ಹಿಂಸೀಃ)" ತೈ. ಸಂ. ೧–೨–೧೦; ಮತ್ತು "ಶಿಲೆಗಳೇ! ಕೇಳಿರಿ (ಶೃಣೋತ ಗ್ರಾವಾಣಃ)" ೧–೩–೧೩ ತೈ. ಸಂ., ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ದರ್ಭೆ, ಕ್ಷೌರಕರ್ಮ, ಕಲ್ಲು ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಚೇತನಗಳನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸುವಂತೆ ಸಂಬೋಧಿಸುವುದು ಅಸಂಗತ; ಮತ್ತು ದರ್ಭೆ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಪಾಡುವುವೆಂಬುದು ಅನೃತ.

ವೇದವಚನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವುಳ್ಳವುಗಳು. "ರುದ್ರನೊಬ್ಬನೇ; ಎರಡನೆಯವನಿಲ್ಲ. (ಏಕೋ ರುದ್ರೋ ನ ದ್ವಿತೀಯೋವತಸ್ಥೆ) ತೈ. ಸಂ. ೧–೮–೬೧ ಎಂಬುದೂ "ರುದ್ರರು ಅನೇಕರು. (ಸಹಸ್ರಾಣಿ ಸಹಸ್ರಶೋ ಯೇ ರುದ್ರಾಃ ೪೫-೧೧-ತೈ. ಸಂ.)" ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಿರುದ್ಧವಾದುವುಗಳು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

೫ ಪ್ರಮೇಯ

ಹಿಂದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಮೇಯ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು—ಪ್ರಪಂಚವು ಪೃಥಿವೀ, ಉದಕ, ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಯುಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದು. ಇವು ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳೂ ಸೇರಿ ಶರೀರವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು.

i ಶರೀರಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಚೈತನ್ಯವಿಲ್ಲ

ಶರೀರಕಾರಣಗಳಾದ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳ ಪರಿಣಾಮವಿಶೇಷದಿಂದ ಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಒಂದು ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಚೈತನ್ಯವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ರಹಿತಗಳಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಹೇಗಾಗುವುದೆಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಭೂತಪರಿಣಾಮದ ಸ್ವಭಾವ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಮದ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮರದಲ್ಲಿ ಮದಶಕ್ತಿ ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಮದಶಕ್ತಿಯು ಆ ಮರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದೂ ಶರೀರದಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಾದಂತೆ ವಿಚಿತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಮದ್ಯವು ಆ ಮರದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಆದುದರಿಂದ ವಿರೋಧವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಭೂತಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಮರಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅದೃಶ್ಯವಾಗುವುದು. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ii ಆತ್ಮನು

ಚೈತನ್ಯವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೇಹಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ದೇಹಾತಿರಿಕ್ತನಾದ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅಂತಹ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲದೆ ನಾನು ಸ್ಥೂಲ, ನಾನು ಕೃಶ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ದೇಹಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುವು. ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ "ನನ್ನ ಶರೀರ" ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವ್ಯವಹಾರಗಳು ನನ್ನ ಸಂಬಂಧವಾದ ಶರೀರ ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಶರೀರವೆಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳು "ರಾಹುವಿನ ಶಿರ" ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುವು. ರಾಹುವೇ ಶಿರ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನೇ ಶರೀರ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು.

೬ ಪುರುಷಾರ್ಥ

ವಿಷಯಭೋಗಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸೌಖ್ಯವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಈ ಸುಖವು ದುಃಖಮಿಶ್ರವಾಗಿರುವುದೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸುಖದ ಮಹತ್ವಕ್ಕೇನೂ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲ. ದುಃಖವು ಸುಖವಿರುವಕಡೆ ಇರುವ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಗಣನೆಗೇ ತರಬಾರದು. ಧಾನ್ಯ ಬೇಕಾದವನು ಧಾನ್ಯವು ಹುಲ್ಲಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಅದನ್ನು ಬಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮೀನು ಬೇಕಾದವನು ಮೀನಿನಲ್ಲಿ ತಿನ್ನಲನರ್ಹವಾದ ಪದಾರ್ಥವಿದೆಯೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮೀನನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಲ್ಲನ್ನು ಹೊರಗೆ ತೆಗೆದು ಧಾನ್ಯವನ್ನುಸಂಗ್ರಹಮಾಡಬೇಕು. ಭೋಜನಾನರ್ಹವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮೀನಿನಿಂದ ಆಚೆ ತೆಗೆದು ಮೀನನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ದುಃಖವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕು.

ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ದುಃಖಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಅನುಕೂಲವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡಬಾರದು. ಮೃಗವಿದೆಯೆಂದು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಪೈರು ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ಬಿಡಬಾರದು. ಭಿಕ್ಷುಕರ ಕಾಟವೆಂದು ಆಹಾರಸೌಖ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸದೆ ಇರಬಾರದು. ದುಃಖವಿದೆಯೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವವನು ಪಶುವೋ ಮೂರ್ಖನೋ ಆಗಿರಬೇಕು.

ಯಜ್ಞದಾನಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಪ್ರಯೋಜನಹೀನವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಕೆಲವರ ಜೀವನೋಪಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಜನಗಳನ್ನು ಮೋಸಪಡಿಸಿ ಸ್ವಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಏರ್ಪಟ್ಟ ಉಪಾಯಗಳು. ಈ ಕರ್ಮಗಳು ವಿಹಿತವೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶ್ರುತಿಯು ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಪುರೋಹಿತರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ, ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಂತೆ ವೇಷವನ್ನು ಧರಿಸುವುದೂ ಬುದ್ಧಿಪೌರುಷ ಹೀನರಾದವರು ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆ ಜೀವನಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ.

i ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೆಂಬುವು ನಿಜವಲ್ಲ

ಪುರುಷನ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಅವು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಾಗುವುವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಜ್ಞರ ಪ್ರಲಾಪ. ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರಗಳಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗಳಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನು ಸುಖಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣ; ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳಲ್ಲ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಐಶ್ವರ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬಹುದು. ಕೆಲವರಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಕೆಲವರಿಗೆ ಔಷಧ ಸೇವನೆಯಿಂದ ರೋಗವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದು. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅಗ್ನಿಯು ಉಷ್ಣ; ಜಲವು ಶೀತ; ವಾಯುವು ಸಮಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳದು. ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವರಾರು? ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಸ್ವಭಾವವೇ ನಿಯಾಮಕ.

ii ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲ

ಎಲ್ಲ ಪ್ರಪಂಚಕಾರ್ಯವೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೊಬ್ಬನಿರಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂಥವನೊಬ್ಬನಿದಾನೆಂದು ಹೇಳಲು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನಿದ್ದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರನಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈಶ್ವರ ಎಂಬುವನಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎಂಬ ವೈದಿಕವಾದವು ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ ಕಲ್ಪನೆ.

iii ಪರಲೋಕಗಳಿಲ್ಲ

ಪುಣ್ಯಪಾಪವೆಂಬ ಕರ್ಮಗಳಿಲ್ಲದಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗನರಕಗಳೆಂಬ ಪರಲೋಕಗಳು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಅಲ್ಲದೆ ದೇಹಾತ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ದೇಹನಾಶವೇ ಆತ್ಮನಾಶವಾದಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗನರಕಗಳು ಯಾರಿಗೆ? ಆದಕಾರಣ ಸುಖವೇ ಸ್ವರ್ಗ; ದುಃಖವೇ ನರಕ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರಾಜನೇ ಈಶ್ವರ. ಇವು ಬೇರೆ ಇರುವುವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬಾರದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತಾನು ಇರುವವರೆಗೂ ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸುಖದಿಂದಿರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು.

"ಯಾವಜ್ಜೀವಂ ಸುಖಂ ಜೀವೇತ್ । ಋಣಂ ಕೃತ್ವಾ ಘೃತಂ ಪಿಬೇತ್ ।
ಭಸ್ಮೀಭೂತಸ್ಯ ದೇಹಸ್ಯ । ಪುನರಾಗಮನಂ ಕುತಃ ॥"

ವಿಮರ್ಶೆ

i ಚಾರ್ವಾಕಮತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ್ಯ

೧ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಹೇತು ಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರಂತೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೇತುವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಯಿತು. ಉಪದೇಶಮಾಡಿದರೆ ಆಗಮವು ಪ್ರಮಾಣವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಹೇತು ಮತ್ತು ಉಪದೇಶ ಆವಶ್ಯಕ. ಇದು ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಮಾನಾಗಮಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ.

೨ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಅನುಮಾನಾಗಮಗಳಿಂದ ಇತರ ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಸಿದ್ಧಿಸಬಹುದು. ಚಾರ್ವಾಕತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಕ್ಕಾದರೂ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇವುಗಳ ಅಂಗೀಕಾರವು ಅನಿವಾರ್ಯ.

೩ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸುಖ ಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಸುಖದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಅನಿತ್ಯ. ಇಂದ್ರಿಯಪಾಟವ ಕಡಮೆಯಾದರೆ ಸುಖದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಕಡಮೆಯಾಗುವುದು. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾದರೋ ಸುಖದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಕಡಮೆಯಾದಹಾಗೆಲ್ಲ ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವುದು. ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಅಭಿರುಚಿಯಂತೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವನು ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಂಬುವನು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಲೌಕಿಕಸುಖವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎನ್ನುವ ಚಾರ್ವಾಕಮತವು ಮನುಷ್ಯಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಲ್ಲ.

೪ ಚಾರ್ವಾಕನಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಖ ಎಂಬುದು ಆಪಾತರಮಣೀಯ. ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸುಖವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆ ಸುಖದ ಮುಖ್ಯಭಾಗವು ಇತರರ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಆತ್ಮನಿಗ್ರಹ ಬೇಕು. ಆತ್ಮನಿಗ್ರಹವೆಂದರೆ ಸುಖದ ತ್ಯಾಗ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸುಖದಂತೆ ತ್ಯಾಗವೂ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದು.

ii ಚಾರ್ವಾಕಮತದಲ್ಲಿನ ಊರ್ಜಿತಭಾವ

೧ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಚಾರ್ವಾಕವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಕೆಲವು ಊರ್ಜಿತಭಾವಗಳಿರುವುವು. ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹಿರಿದಾದುದು. ಅದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದರೇ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರಮಾಣಪದವಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರದ ವಿಷಯವನ್ನು ವಾದಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಆಯಾಸ.

೨ ಯುಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಕಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಪ್ರಪಂಚ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಗ್ಯವಾದ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಗ.

iii ಚಾರ್ವಾಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯರು

ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೋಫಿಸಂ (Sophism) ಎಂಬ ವಾದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕಕಾಲದ ಮೆಟೀರಿಯಲಿಸಂ (Materialism) ಎಂಬ ವಾದ ಇವು ಚಾರ್ವಾಕವನ್ನೇ ಹೋಲುವುವು.

iv ಚಾರ್ವಾಕಾನಂತರ ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ

ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಚಾರ್ವಾಕವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ವಾದವಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ, ಅದರ ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳಾಗಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವಿಚಾರವಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಾನವಾಗಲಿ, ಪರೀಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿಚಾರಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇವು ವಿಚಾರಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಪ್ರಕೃತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ನ್ಯೂನತೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದಕ್ಕಾದರೂ ವಿಚಾರ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕಾಗಿ ಬಂದು ಮುಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೮

ಬೌದ್ಧಮತ

೧ ಬುದ್ಧ : ಆತನ ಉಪದೇಶ : ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

i ಬುದ್ಧನ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ

ಗೌತಮಬುದ್ಧನು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಸುಮಾರು ೫೬೦ ನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ನೇಪಾಳ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಪಿಲವಸ್ತುವೆಂಬ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನು. ಈತನ ತಂದೆಯು ಶುದ್ಧೋದನನೆಂಬ ಶಾಕ್ಯರಾಜನು. ಈತನ ತಾಯಿಗೆ ಮಹಾಮಾಯೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಈತನು ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತ ವೃದ್ಧನನ್ನೂ, ರೋಗಾರ್ತನನ್ನೂ, ಮೃತಶರೀರವನ್ನೂ, ಸನ್ಯಾಸಿಯನ್ನೂ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಈತನು ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗುವನು ಎಂಬ ಭವಿಷ್ಯತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಶುದ್ಧೋದನನು ಈತನಿಗೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣದಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈತನನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದನು. ಈತನು ಒಂದು ದಿನ

ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಆ ನಾಲ್ಕು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲಾ ದುಃಖಮಯ ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬ ವ್ಯಥೆಪಟ್ಟು, ದುಃಖನಿವಾರಣೆಗೆ ತಕ್ಕ ಉಪಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತಾಳಿದನು. ಆಗ ಇವನಿಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂಬತ್ತು ವರ್ಷ. ಅನಂತರ ಇವನು ರಾಜಗಿರಿಗೂ, ಉರುವೇಳವೆಂಬ ಸ್ಥಳಕ್ಕೂ ಹೋಗಿ ಇತರ ಐದು ಮಂದಿ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳೊಡನೆ ಬಹು ಬಲವಾದ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಡೆಗೆ ಆರು ವರ್ಷಗಳ ತರುವಾಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸನ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅನಂತರ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಇತರ ಜನರಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು. ತರುವಾಯ ನಲವತ್ತು ವರ್ಷಗಳು ಜನರಿಗೆ ತನ್ನ ತತ್ತ್ವವನ್ನುಪದೇಶಿಸುತ್ತಾ ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಚರಿಸಿದನು. ಎಂಬತ್ತು ವರ್ಷಗಳಾದನಂತರ ತನ್ನ ಕೊನೆಗಾಲ ಸಮಿಾಪಿಸಿತೆಂದು ತಿಳಿದು ಧ್ಯಾನಮಾಡಿ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು.

ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶವು ಈತನ ಶಿಷ್ಯರುಗಳಿಂದ ನಾನಾರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟು ಚಾರ್ವಾಕವಾದದಿಂದ ಅವನತಿಗೆ ತರಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಭರತಖಂಡದ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದಿತು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ರಚಿತವಾದುವುಗಳು ಕೆಲವು. ಇವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅನಂತರ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕೆಲವು.

ಮೊದಲು ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪಾಳಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅವು 'ಸುತ್ತ' 'ವಿನಯ' ಮತ್ತು 'ಅಭಿಧಮ್ಮ' ಎಂದು ಮೂರು ಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳುವು. ಸುತ್ತವು ಬೌದ್ಧತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು. ವಿನಯವು ಬೌದ್ಧಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು. ಅಭಿಧಮ್ಮವು ಬೌದ್ಧತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರದಿಂದ ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವುದು. ಇವುಗಳ ರಚನೆಯು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೨೪೧ ಕ್ಕೆ ಮುಗಿದಿರಬಹುದು. ಬುದ್ಧಘೋಷನು ಸುತ್ತದ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಿಯು ಫಲವೆಂದೂ, ಅಭಿಧಮ್ಮದ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಸಂಪತ್ತು ಫಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವನು.

ಸುತ್ತದಲ್ಲಿ ಐದು ಭಾಗಗಳಿರುವುವು. ಈ ಭಾಗಗಳಿಗೆ 'ನಿಕಾಯ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ದೀಘನಿಕಾಯ, ಮಜ್ಝಿಮನಿಕಾಯ, ಸಂಯುಕ್ತನಿಕಾಯ, ಅಂಗುತ್ತರನಿಕಾಯ, ಖುದ್ದಕನಿಕಾಯ ಎಂಬುವು. ಅಭಿಧಮ್ಮಗಳು ಪತ್ಥಾನ, ಧಮ್ಮಸಂಗಣಿ, ಧಾತುಕಥಾ, ಪುಗ್ಗಲಪನ್ನತ್ತಿ, ವಿಭಂಗ, ಯಮುಕ ಮತ್ತು ಕಥಾವತ್ತು ಎಂಬುವುಗಳು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಮತವು 'ಸ್ಥವಿರವಾದ' ಅಥವಾ 'ತೇರವಾದ'ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ತೇರವಾದವೆಂದರೆ ಮಹಾತ್ಮರ ಉಪದೇಶವೆಂದರ್ಥ. ಕೆಲವುಕಾಲಾನಂತರ ಈ ತೇರವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು

ವಾದಿಗಳು 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟರು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಮತದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದದಿಂದ ವೈಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕವೆಂಬ ವಿಭಾಗಗಳೂ ಯೋಗಾಚಾರ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕವೆಂಬ ಇತರ ವಾದಗಳೂ ಏರ್ಪಟ್ಟುವು. ಈ ವಾದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧನು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ರೂಪವಾಗಿರುವುವು. ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ವೈಭಾಷಿಕಸೌತ್ರಾಂತಿಕಗಳು 'ಹೀನಯಾನ' ಎಂದೂ ಯೋಗಾಚಾರಮಾಧ್ಯಮಿಕಗಳು 'ಮಹಾಯಾನ' ಎಂದೂವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಇರುವುವು. ಹೀನಯಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಸಂಕೋಚವೂ, ಮಹಾಯಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿವೈಶಾಲ್ಯವೂ ಸೂಚಿತವಾಗುವುವು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬುದ್ಧನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈತನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ, ಸ್ವಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ, ದುಃಖವೆಂದೂ, ಶೂನ್ಯವೆಂದೂ ನಾಲ್ಕು ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಈತನು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಈ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನೋ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ. ಈತನ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ವೈಭಾಷಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ತಮತಮಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದಂತೆ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿ ಒಬ್ಬ ಗುರುವಿನ ಮತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದರೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಂಗಡದವರಾದರು.

ಬುದ್ಧನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಭಾರತಭೂಮಿಗೆ ನವೀನವಲ್ಲ. ವೇದವು ಇದನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸತ್ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ತದ್ಧೈಕ ಆಹುಃ ಅಸದೇವೇದಮಗ್ರಆಸೀತ್....ಕಥಮಸತಃ ಸಜ್ಜಾಯತ." (ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ—ಅಸತ್ತೇ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲಿದ್ದಿತೆಂದು....ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಸತ್, ಶೂನ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು.

ii ಬೌದ್ಧಮತಸಂಗ್ರಹ

ಬುದ್ಧೋಕ್ತವಾದ ಸರ್ವಶೂನ್ಯವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬೌದ್ಧರು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕಾಯಿತು. ಇವರು ಚಾರ್ವಾಕರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಸಾಧಿಸಿ, ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಲದಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವರು.

ವಿಭಿನ್ನವಾದಿಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿದುದರಿಂದ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟಾದುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈಭಾಷಿಕರು ಆಂತರ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವರು. ಇವರಂತೆ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಈ ನಿಮಿತ್ತ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇವರು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಾನುಮೇಯವಾದಿಗಳು. ವಸ್ತುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಅಸಂಭಾವಿತ; ಆದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುವುದೆಂದೂ ಯೋಗಾಚಾರರು ಹೇಳುವರು. ಈ ಜ್ಞಾನವೂ ದುರ್ನಿರೂಪ್ಯವಾಗಿರುವುದಾದಕಾರಣ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆಂತರಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ದುರ್ನಿರೂಪ್ಯ ಎಂದರ್ಥ.

ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದುದೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿಷಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವರು.

೨ ಬೌದ್ಧಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಭಾವಗಳು

i ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣ

ಚಾರ್ವಾಕನಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಮಾತ್ರವಾದರೆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಸಾಧನವನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಧನವೇ ಅನುಮಾನರೂಪವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವು ಇಂತಹ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕನ ಉಪದೇಶವೂ, ಅವನು 'ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮತಾಂತರದವರು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿದಿದಾರೆ' ಎಂದು ಮತಾಂತರದ ಅನುವಾದಮಾಡುವುದೂ ಸಹ ವಚನರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಶಬ್ದವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕನು ತಾನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡುವುದಾಗಲೀ

ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಚಾರ್ವಾಕನು ಅನೇಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತಿರಸ್ಕಾರಮಾಡುವನು. ಇದು ಅವನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. 'ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವಿಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನವೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚಾರ್ವಾಕಮತವನ್ನು ಖಂಡನೆಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು.

ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣಕ್ರಮ :–ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣದ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಯೋಚನೆಮಾಡಿದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಚಾರ್ವಾಕನು ಉದಾಹರಿಸಿದಂತೆ, 'ಎಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧದ ವಿಚಾರವು ನಮಗೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದೇನೋ ನಿಜ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣದ ಕ್ರಮವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ವಸ್ತುತಃ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಸಂಬಂಧವಿರುವುದೋ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವಾಗುವುದೋ ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಕಾರಣಾಧೀನವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳುದು. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಿದ್ದೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿರುವುದು. ಧೂಮಾನುಮಾನವನ್ನೇ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಧೂಮವಿದ್ದರೂ ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಧೂಮವಿರಲಿ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರವಧಿಕವಾಗಿ ಸಂದೇಹಪಡುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸಂದೇಹವು ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಾಗಿ ತಾನೇ ನಾಶವನ್ನುಹೊಂದುವುದು. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಲಿ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಸಾಧನಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಚೂತವೆಂಬುದು ವೃಕ್ಷತ್ವಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು. ಇದು

ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಚೂತತ್ವಕ್ಕೂ ವೃಕ್ಷತ್ವಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಬಾಧಕವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಚೂತವು ವೃಕ್ಷವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಚೂತತ್ವವೇ ಸಂಭವಿಸಲಾರದೆಂಬ ತರ್ಕಬಾಧವು ಬರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಚೂತತ್ವದಿಂದ ವೃಕ್ಷತ್ವಸಾಧನಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕ ಏನೂ ಇಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುವುಗಳಾದರೂ ಸ್ವಭಾವಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುವುಗಳಾದರೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವುವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವಭಾವಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚೂತವೃಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಭಾವಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುವುಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. ಚೂತವೃಕ್ಷವೆಂದರೆ ಚೂತ ರೂಪವಾದ ವೃಕ್ಷವೆಂದರ್ಥ. 'ಚೂತರೂಪವಾದ' ಎಂಬುದು ವೃಕ್ಷವೆಂಬುದರ ವಿಶೇಷಣ. ಚೂತತ್ವವೂ ವೃಕ್ಷತ್ವವೂ ಏಕವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ಚೂತವೆಂಬುದು ವೃಕ್ಷವಲ್ಲದಿರಲಾರದು. ಆದಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ಚೂತವೆಂಬುದು ವೃಕ್ಷವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು.

ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ—ಕಾರ್ಯವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ದೃಷ್ಟವಾಗದಿರುವುದು; ಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವುದು; ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು; ಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೋಡದಿರುವುದುಎಂಬ ಈ ಪಂಚಕಾರಣಸಮೂಹದಿಂದ ಇದು ಕಾರಣ, ಇದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗುವುದು. ಧೂಮಾನುಮಾನವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಧೂಮವು ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಹ್ನಿ ದರ್ಶನವಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಧೂಮವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅನಂತರ ವಹ್ನಿಯು ಅದರ್ಶನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದಾದನಂತರ ಧೂಮವು ಅದರಂತೆಯೇ ಅದರ್ಶನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಧೂಮವಹ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದೂ ಧೂಮವು ವಹ್ನಿಸಾಧನವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ii ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ

(೧) ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳೆರಡೂ ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಗ್ರಹಣಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮೊದಲು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು.

i ಕ್ಷಣಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ

ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವನಿರ್ಣಯವು ಹೇಗೆಂದರೆ—ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಕ್ಷಣಿಕಗಳೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳುಳ್ಳುವುಗಳೆಂದರ್ಥ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ವಸ್ತು. ಮನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದರಿಂದ. ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನ ಕಾರಿಯೂ ಅಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ನೇತ್ರದೋಷದಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮನೆಯಂತೆ ತೋರುವ ಏನೋ ಒಂದು ಆಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುವುವು. ಪುತ್ರನು ಪ್ರಯೋಜಕನಾಗಿದ್ದರೇ ತಂದೆಯು ಪುತ್ರವಂತನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅವನು ಅಪ್ರಯೋಜಕನಾದರೆ ಅಪುತ್ರನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸರ್ವಜನಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವೇ 'ಇದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದು.

ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬುದು ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆನ್ನುವ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವೆಂದು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡಲು ವಸ್ತುವೇ ಕಾರಣ. ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಆ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಮಾಣ. ಕೆಲವುವೇಳೆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಭ್ರಮಗಳುಂಟಾಗುವುವು. ಇದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಶಯಭ್ರಮ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಇಂತಹುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತವೆಂದು ಸಂದೇಹಪಡುವುದು ಅಥವಾ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಶುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವುದು? ಏನು ಗುಣವುಳ್ಳದು? ಎಂಬ ವಿಶೇಷಾಂಶದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೇ ಹೊರತು ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಇದೆ ಎಂಬ ಶುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರ ಗಳಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ತತ್ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಕ್ರಮ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ

ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವೆ ? ಅಥವಾ ಅಸಮರ್ಥವೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸಮರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗುವುದೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧ. ಅಸಮರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಅದು ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಸಮರ್ಥವಾದರೂ ಸಹಾಯಕಸಾಮಗ್ರೀಸಹಿತವಾದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಇದೇ ದೋಷ ಬರುವುದು. ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಸಮರ್ಥವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಿಂದೇನು ಪ್ರಯೋಜನ ? ಅಲ್ಲದೆ ಸಹಕಾರಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವು ತಾನು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದೇ? ಅಥವಾ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ? ಪ್ರಥಮಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಸಹಕಾರಿಸಹಾಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ವಿತೀಯಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ವಸ್ತುವು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದು ವಸ್ತುವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು.

ಸಹಕಾರಿಕಾರಣದ ನಿರ್ವಚನವೂ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಸಮರ್ಥವಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡಬೇಕಾದುದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸಮರ್ಥವಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅದರ ಉಪಕಾರವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಸಹಕಾರಿಕಾರಣದಿಂದ ಉಪಕಾರವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೋ ಅದು ಆ ಉಪಕಾರದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆ? ಅಥವಾ ಅಭಿನ್ನವೆ ? ಭಿನ್ನವೆಂದರೆ, ಮೊದಲಿನಂತಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಪಕಾರವಾದ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ, ಸಹಕಾರಿಕಾರಣದ ಉಪಕಾರವು ಆ ವಸ್ತುವಿಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ? ಉಪಕಾರವೆಂಬುದು ಕಾರ್ಯಕಾರೀ ಎಂದರೆ, ಉಪಕಾರವು ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆ? ಅಥವಾ ಅಭಿನ್ನವೆ ? ಭಿನ್ನವಾದರೆ, ಪ್ರಕೃತಕಾರ್ಯಕ್ಕೇನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಅಭಿನ್ನವೆಂದರೆ, ಉಪಕಾರದಿಂದಲೇ ಪೂರ್ತಿ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಉಪಕಾರಮಾಡಿದ ಪದಾರ್ಥವು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣಮಾತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ?

ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಕಾರ್ಯದ ಸ್ವಭಾವವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಕಾರಣದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಕಾರ್ಯಸ್ವಭಾವಾಧೀನವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಈಪಕ್ಷವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಪಹಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ಕಾರಣವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ಕಾರಣವು ಸ್ವಯಂ ಸಮರ್ಥವೆಂದೊಪ್ಪಿ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಕಾರಣಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಅದು ಕಾರಣವೆಂದು ಸಮರ್ಥನ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಸಮರ್ಥವಾದ ಕಾರಣವು ಕೆಲವು ಕಾಲ

ಕಾರ್ಯೋತ್ಪಾದನಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಪ್ರಲಾಪ; ಮತ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದು ಕಾರ್ಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಇದರಿಂದ, ಕೆಲವು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡದಿರುವಂತೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡದಿರುವುದೇ ಕಾರಣದ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳು, ವಸ್ತುವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಿಧವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಿತ್ವವೇ ವಸ್ತುವಿಗಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ಕಾರಣವು ತಾನಿರುವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಉತ್ಪಾದನಮಾಡುವುದೆಂಬ ದ್ವಿತೀಯಕಲ್ಪವನ್ನುಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ—ಕಾರಣವು ಪ್ರಥಮಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಇದು ಸತ್ಯವೆಂದೊಪ್ಪಿದರೂ ದ್ವಿತೀಯಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ದ್ವಿತೀಯಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವಲ್ಲಿ, ಈ ಕಾರ್ಯವು ಮೊದಲು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ, ದ್ವಿತೀಯಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೇನು? ಭಿನ್ನವಾದರೆ, ಪ್ರಥಮಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕಾರಣವು ದ್ವಿತೀಯಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರಥಮಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಕ್ರಮಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದ ವಸ್ತುವು ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಲಾರದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದಲೇ ವಸ್ತುವಿರುವುದೆಂಬುದು ಅದು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಇರುವುದು ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಇರುವುದೆಂಬುದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿರುವುದೋ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು.

ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದಲೂ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ—ಪೂರ್ವೋಕ್ತವಾದ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ (ಇರುವ) ವಸ್ತುವು ನಿತ್ಯವಾಗಲಾರದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುಗಳಿರುವುವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಅವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೇ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು. ವಸ್ತುವು ಶೀತವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಉಷ್ಣ ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವುವು.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವು ನಮಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಷೇಧಬುದ್ಧಿಯು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ವಸ್ತುವು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವಾದುದರಿಂದ ಬಾಧಕವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದಲೇ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ವಸ್ತುವು ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯ. ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ವಸ್ತುವಿಗೆ ವ್ಯಾಪಾರಶಕ್ತಿಯು ಬರುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ನೈಯಾಯಿಕರು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನ ಬಂದಾಗ ವಸ್ತುವು ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವರ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ದಾಗಲೂ ವಸ್ತುವು ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ವಸ್ತು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಇತರ ಕಾಲದಲ್ಲಲ್ಲ. ಇತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದೇ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಸ್ತುವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ವಾದಿಗಳೂ ಸಹ ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಇದನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸುವುದು ಅರ್ಥಾತ್ ಸರ್ವಜನಸಮ್ಮತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ.

ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ನಾಶಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಇರತಕ್ಕ ವಸ್ತುವು ಸ್ವಯಂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದಾಗಿರಬೇಕು, ಅಥವಾ ನಾಶಹೊಂದದಿರುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದಾಗಿರಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಸ್ವಯಂ ನಾಶವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾಶಕಾರಣದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ನಾಶವಾಗದಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಶಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು?

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕ್ಷಣಿಕಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಿಚಾರರಹಿತರಾದವರಿಗೆ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂತತಿಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ನಿನ್ನೆಯಿಂದಲೂ ಈ ಘಟವಿದೆ ಎಂದರೆ ನಿನ್ನೆಯಿಂದಲೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಘಟದ ಸಂತಾನವಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ದೊಣ್ಣೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಘಟನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದು ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ.

ಅಂತಹ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಘಟಸಂತಾನವು ಮುಗಿಯಿತು, ಅದರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂತಾನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಯಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಕೆಲವರು 'ವಸ್ತುವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಅದು ನಷ್ಟವಾದರೆ ಅದರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅದರ ಭಾವವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ವಸ್ತುವು ಭಾವಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಅದು ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದರೆ ಸರ್ವಥಾ ಭಾವವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಅಭಾವಾತ್ಮಕವಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಅಭಾವಾತ್ಮಕವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದೂ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದೋ ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭಾವವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಆ ಕಾರಣಾಂತರವು ಸಮರ್ಥವೆ? ಅಸಮರ್ಥವೆ? ಭಿನ್ನವೆ? ಅಭಿನ್ನವೆ? ಅದರ ಉಪಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವು ಎಂತಹುದು? ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ನಾಶ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವು ಕೆಲವು ಕಾಲವಿದ್ದು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಾಧುವಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತೆ ಈಗಲೂ ಅದು ಕೆಲವು ಕಾಲ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದೆಂದೂ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುವುದಾದರೆ ಇತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವೆಂದೂ ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಬಹುದು.

ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಿನಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಬೇರೆ ಕಾರಣ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ನಾಶಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ವಸ್ತುವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುವು, ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿದೆಯಾದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದೆಂಬ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವುವು.

ii ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾವಿರೋಧಪರಿಹಾರ

'ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ವಸ್ತುವೇ ಇದು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬಾಧಿಸಬಹುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಯು ಅವಿಚಾರಿತರಮಣೀಯ. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾವಿರೋಧವೆಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು? ಅಲ್ಲದೆ ಸಪ್ರಮಾಣವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬಾಧಿಸಿ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ದುರ್ನಿರೂಪ್ಯ. 'ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ವಸ್ತುವೇ ಇದು' ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಇದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನಾಕಾರವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯುಂಟು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ 'ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ವಸ್ತು' ಮತ್ತು 'ಇದು' ಎಂಬೀ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯವು 'ಇದು' ಎಂಬಂಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದುದು ಎಂಬಂಶವನ್ನಲ್ಲ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದುದು ಎಂಬ ಭಾಗವು ಪೂರ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದುಂಟಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವು 'ಇದು' ಎಂಬ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎರಡು ಭಾಗಗಳು ಭಿನ್ನಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೆಂಬುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳನ್ನುಳ್ಳುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಉಚಿತ. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗದು. 'ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ' ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನಾಗಿಯೂ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ವಿಷಯವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ.

ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ವಿಷಯವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ಅಯುಕ್ತವಾದುದು. ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶವುಳ್ಳುದೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥಾಯಿತ್ವವನ್ನಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಕ್ಷೌರಕರ್ಮದಿಂದ ನಷ್ಟವಾದ ಕೇಶವುಳ್ಳ ಅವಯವದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಕೇಶವು ಉತ್ಪನ್ನವಾದರೆ "ಅದೇ ಕೇಶವೇ ಇದು" ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಆದರೆ ಇದು ಪೂರ್ವದ ಕೇಶಕ್ಕೂ ವರ್ತಮಾನಕೇಶಕ್ಕೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಉಕ್ತರೀತಿಯಿಂದ ಈ ಅಭೇದವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಭೇದಕ್ಕೆ ಸಾದೃಶ್ಯವೆಂದರ್ಥ. ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವದ ಕೇಶವೇ ಇದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗೆ ಈ ಕೇಶವು ಪೂರ್ವದ ಕೇಶಕ್ಕೆ ಸದೃಶವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಾತ್ಪರ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅಭಿನ್ನವೆಂದಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೂ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕಸಂತಾನದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಕ್ಷಣಿಕವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಸಹಜವಾದುದು.

iii ಕ್ಷಣಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಭೂತಕಾಲೀನವಾದ ವಸ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವರ್ತಮಾನವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲೀನವಾದ ವಸ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವರ್ತಮಾನವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭವಿಷ್ಯದ್ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುವುವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲೀನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ಥಾಯಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುಮಾತ್ರವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಲಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ಕಾಲಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ ವರ್ತಮಾನವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದರ್ಥ.

ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ಪರಿಮಾಣವು ಒಂದು ಕ್ಷಣಮಾತ್ರ. ಭೂತಕಾಲವೆಂದರೆ ಕಳೆದ ಕ್ಷಣ. ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲವೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಕ್ಷಣ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ಪಾಕಮಾಡುತ್ತಾನೆ' ಅಥವಾ 'ಓದುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನಕಾಲವು ಅನೇಕಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನಕಾಲವು ಅನೇಕಕ್ಷಣಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧ ಭಾಷಣ.*

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತನ್ನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೂ ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಶಂಕೆಯು ನಿರಾಧಾರವಾದುದು. ಉತ್ತರಕ್ಷಣವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣವಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಈ ದಿನ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ನಾಳೆಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವುಂಟಾಗಲು ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೂ ಒಂದೇ ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ

* ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾತ್ರ.

ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವು ಸ್ಥಿರವಾದುದೆಂಬ ಭ್ರಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಯಾವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವೋ ಅದು ಇದೆಯೆಂದೂ, ಯಾವುದಲ್ಲವೋ ಅದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವಾದುದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೨) ಸಾಮಾನ್ಯ* ಖಂಡನ

† ತಾರ್ಕಿಕರು, "ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂಬುದು 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥ; ಸತ್ತಾ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಜಾತಿ; ಇದು ತಾನು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದು," ಎಂದು ಹೇಳುವರು.

ಇಂತಹ ಇರುವುದೆನ್ನುವ ಪದಾರ್ಥದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ದೂಷಿಸಬಹುದು. ಈ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮೊದಲು ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದು. ಅವರ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ 'ಸತ್ತಾಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರ. ಇವಲ್ಲದೆ ಇರುವುವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಇರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮವಾಯ, ವಿಶೇಷಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಮೂರೂ ಸತ್ತಾಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯಗಳಲ್ಲ.' ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬುದರ ಪ್ರಭೇದ ಜಾತಿ. ಅವರು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿಯು ಸತ್ತಾ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದೆಂದು

* ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಪರೆ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮ. ಇದರ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ನಿತ್ಯವಾದ ಧರ್ಮ. ಇದು ತಾನೇ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ತಾನಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಸ್ಥಾಯಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ವಸ್ತು ಸ್ಥಾಯಿ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ತಾರ್ಕಿಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವರು. ತಾರ್ಕಿಕರೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು. ಬೌದ್ಧಮತದಂತೆ ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತು ಸ್ವಲಕ್ಷಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ಬೌದ್ಧರು ತರ್ಕಮತವನ್ನು ಖಂಡನೆಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು.

† ತರ್ಕಮತವು ಜೈನಮತಾನಂತರ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಆದರೂ ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತ ಮತ್ತು ತರ್ಕಮತಕ್ಕೆ ಇರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ಯಮತಗಳ ಖಂಡನೆಯಿರುವುದು. ಇದು ಎಲ್ಲ ಸಮಯಗಳೂ ಪ್ರವಾಹತಃ ಅನಾದಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು.

ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಸಂಕೇತ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮವಾಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ ಈ ಮೂರೂ, ಇರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಾದರೂ, ಸತ್ತಾಜಾತ್ಯಾಶ್ರಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದೇ ಇರುವುದೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಸ್ವನ್ಯಾಯವಿರೋಧವು ಕಂಡುಬರುವುದು.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯ* ಎಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಇರುವುವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷಗಳು ಸತ್ತಾ ಇರುವ ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕಂಡುಬರುವುವೆಂಬುದನ್ನು ನಿಮಿತ್ತಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳು ಇರುವುವು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು.

ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಗಳು ಅನೇಕವೆಂದು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು, ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇರುವುವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುವೇ ಹೊರತು ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ತಾನೇ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅನರ್ಹವಾದುದು. ಇದರಿಂದ ಇರುವುದೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಲಕ್ಷಣವು ಶಕ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವುದು. ಕ್ಷಣಿಕವಾದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಇದು ತಪ್ಪೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕಮತದಲ್ಲಿ ಸ್ವನ್ಯಾಯವಿರೋಧವಿರುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು.

(೩) ತರ್ಕಮತಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧ

ತರ್ಕಮತವು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವುವೆಂಬ ವಸ್ತುಗಳು ಸರ್ಷಪಮಹೀಧರರೂಪವಾಗಿ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಈ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಒಂದು ಜಾತಿಯಿದ್ದರೆ ಅದು ಅನೇಕ ಮುತ್ತುಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸುವ ಸೂತ್ರದಂತೆಯೋ ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ರೂಪಾದಿಗುಣಗಳಂತೆಯೋ ಕಂಡುಬರಬೇಕು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಯಾರೂ

* ತಾರ್ಕಿಕರು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಸಮವಾಯಗಳೆಂಬ ಆರು ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವುವೆನ್ನುವರು. ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಗಳು ಸಮವಾಯವೆಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುವೆಂದು ಅವರ ಸಂಕೇತ.

ಸರ್ಷಪ, ಮಹೀಧರ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಸತ್ತಾ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಸರ್ವಗತವಾಗಿರುವುದೇ? ಅಥವಾ ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವುದೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸರ್ವಗತವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕನು ಹೇಳುವುದು ಅವನ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅದು ಸರ್ವಗತವಾದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ತರ್ಕಮತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದೇ ಅನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದನೆಂಬ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಸಾಮಾನ್ಯವು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಉದಾ :—ಘಟತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಎಲ್ಲ ಘಟಗಳಲ್ಲಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಘಟೇತರಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈಗ ಸಾಮಾನ್ಯವು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಸಾಮಾನ್ಯವು ಸರ್ವಗತವಲ್ಲದಿದ್ದಮೇಲೆ ಘಟತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟದಲ್ಲಿದ್ದು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟವು ಉತ್ಪನ್ನವಾದರೆ ಆ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಘಟವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ತಾರ್ಕಿಕಮತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಆ ಮತದಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದು, ಬರುವುದು ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು ದ್ರವ್ಯವೊಂದೇ ಹೊರತು ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಸಾಮಾನ್ಯವು ದೇಶಾಂತರದಿಂದ ಘಟೋತ್ಪನ್ನವಾದ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಘಟದಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ?

ಘಟವು ಘಟತ್ವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಘಟವು ನಾಶವಾದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಘಟತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೇ ? ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ? ಅಥವಾ ಘಟವಿರುವ ದೇಶಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವೆವು. ಸಾಮಾನ್ಯವು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದೆಂದರೆ ಅದು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ; ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆಂದರೆ ಅದು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು ; ಘಟವಿರುವ ದೇಶಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಇದೂ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಸಾಮಾನ್ಯವು ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯವಾಯಿತೆಂದರೆ ಅದು ದ್ರವ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಒಂದು ಘಟದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಚಲಿಸದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟ ಹುಟ್ಟಲು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವು

ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸದಂತೆ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅಯುಕ್ತ. ಘಟತ್ವವು ಮುಂದೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಘಟವನ್ನು ಸೇರಲು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದು ಭೂತಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೇರದೆ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಘಟವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಹಸ. ಘಟತ್ವವು ದೇಶದಿಂದ ದೇಶಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಮಣ್ಣು ಇರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ, ನಾಶವಿಲ್ಲ, ಎಂಬೀ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಯುಕ್ತಪರಂಪರೆಗಳೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುಸಾಧಕವಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬುದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದೂ, ಅದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿದ್ದು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದೆ'ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವು 'ಪದಾರ್ಥವು ಕ್ಷಣಿಕ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು.

ಸ್ವಲಕ್ಷಣಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಾತಿ ಇಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಮತಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುವುಗಳು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿದರೂ ಮುಂದೆ ಕಂಡುಬರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಬೌದ್ಧರು ವಿಭಿನ್ನಮತಗಳುಳ್ಳವರಾದರು.

೩ ಬೌದ್ಧಪ್ರಭೇದಗಳು

(೧) ಮಾಧ್ಯಮಿಕ

ಬುದ್ಧೋಕ್ತವಾದ ಭಾವನಾಚತುಷ್ಟಯಗಳನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಈರೀತಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವರು. ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ದುಃಖವೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥಕವಾದುದು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಕಾರರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವರು. ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯ ಉಪಾಯವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೋಧಿಸುವುವೆನ್ನುವರು. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯವೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವವೂ ಸ್ವಲಕ್ಷಣಪದಾರ್ಥಗಳೆಂಬುದು ಅವು ಕ್ಷಣಿಕಪದಾರ್ಥಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಕ್ಷಣಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವೂ ತನ್ನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು; ಮತ್ತು ವಿಲಕ್ಷಣಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕ್ಷಣಿಕಗಳೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಗಳಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲಕ್ಷಣಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಹೆಸರು.

ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಶುಕ್ತಿರಜತ* ಮೊದಲಾದ ಭ್ರಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಭ್ರಮಪರಿಹಾರವಾದಮೇಲೆ ತಾನು ರಜತಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ನೋಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಷೇಧವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸಹಿತವಾದ ದರ್ಶನನಿಷೇಧವೇ ಪ್ರಕೃತವಾದುದು. ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ, 'ಇದು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತತ್ವವೂ ಮತ್ತು ಅದು 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ, ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಯಾವ ವಾದಿಯೂ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಕೆಲವು ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದ ಕುಕ್ಕುಟದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಭಾಗವನ್ನು ಪಾಕಕ್ಕುಪಯೋಗಿಸಿ, ಮಿಕ್ಕ ಅರ್ಧಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರಸವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿರಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತವೆಂಬ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಗಳಾದ ಆರೋಪಿತಪದಾರ್ಥವಾದ ರಜತವೂ, ಆರೋಪಿತಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೂ, ಆರೋಪಿತ ಮತ್ತು ಅಧಿಷ್ಠಾನಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ, ಈ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಪುರುಷನೂ, ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದರೆ, ಎಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿಹಿತವಾದುದು. ಇದೇ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶ.

ಹೀಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರವು ನಮಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದರೆ ಸ್ಥಾಯಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ದುಃಖವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ಅನುಕೂಲವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸ್ವಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಭಿಕ್ಷುಪಾದಪ್ರಸರಣನ್ಯಾಯದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು.

---

* ಶುಕ್ತಿ= ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪು. ರಜತ = ಬೆಳ್ಳಿ. ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮವೆಂದರೆ ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವರು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮವೇ ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದಾದ ನಾಲ್ಕು ಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದಿರುವುದು. ಘಟವೆಂಬ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಘಟವು 'ಸತ್' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಸತ್' ಎಂಬ ವಸ್ತು ಇರುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನುಳ್ಳದಾಗಿರಬೇಕು. ಅದು ಅಂತಹ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಕಾರಣಕಲಾಪಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಘಟವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತು (ಅಸತ್) ಯಾವಾಗಲೂ ಇರಲನರ್ಹವಾದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದಾಗಬೇಕು. ಘಟವೆಂಬುದು ಅಂತಹ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಪೂರ್ವೋಕ್ತವಾದ ವಿರೋಧವೇ ಬರುವುದು. ಆಕಾಶಾದಿಗಳಂತೆ ಇರತಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಕಾರಣಾಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಗಗನಾರವಿಂದದಂತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಕಾರಣಾಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಇರುವುದೆಂದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಇರುವುದು–ಇಲ್ಲದಿರುವುದು' (ಸದಸತ್) ಎಂದು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅದು ಇರುವುದು–ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು (ಸದಸದನುಭಯಾತ್ಮಕ) ಎಂದು ವರ್ಣನೆಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವರ್ಣನೆಮಾಡುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾದುದು.*

ಹೀಗೆ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಚನಾನರ್ಹವೆಂದೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಭಾವಹೀನವಾದುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವಾದಮೇಲೆ 'ಅದು ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ವಸ್ತು ಇರುವುದೆಂಬುದು ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು 'ಸಂವೃತಿ' ಅಥವಾ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ಯತಿಯೂ ಕಾಮುಕನೂ ಶ್ವಾನವೂ ಒಂದೇ ಸ್ತ್ರೀವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ತನ್ನತನ್ನ ಮನೋಧರ್ಮದಂತೆ ಆ ಸ್ತ್ರೀವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತ್ಯಾಗಾರ್ಹವಸ್ತುವೆಂದೂ ಭೋಗಾರ್ಹವಸ್ತುವೆಂದೂ ಭಕ್ಷಣಾರ್ಹವಸ್ತುವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುವು.

---

* ಕೆಲವು ವಾದಿಗಳು ಈರೀತಿ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡುವರೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುವು.

ಬುದ್ಧೋಕ್ತವಾದ ಭಾವನಾಚತುಷ್ಟಯದಿಂದ ನಿಖಿಲಸಂಸ್ಕಾರವೂ ನಿರ್ಮೂಲವಾಗುವುದು. ಆಗ ಶೂನ್ಯರೂಪವಾದ ನಿರ್ವಾಣವಾಗುವುದು. ನಿರ್ವಾಣವೆಂದರೆ ಮುಕ್ತಿ.

ಈ ಮತವನ್ನನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೆಂದು ಹೆಸರು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಎಂದರೆ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವವರೆಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮವೆಂದರೆ ಉತ್ತಮಾಧಮಮಧ್ಯೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಗುರೂಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವರು ಅಂಗೀಕಾರಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಉತ್ತಮರೆನಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಆ ಅರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರಯತ್ನಪಡಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅಧಮರೆನ್ನಿಸಿದರು. ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತಮರಾದವರು ಗುರೂಕ್ತಾರ್ಥವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅದರಂತೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲೂ ಬೇಕು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತಮರಾಗಲು ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉತ್ತಮಾಧಮ ಮಿಶ್ರರಾದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು.

ಈ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಎಂಬ ಪದವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಪ್ರಪಂಚವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದು ಆಗಲೀ ಅಥವಾ ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯವಾದುದೆಂದಾಗಲೀ ಒಪ್ಪದೆ, ಪ್ರಪಂಚವು ಸಂವೃತಿ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವುಳ್ಳುದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಹೀಗೆ ಇವರ ವಾದವು ಸತ್ಯತ್ವಾಸತ್ಯತ್ವವಾದಗಳ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವಾದಿಗಳು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೆನಿಸಿದರು.

(೨) ಯೋಗಾಚಾರ

ಗುರೂಕ್ತವಾದ ಭಾವನಾಚತುಷ್ಟಯವನ್ನೂ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಶೂನ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿ, ಆಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಶೂನ್ಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ, ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಯೋಗವೆಂಬ ಧ್ಯಾನದ ಅನುಷ್ಠಾನವು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಯೋಗಾಚಾರರೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವರ ಮತವು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು.

i ಜ್ಞಾನ ಸತ್ಯ; ಅರ್ಥ ಶೂನ್ಯ

ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಶೂನ್ಯವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತೇ ಕುರುಡಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗೃಹೀತವೆಂದು ತೋರುವ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥ ಮಾತ್ರ ಶೂನ್ಯವಾದುದು. ಅರ್ಥವು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದರೆ ತಾನು ಮೊದಲು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಅನಂತರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕು. ಅರ್ಥವು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ನಿರ್ಧರವಾದಮೇಲೆ ಅದು ತಾನು ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ನಾಶ

ಹೊಂದುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ನಾಶವಾದ ಅರ್ಥವು ಅನಂತರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ಅರ್ಥವು ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣ. ಕಾರಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಅರ್ಥವು ತಾನು ಪೂರ್ವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿದ್ದು ಅನಂತರ ಎಂದರೆ ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕು. ಇದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಭಾವಿತವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಅರ್ಥವು ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ತನ್ನ ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಲೆಂದು ಶಂಕಿಸುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ ಈ ಅರ್ಥವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವೆವೇ ಹೊರತು ಗತಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈಗ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅತೀತವಾದ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದು ಅತೀತವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಕಾರಣ ಏನೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ವಿಷಯವೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ವಿಷಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನೇಕವಿರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅರ್ಥವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬರದೆ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ii ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದರ ನಿರ್ವಚನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ

ಅರ್ಥವೆಂಬ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರವಸ್ತುವು ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಅರ್ಥ ಎಂಬುದು ಸಾವಯವಪದಾರ್ಥವೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ನಿರವಯವಪದಾರ್ಥವೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವರು. ಅರ್ಥವು ಸಾವಯವವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ 'ಅವಯವಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು; ನಿರವಯವವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ 'ಪರಮಾಣು' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಾವಯವವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರಗಳಾದ ಫಲ ಮೊದಲಾದುವು. ನಿರವಯವವಾದುದು ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪದಾರ್ಥಗಳ ಆದಿಕಾರಣವಾದ ಪರಮಾಣುವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಒಂದು ವಸ್ತು.

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಸಾವಯವಪದಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾವಯವಪದಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದಾಗ ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಅವಯವಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ಅದರ ಏಕದೇಶವು

ಎಂದರೆ ಕೆಲವು ಅವಯವಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು. ಈ ವಿಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಎಲ್ಲ ಅವಯವಗಳೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾಗುವುವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯವು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಏಕದೇಶಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಒಳಹೊರಗಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅವಯವವಿಶೇಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಘಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಘಟದ ಏಕದೇಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಘಟದ ಏಕದೇಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವು 'ಇದು ಘಟ' ಎನ್ನುವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಪರಮಾಣುವೇ ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥವೆನಿಸುವುದೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪರಮಾಣುವು ಅರ್ಥದ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಅತೀಂದ್ರಿಯವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವರು. ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು.

ಅಲ್ಲದೆ ನಿರವಯವವಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಪರಮಾಣುಗಳು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವೆಂದರೆ ಒಂದು ಪರಮಾಣುವು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಮಾಣುವಿನೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದರ್ಥ. ಒಂದು ಪರಮಾಣುವು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಮಾಣುವಿನೊಂದಿಗೆ ಸೇರುವುದಾದರೆ ಹಾಗೆ ಸೇರುವ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳುವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪರಮಾಣುವು ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳುದಾದರೆ ಅದು ನಿರವಯವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ಒಂದು ಪರಮಾಣುವು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಮಾಣುವಿನೊಂದಿಗೆ ಸೇರುವುದೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಮಾಣುವಿನ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ನಿರವಯವವಾದ ಪರಮಾಣುವಿನ ಪೂರ್ತಿ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದೆಂದರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೇನೋ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವಿಧವಾದ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಕೃತೋಪಯೋಗಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ನಿರವಯವವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಸಾವಯವವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿದರೂ ಒಂದು ಪರಮಾಣುವಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಮಾಣುವಿರುವುದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದರೆ ಎಷ್ಟು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿದರೂ ಅವು ಒಂದೇ ಪರಮಾಣುವಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದು ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸಾವಯವವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ಮತಕ್ಕೆ ಬಹು ವಿರೋಧಿಯಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪರಮಾಣುವಿನಿಂದ

ಸಾವಯವವಾದ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಮತ್ತು ಆ ಪರಮಾಣುವೇ ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಆಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

iii ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥವೆಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತೋರಿಬರುವ ಅರ್ಥವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ತೋರಿಬರುವುದೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಅರ್ಥವು ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಾಹಕ, ಎಂಬೀ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವಾಗಲೇ ತನ್ನನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವಾಗ ತಾನೇ ಗ್ರಾಹಕವೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಆದರೂ ನಾವು ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ಬೇರೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಗ್ರಾಹಕವಸ್ತುವಿಗೂ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಗ್ರಾಹಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬಾಧಕವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದಾದರೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಹೇಗೆ ? ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೆಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು ? ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಈ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ತೋರಿಬರುವ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಕೂಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದು ವಿಕಾರಪಡಿಸಿದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಚಂದ್ರದ್ವಯದಂತೆ ಭ್ರಮು. ಈ ಭ್ರಮಕ್ಕಾದರೂ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಅನುಸರಿಸಿಬಂದಿರುವ ಭೇದಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಭೇದಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನುಭವಿಸಿದೆವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲ; ಅದರ ಅನುಭವವೂ ನಮಗಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೇ ಅನಾದಿವಾಸನೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು.

ಈ ಭೇದಸಂಸ್ಕಾರವು ಬುದ್ಧೋಕ್ತ ಭಾವನಾಚತುಷ್ಟಯವನ್ನು ಪಕ್ವಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರುವುದರಿಂದ ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ವಾಸನಾರಹಿತವಾದ ವಿಶುದ್ಧವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಉಳಿಯುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು.

iv ವಿಜ್ಞಾನಪ್ರಭೇದ

ಜ್ಞಾನವು ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವು 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಿಷಯವುಳ್ಳುದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯವುಳ್ಳುದು. ಈ ಎರಡು ವಿಧ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದುವುಗಳು. ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂತಾನವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಇರುವುದು. ಚೈತ್ರನಲ್ಲಿರುವ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನಸಂತತಿಯು ಅವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಮೈತ್ರನಲ್ಲಿರುವ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನ ಸಂತತಿಯು ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಆಲಯ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಆಯಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗೆ 'ವಾಸನಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ವಾಸನಾಗಳಿದ್ದರೂ ಯಾವ ವಾಸನಾ ಪರಿಪಾಕಕ್ಕೆ ಬರುವುದೋ ಅದು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ವಾಸನಾಗಳೂ ಕ್ಷಣಿಕ. ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಾಲವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ವಾಸನಾವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಪರಿಪಾಕ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಸಾಧು. ವಾಸನಾ ಪರಿಪಾಕವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕಂಡುಬರದೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯದ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು.

(೩) ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ

ಬುದ್ಧನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ ಸರ್ವಶೂನ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯೋಗಾಚಾರನು ಬಾಹ್ಯಶೂನ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿ, ಆಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಉಂಟೆಂದು ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿಕೊಂಡನು. ಅನಂತರ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತವಾದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು ಉಂಟೆಂದು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕನು ಶಂಕಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶವೆಂಬ ಸೂತ್ರಾಂತವು ಎಲ್ಲಿನವರೆಗೆ ಹೋಗುವುದೋ ಅಲ್ಲಿನವರೆಗೂ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕನೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕವೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ಪದವು ಸೂತ್ರಾಂತವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಸೂತ್ರಾಂತ ಎಂಬುದು ಪಾಳಿಭಾಷೆಯ ಸುತ್ತಾಂತವೆಂಬುದರ ಪರ್ಯಾಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಗ್ರಂಥ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಮೂಲಗ್ರಂಥವು ಬುದ್ಧನ ಸಾಕ್ಷಾದುಪದೇಶ. ಇದನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊರಟ ಮತಕ್ಕೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕಮತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟರು.

i ಯೋಗಾಚಾರಮತವು ಅಯುಕ್ತ

ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅಯುಕ್ತ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದ ವಸ್ತುಗಳು ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅವು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ಆಂತರವಾದುದು ; ಅರ್ಥವು ಬಾಹ್ಯವಾದುದು. ಈ ರೀತಿ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭೇದವು ಕಂಡುಬರುವಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಂತರವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಬಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರಲಾರವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಅರ್ಥವು ಮೊದಲುಕ್ಷಣದಲ್ಲಿದ್ದು ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿರಲಾರವು. ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯವಹಾರವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಯೋಗಾಚಾರಮತದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಾಭಿನ್ನವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೋ ಅದರಂತೆಯೇ 'ಇದು ನೀಲ' ಎಂಬುದೂ ಜ್ಞಾನಾಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ತತ್ತ್ವವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವೂ 'ಇದು ನೀಲ' ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ನೀಲ' ಎಂದು ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ವ್ಯವಹಾರವು ಹೀಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ಇದು ನೀಲ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ನೀಲವೆಂಬ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಬಾಹ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಸ್ವಯಂ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರಿಬರುವುವು; ಮತ್ತು ಈ ತೋರುವಿಕೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ಯೋಗಾಚಾರಮತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳು ಬಾಹ್ಯಗಳಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥಗಳು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಇರುವುವೇ ಹೊರತು ತಾವೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಲು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವಿದ್ದ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸಿಂಹದ ಅನುಭವವು ನಮಗಿದ್ದರೆ ದೇವದತ್ತನು ಸಿಂಹದಂತಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಯೋಗಾಚಾರಮತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರಗಳಾದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಂಬುದೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೆಂಬ

ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾದರೂ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು ಇದ್ದೇಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಬಾಧಕವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು ಇರುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ii ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಬಹುದು

ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನಕ್ಷಣಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಮೊದಲು ವಸ್ತು ಇರುವುದು. ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದ ಕಾರ್ಯ. ಅನಂತರವೇ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದು. ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನೇ ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಿಸುವುದು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವಾಗ ಜ್ಞಾನವು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿತೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ, ನಾವು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಬಿಂಬವಿರುವುದೆಂದು ಊಹಿಸುವಂತೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತಿಫಲನದಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ವಸ್ತುವು ಬಾಹ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಉಪಯೋಗವು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಫಲನವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲುಂಟುಮಾಡುವುದೆಂಬುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ಈರೀತಿಯಾದ ಉಪಯೋಗವು ವಸ್ತುವಿನ ನಾಶಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷಮೂಲಕವಾಗಿ ಆಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪುನಃ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ಆಕಾರದಿಂದ ನಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವು ಊಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನೂತನವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಪುಷ್ಟನಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಭೋಜನದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಊಹಿಸುವೆವು. ತೆಲಗುದೇಶದವನು ಕನ್ನಡದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅವನ ತೆಲಗುಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಅವನು ತೆಲಗುದೇಶದಿಂದ ಬಂದವನೆಂದು ಊಹಿಸುವೆವು. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ನೋಡಿದಾಗ ಅವರ ನಡತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮವಿಶೇಷವು ಕಂಡುಬಂದಾಗ ಅವರೀರ್ವರಿಗೂ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಸ್ನೇಹವಿರುವುದೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಊಹಿಸುವೆವು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಊಹೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದುವುಗಳು. ಹೀಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ

ಆಕಾರವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ವಸ್ತುವಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು.

ಮೇಲೆಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಾಕಾರವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದು. ಯೋಗಾಚಾರನು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವೂ ಮತ್ತು ಇದು ಘಟವೆಂದೂ ಇದು ಪಟವೆಂದೂ ತೋರಿಬರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವು, ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ತಾನು ಕಾಲವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದೋ ಅದು ಆ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಬೀಜವಿದ್ದರೂ ಸಸ್ಯವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದರಂತೆ ಜ್ಞಾನವೂ ತಾನಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಮಾತ್ರ 'ಇದು ನೀಲ ; ಇದು ರಕ್ತ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು.

iii ಜ್ಞಾನ

ಜ್ಞಾನವು ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವು 'ನಾನು' ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು. ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಪರಿಪಕ್ವವಾದ ವಾಸನಾ ಎಂದು ಯೋಗಾಚಾರನು ತಿಳಿದಿರುವನು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಆ ಮತದಂತೆ ವಾಸನಾಪರಿಪಾಕವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಆ ವಾಸನಾ ಎಂಬುದೂ ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವಾಸನಾಸಂತತಿಗೆ ಸೇರಿದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪರಿಪಕ್ವವಾದ ಒಂದು ಕ್ಷಣಿಕವಾಸನಾಕ್ಕೆ ಪಕ್ವವಲ್ಲದ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದ ವಾಸನಾ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಪರಿಪಕ್ವವಲ್ಲದ ವಾಸನಾ ಪಕ್ವವಾದ ವಾಸನಾಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಪಕ್ವವಲ್ಲದ ವಾಸನಾಸಂತಾನವು ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಎಂಬ ಮತದಂತೆ ಆ ವಾಸನಾ ಒಂದು ಕ್ಷಣದ ವಾಸನಾದಂತೆಯೇ ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಪಕ್ವವಾಸನಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಪರಿಪಕ್ವವಾದ ಕ್ಷಣಿಕವಾಸನಾ ಪಕ್ವವಾಸನಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲ ಕ್ಷಣಿಕವಾಸನಾಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಪಕ್ವವಾಸನಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದ

ಅಪರಿಪಕ್ವವಾಸನಾ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಅಪರಿಪಕ್ವವಾಸನಾಗಳೂ ಪರಿಪಕ್ವ ವಾಸನಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದಿರಲೆಂಬ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದು. ಪರಿಪಕ್ವವಾಸನಾ ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವುಂಟಾಗದೇ ಹೋಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ವಾಸನಾಗಳೂ ಪರಿಪಕ್ವವಾಸನಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಸಮರ್ಥ ಗಳಾದರೂ ಕಾಲವಿಶೇಷದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಕ್ಷಣಿಕವಾದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾದ ವಾಸನಾ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿಸದಿರಲೆಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ತಲೆದೋರುವುದು. ಹೀಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಅಶಕ್ಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಪಕ್ವವಾಸನಾದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು ಕಾಲವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುವೆಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ವಾಸನಾದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನ ವಾಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

iv ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಆರು ವಿಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಐದು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಗಳು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆಂತರವಾದ ಅರ್ಥವು ಒಂದು ಜಾತೀಯವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಸೇರಿರುವುವು. ಈ ಆರು ವಿಧವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಆಲಂಬನ, ಸಮನಂತರ, ಸಹಕಾರಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಪತಿ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಲಂಬನವೆಂಬುದೇ ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳು. ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಆಯಾ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಆಲಂಬನಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವರ್ತಮಾನಕ್ಷಣದ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಆಕಾರವಿಶೇಷವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿದ್ದ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದ ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ತರಕ್ಷಣದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಮನಂತರಕಾರಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಬೆಳಕು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಇವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿರುವುವು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇವು ಸಹಕಾರಿ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಇಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸ ಬೇಕೆಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿಯಮಿಸುವುವು. ಚಕ್ಷುಸ್ಸು ರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು; ಶ್ರೋತ್ರವು ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವನ್ನುಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ರೂಪವಾಗಿ ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯವು ಆಯಾ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ

ದಿಂದಲೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತಿಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಬಾಹ್ಯವಾದ ರೂಪ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳಿರುವುವು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ತನ್ನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಾನು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವೋ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆಕಾರವಂತೂ ಇತರ ಕಾರಣಗಳ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಇದು ನಿರಂತರವೂ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನಸಂತಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು.

v ಸ್ಕಂಧಗಳು

ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಸ್ಕಂಧಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುವು. ಭೂತಗಳಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯವಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸ್ಕಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಸ್ಕಂಧಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದರಿಂದ ಅವು ಭೂತಗಳಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಸ್ಕಂಧಗಳು ಐದು ವಿಧ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ರೂಪಸ್ಕಂಧ, ವಿಜ್ಞಾನಸ್ಕಂಧ, ವೇದನಾಸ್ಕಂಧ, ಸಂಜ್ಞಾಸ್ಕಂಧ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಸ್ಕಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ರೂಪವುಳ್ಳುದೆಂದು ನಿಷ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯದ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಸಹಿತಗಳಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ರೂಪಸ್ಕಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಭೌತಿಕವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ಚೈತ್ತವೆಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರು ವುವು. ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನಸ್ಕಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ವಿಜ್ಞಾನಸ್ಕಂಧಕ್ಕೂ ರೂಪಸ್ಕಂಧಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಸುಖ ದುಃಖಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ವೇದನಾಸ್ಕಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಭೂತ ಸಂಬಂಧವಾದುವುಗಳಲ್ಲ; ಚಿತ್ತಪರಿಣಾಮರೂಪಗಳು. ಇದು ಘಟ, ಇದು ಪಟ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಸಂಜ್ಞಾಸ್ಕಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಘಟ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ನಾಮ ಮತ್ತು ರೂಪಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮವು ಭೂತದ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ರೂಪಮಾತ್ರ ಭೂತದ ಕಾರ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ನಾಮವು ಸ್ಕಂಧವೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಕ್ಲೇಶ, ಉಪಕ್ಲೇಶ, ಮದ, ಮಾನ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮಗಳು ವೇದನಾಸ್ಕಂಧದ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಇವು ಸಂಸ್ಕಾರಸ್ಕಂಧಗಳು ಎನಿಸುವುವು.

vi ತತ್ತ್ವಗಳು

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುವು; ಮತ್ತು ದುಃಖಾಶ್ರಯವಾಗಿರುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಆದಕಾರಣದಿಂದಲೇ

ಇವು ದುಃಖರೂಪವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇವು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುವು. ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಅಭಿಮತಗಳಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ನಾಲ್ಕು : ಇವು ದುಃಖ, ಸಮುದಾಯ, ನಿರೋಧ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗ ಎಂಬುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯವೆಂದರೆ ದುಃಖಕಾರಣ. ಇದೊಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಸಂಜ್ಞೆ. ಪ್ರತ್ಯಯೋಪನಿಬಂಧವೆಂದೂ ಹೇತೂಪನಿಬಂಧವೆಂದೂ ಸಮುದಾಯವು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರತ್ಯಯೋಪನಿಬಂಧವೆಂದರೆ ಕಾರಣಗಳು ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದರ್ಥ. ಹೇಗೆಂದರೆ :—ಬೀಜದಿಂದ ಅಂಕುರ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಆರು ಧಾತುಗಳ ಸೇರುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಪೃಥಿವೀಧಾತು, ಅಪ್‌ಧಾತು (ಅಪ್= ಉದಕ), ತೇಜೋಧಾತು, ವಾಯುಧಾತು, ಆಕಾಶಧಾತು ಮತ್ತು ಋತುಧಾತು, ಇವುಗಳೇ ಆರು ಧಾತುಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವೀಧಾತುವು ಅಂಕುರದಲ್ಲಿ ಕಾಠಿಣ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಗಂಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಅಬ್ಧಾತುವು ಸ್ನೇಹವನ್ನೂ ರಸವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ತೇಜೋಧಾತುವು ರೂಪವನ್ನೂ ಉಷ್ಣಭಾಗವನ್ನೂ ಕೊಡುವುದು. ವಾಯುಧಾತುವು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಪರ್ಶನವನ್ನೂ ಚಲನವನ್ನೂ ಕೊಡುವುದು. ಆಕಾಶಧಾತುವು ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಶಬ್ದವನ್ನೂ ಕೊಡುವುದು. ಋತುಧಾತುವು ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಧಾತುಗಳ ಸಂಯೋಜನದಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ ಈ ಜಡಧಾತುಗಳಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಚೇತನವೆಂಬ ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಕಾರ್ಯವು ಚೇತನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಧಾತುಗಳು ತಾವು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾದರೂ ನಾನು ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಸಂಬಂಧವೇ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಚೇತನಕಾರ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆಯೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಕಾರಣವಿದ್ದರೇ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ಅನ್ವಯದಿಂದಲೂ, ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದಲೂ* ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬೀಜದಿಂದ ಅಂಕುರವೂ, ಅಂಕುರದಿಂದ ಕಾಂಡವೂ, ಕಾಂಡದಿಂದ ನಾಳವೂ, ನಾಳದಿಂದ ಗರ್ಭವೂ, ಗರ್ಭದಿಂದ ಶೂಕವೂ, ಶೂಕದಿಂದ ಪುಷ್ಪವೂ, ಪುಷ್ಪದಿಂದ ಫಲವೂ ಹುಟ್ಟುವುವು.

* ವಿಧಿಮುಖವಾದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವೆಂದೂ, ನಿಷೇಧಮುಖವಾದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವೆಂದೂ ಹೆಸರು.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗೇ ಹೇತೂಪನಿಬಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಕಾರಣಗಳೂ ನಾವು ಅಂಕುರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವೆವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಕಾರ್ಯಗಳೂ ನಾವು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಕಲಾಪಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯೋಪನಿಬಂಧವೆಂಬುದೇ ದರ್ಶನಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ. ಹೇತೂಪನಿಬಂಧವೆಂಬುದೇ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ.

ಇದುವರೆಗೂ ಬಾಹ್ಯಕಾರ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದುದಾಯಿತು. ಇದರಂತೆಯೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ † ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಯೋಪನಿಬಂಧ ಹೇತೂಪನಿಬಂಧ ಎಂಬ ಎರಡು ಕಾರಣವುಳ್ಳುವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶರೀರವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯೋಪನಿಬಂಧಕಾರಣವು ಹೇಗೆಂದರೆ :—ಶರೀರವು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಆರು ಧಾತುಗಳ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವೀಧಾತುವು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾಠಿಣ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅಬ್ಧಾತುವು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ತೇಜೋಧಾತುವು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಶ್ವೇತ, ಪೀತ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ವಾಯುಧಾತುವಿನಿಂದ ಶ್ವಾಸ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಉಂಟಾಗುವುವು. ಆಕಾಶಧಾತುವಿನಿಂದ ಶರೀರಾಂತರ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನಧಾತುವಿನಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು.

ಶರೀರವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇತೂಪನಿಬಂಧರೂಪವಾದ ಕಾರಣವು ಹೇಗೆಂದರೆ :—ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಥಿರವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರೀತಿರೂಪವಾದುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಶಿಶುವಿಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಿಂದ ನಾಮವೆಂಬುದು ಹುಟ್ಟುವುದು. ನಾಮವೆಂದರೆ ನಾಮಗಳುಳ್ಳ ಶರೀರಕಾರಣಗಳಾದ ಪೃಥಿವೀ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ ಮತ್ತು ವಾಯು ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕುದು. ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಶರೀರವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಶರೀರದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವುಗಳಿಂದ ವಿಷಯಸಂಬಂಧವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು, ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಶೆ, ಆಶೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು, ಇವುಗಳಿಂದ ಗರ್ಭವಾಸ ಮೊದಲಾದುವು, ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯಪರಂಪರೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು.

ಈ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಕಾರಣಗಳು, ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಾಗ ತಾವು ಕಾರಣಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಗಳೂ ತಮ್ಮನ್ನೂ ತಾವು

† ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂದು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಹೆಸರು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೆಂದರೆ ಶರೀರಸಂಬಂಧಿ ಎಂದರ್ಥ.

ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಶರೀರಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಚೈತನ್ಯಸಂಬಂಧದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರ್ಯಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವ ಉಪಾಯಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಮಾರ್ಗವೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು. ಇದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವನಾಬಲದಿಂದ ಆಗುವುದು. ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ನಿರ್ಮಲಜ್ಞಾನೋದಯಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೆಸರು.

(೪) ವೈಭಾಷಿಕ

ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಕಂಧಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬುದ್ಧನು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯ ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದನೆಂದೂ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳೆರಡೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರಿಗೆ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಅನುಮೇಯವೆಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದನೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾಷಣವೆಂದು ತಿಳಿದ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ವೈಭಾಷಿಕರೆಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ವೈಭಾಷಿಕರೆಂದರೆ ವಿರುದ್ಧಭಾಷೆಯೆಂದು ತಿಳಿದವರೆಂದರ್ಥ.

ವೈಭಾಷಿಕವೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ವಿಭಾಷಾ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ವಿಭಾಷಾ ಎಂಬುದು ಅಭಿಧರ್ಮಮಹಾವಿಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಕಾತ್ಯಾಯಿನೀಪುತ್ರನ ಅಭಿಧರ್ಮ ಜ್ಞಾನಪ್ರಸ್ಥಾನಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗ್ರಂಥದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಮತಕ್ಕೆ ವೈಭಾಷಿಕಮತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳು ವೈಭಾಷಿಕರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟರು.

i ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ

ವೈಭಾಷಿಕರು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡುವರು. ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸರ್ವದಾ ಅನುಮೇಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಅರ್ಥವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ನಾವು ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವು ವಿಷಯದ ಆಕಾರದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದು. ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಮುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಖವನ್ನೇ ನೋಡದಿದ್ದ ಪುರುಷನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಮುಖವೆಂಬ

ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನಗತವಾದ ಆಕಾರವು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದುಂಟಾದುದೆಂದು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ, ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವೆಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡದೆ ಆಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಿದಾಗ, ಆ ಆಕಾರವೂ ಪೂರ್ವಾನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶ ಇರುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕಮತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅರ್ಥವು ಅನುಮೇಯವೆಂದು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದೊಪ್ಪಿದರೆ ಪುನಃ ಅದು ಅನುಮೇಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವಿಶೇಷ ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಅನುಮೇಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬುದೇ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ii ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅರ್ಥಗಳು ಗ್ರಾಹ್ಯಾರ್ಥಗಳೆಂದೂ ಅಧ್ಯವಸೇಯಾರ್ಥಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಗ್ರಾಹ್ಯ ರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ದೇವದತ್ತನೆಂಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯವು ದೇವದತ್ತನೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ತತ್ಕ್ಷಣವೇ 'ಇದು ಏನೋ ಒಂದು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದೇ ಗ್ರಾಹ್ಯಾರ್ಥ. ಈ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ವಸ್ತುವೇ ಅನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ, ಶ್ಯಾಮವರ್ಣವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ, ಪಾಚಕವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳುದೆಂದೂ, ದೇವದತ್ತನೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳುದೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಧ್ಯವಸೇಯಾರ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸವಿಕಲ್ಪಾರ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರು.

iii ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ; ಸವಿಕಲ್ಪ

ಅರ್ಥಾನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂದೂ, ಸವಿಕಲ್ಪವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಕಲ್ಪನಾರಹಿತವಾದುದೆಂದರ್ಥ. ಸವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಕಲ್ಪನಾ ಸಹಿತವಾದುದೆಂದರ್ಥ. ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು, ವಸ್ತುತಃ ಇರುವ ವಸ್ತು ಶುಕ್ತಿಯಾದರೂ, ಅದನ್ನು ರಜತವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತತ್ವವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರಜತತ್ವವು ಕಲ್ಪಿತವಾದುದು.

ಆದಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅಸತ್ಯವಾದುವುಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿದೊಡನೆಯೇ ಇದು ಇಂತಹ ಜಾತಿಯ ಪದಾರ್ಥ ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪನಾಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ—ವಸ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಧೀನ. ಅದು ಪುರುಷಾಧೀನವಾದುದಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ತನಗೆ ಆ ವಸ್ತುವು ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂಬ ಇಷ್ಟವಿದ್ದರೂ ತಿಳಿಯುವನು; ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಷ್ಟವಿದ್ದರೂ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಬಂಧರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರನು ಆದುದರಿಂದ ವಸ್ತು ಪುರುಷಾಧೀನವಾದುದಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಈ ನಾಮಧೇಯವುಳ್ಳುದು, ಈ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದುದು ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಪುರುಷಾಧೀನವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಡುವ ವಿಷಯಗಳು ಕಲ್ಪಿತಪದಾರ್ಥಗಳು. ಅವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ.

iv ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾಪ್ರಮಾಣಭಾಗಗಳು

ಈರೀತಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ, ಸವಿಕಲ್ಪವು ಕಲ್ಪನಾಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ, ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಾವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿಯೂ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊಂದೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲ. ಅಡಿಗೆಮನೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದು, ಪರ್ವತದಲ್ಲಿರುವ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡಿ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ, ಅನಂತರ ಅದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಇರುವುದೆಂದು ಊಹಿಸುವುದು ಕಲ್ಪನಾ. ನದೀತೀರದಲ್ಲಿ ಐದು ಹಣ್ಣುಗಳಿರುವುವು ಎಂದು ಕೇಳಿದ ಪುರುಷನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಿದ ನದಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ನದಿಯನ್ನೂ, ಅದರ ತೀರವನ್ನೂ, ಆ ತೀರದಲ್ಲಿ ಐದು ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವನು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅನುಮಾನದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೂ ಸವಿಕಲ್ಪಗಳು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಅಪ್ರಮಾಣ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರಬಹುದು. 'ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನಾನಂತರ ರಜತವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಪುರುಷನಿಗೆ ರಜತವು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಘಟವೆಂಬ ಸವಿಕಲ್ಪವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತು ದೊರೆಯುವುದು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ

ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನವು ವಿಫಲ; ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನಿಸಲರ್ಹವಾಗುವುದು. ಘಟವಿಷಯಕವಾದ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಸಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು' ಎಂದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲೇನೋ ಅರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಅದರ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ—ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಮಣಿಯ ಪ್ರಭೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಅದು ಮಣಿಯೆಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಉದ್ಯೋಗಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತನಾದವನಿಗೆ ಮೊದಲು ಮಣಿಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭೆ ಮಾತ್ರ ದೊರಕಿದರೂ, ಅವನು ಆ ಪ್ರಭೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹೋಗಿ, ಪ್ರಭೆಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಮಣಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು; ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಮಣಿಯೆಂಬ ಸವಿಕಲ್ಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವನು. ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ದೊರಕುವುದು ಪ್ರಭೆಯೇ ಹೊರತು ಮಣಿಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ಫಲವುಳ್ಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ.

v ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ; ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ

ಅಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತು ತೋರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟು. ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಈ ರೂಪವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಮತಗಳಿಗೂ ಸಮವಾಗಬಹುದು. ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಯು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ವೈಭಾಷಿಕ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತು ತೋರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಆದರೆ ಯೋಗಾಚಾರಮತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿರುವುದು. ಯೋಗಾಚಾರರು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಜ್ಞಾನವೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಭ್ರಾಂತಿಯು 'ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ವಾದಗಳು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದು.

ಬಾಹ್ಯಾಂತರವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಕಲಾಪಗಳ ಸ್ವಭಾವವೂ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕಮತಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ವೈಭಾಷಿಕಮತಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದುದು,

vi ಅಪೋಹವಾದ

ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದುದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡಂತೆ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. "ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಇದು ಘಟ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಗೋಚರಿಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಸವಿಕಲ್ಪವಾಗಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವು ಸವಿಕಲ್ಪವೆನ್ನಲು ಶಬ್ದವೇ ಪ್ರಮಾಣ" ಎಂದು.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಶಬ್ದವು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಅದು ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಈ ವಸ್ತು 'ಗೋಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಪದಾರ್ಥ' ಎಂದರೆ ಅದು ಗವೀತರವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಅದು ಗೋ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದಲ್ಲ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋ ಎಂಬ ವಸ್ತು ಸ್ವಲಕ್ಷಣರೂಪವಾದುದು. ಸ್ವಲಕ್ಷಣವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಅನುಗತಧರ್ಮರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. 'ಅಭಿನ್ನವಾದ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು' ಎಂದು ಇದರ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಲು 'ಗೌ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಗೌ' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಆ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಗೋವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದು ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿರುವುದು. ಶುಕ್ತಿಯ ದರ್ಶನವಾದ ಕೂಡಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಏನೋ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ರಜತತ್ವವಿಕಲ್ಪವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಲು 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನಂತರ ವಿಶೇಷ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ 'ಅದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಅದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು 'ಅದು ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಾಸ್ತವ' ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ತಿಳಿಸದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ರಜತತ್ವವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಶುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದವೂ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು, ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಅಪೋಹವಾದವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಶಬ್ದವು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈರೀತಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು: ಘಟಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿಕರ್ಷ, ಅನಂತರ ಶಬ್ದಸ್ಮರಣೆ, ಅನಂತರ ಈ ಅರ್ಥ ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವಕ್ರಮ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಮತ್ತು 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಸ್ಮರಣೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಧಾನ ಇರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಶಬ್ದವೇ ವಿಕಲ್ಪದ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಐದು—ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ, ನಾಮ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು, ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅಭಿನ್ನವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುವು. ಉದಾ—ಗೋವೆಂಬ ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿವಿಕಲ್ಪವು ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಭಿನ್ನಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ, ನಾಮ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯವಿಕಲ್ಪಗಳು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುವು. ಉದಾಹರಣೆ — ಘಟಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಭೇದವಿದ್ದರೂ 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಭೇದವು ಕಂಡುಬರುವುದು.

vii ಅಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ

ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಶುಕ್ತಿರಜತ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ವಿಶೇಷಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅನಂತರ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಕಲ್ಪಗಳು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭೇದಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿಸುವುವು. ಶುಕ್ತಿರಜತ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಭ್ರಾಂತಿ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅನಂತರ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ವಿಪರ್ಯಯವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣ. ಇದು ಬೌದ್ಧಸಂಪ್ರದಾಯವಾದರೂ ವಿಕಲ್ಪವು ಅರ್ಥಹೀನವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಿಂದೆ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭೇದ ವಿಪರ್ಯಯ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ವಿವೇಕಿಸಬೇಕು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಶಬ್ದವು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು.

ವಿಮರ್ಶೆ

೧ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ್ಯ

i ಬೌದ್ಧಮತದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಖಂಡನೆ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಕಾರಣವಾದುದು ಸರ್ವಸಮರ್ಥ ಎಂಬ ಕಲ್ಪದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪ ಉಳಿದಿರುವುದು. ಇದು ವಿಚಾರದ ಒಂದು ನ್ಯೂನತೆ. ಕಾರಣವು ಸರ್ವಸಮರ್ಥವಾದರೆ ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ದೋಷಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು.

ii ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಮಾಹಾರವಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅದು ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾತ್ಮಕ.

iii ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವೇ ಸಾಧಿತವಾಗದಿರಲು ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಮಸ್ತಪಕ್ಷಗಳೂ ನಿರಾಧಾರವಾಗುವುವು.

iv ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವಾದರೆ ಸಂವೃತಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದಿರುವುದಾದರೆ ಅದು ಸರ್ವಶಕ್ತವಾಗಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಾಶೆಯು ದೂರೋತ್ಸಾರಿತವಾಗುವುದು.

೨ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿನ ಊರ್ಜಿತಭಾವ

ಪ್ರಪಂಚಜೀವನ ಅನಿತ್ಯ. ಈ ಕಾರಣ ಅದರಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಶಾಂತಿ ಆವಶ್ಯಕ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾವವಾದರೆ ಅದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ವಾದವು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ದಾರಿ.

೩ ಬೌದ್ಧರು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯರು

ಗ್ರೀಕರ ಹಿರಕ್ಲೈಟಸ್ (Heracleitus) ಮತ್ತು ಜೀನೊ (Zeno) ಎಂಬುವರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕವಾದದ ಕೆಲವಂಶಗಳಿರುವುವು. ಆಧುನಿಕರಾದ ಲಾಕ್ (Locke), ಬಾರ್ಕ್ಲೆ (Berkeley) ಹ್ಯೂಂ (Hume)ಮತ್ತು ಕ್ಯಾಂಟ್ (Kant) ಇವರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಭಾವಗಳು ಉಲ್ಲಿಖಿತವಾಗಿರುವುವು. ಮೊದಲು ಮೂರರಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವಾದಕ್ಕೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭಾವಗಳೂ ಕ್ಯಾಂಟ್ ಎಂಬಾತನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭಾವಗಳೂ ಇರುವುವು.

೪ ಬೌದ್ಧರ ಅನಂತರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ

ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಂತೆ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವನಿರ್ವಚನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧನ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾದುವು. ಕ್ಷಣಿಕತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸ್ವಲಕ್ಷಣ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವಗಳು ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಯಿತು. ಈ ತತ್ತ್ವ ಭಾವನೆಯೇ ಹಿಂಬದಿಯಾಗಿರುವ ಜೀವನ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಯಿತು. ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸಾ ಮುಂತಾದುದು ಉಪದೇಶಮಾತ್ರವಾಯಿತು. ಇವಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಬೆಂಬಲ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಎಂದಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಕೃತವಾಯಿತು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೯

ಜೈನಮತ

೧ ಜೈನಮತಸ್ಥಾಪಕರು

ಜಿನನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಮತಕ್ಕೆ ಜೈನಮತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಜಿನನೆಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಜಯಿಸಿದ ಪವಿತ್ರಾತ್ಮನು. ಅಂತಹ ಜಿನನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಮಾಡುವವರಿಗೆ ಜೈನರೆಂದು ಹೆಸರು. ಜಿನನಿಗೆ ಅರ್ಹನ್, ಜಿನೇಶ್ವರ, ತೀರ್ಥಂಕರ, ಪರಮೇಷ್ಠೀ, ವೀತರಾಗ, ಪರಮಾತ್ಮಾ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳುಂಟು. ಆದರೆ ಜಿನ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ತೀರ್ಥಂಕರ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಭೇದವಿದೆ. ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಜಿನರು. ಇಂತಹ ಜಿನರಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ಜನರು ಮಾತ್ರ ಕೃತಯುಗದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಂಕರರೆನಿಸುವರು. ಈ ತೀರ್ಥಂಕರರೇ ಜೈನಮತದ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಮಹಾವೀರನು ಕಡೆಯ (೨೪ ನೆಯ) ತೀರ್ಥಂಕರನು. ಆತನು ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಈ ಮತವು ಪ್ರವರ್ತಕರಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ರಚಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಬಂದ ಮತವನ್ನೇ ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದರೆಂಬುದೇ ಜೈನರ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಮಹಾವೀರನಿಗಿಂತ ಇನ್ನೂರೈವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥನೆಂಬ ತೀರ್ಥಂಕರನೂ, ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಅರಿಷ್ಟನೇಮಿತೀರ್ಥಂಕರನೂ ಇದ್ದರು. ಮಹಾವೀರನಿಗಿಂತ ಎಂಬತ್ತುನಾಲ್ಕುಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಅರಿಷ್ಟನೇಮಿಯು ನಿರ್ವಾಣಹೊಂದಿದನೆಂದು ಜೈನಗ್ರಂಥಗಳು ತಿಳಿಸುವುವು. ತೀರ್ಥಂಕರರನ್ನು ಜೈನರು ದೇವರೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವರು.

ಜೈನರಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತಾಂಬರ, ದಿಗಂಬರರೆಂಬ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳುಂಟು. ಇವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತೀರ್ಥಂಕರರು ಆಹಾರವಿಲ್ಲದೆ ಜೀವಿಸುವರೆಂದು ದಿಗಂಬರರೂ, ಆಹಾರದಿಂದ ಜೀವಿಸುವರೆಂದು ಶ್ವೇತಾಂಬರರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾವೀರನ ಗರ್ಭಪಿಂಡವು ಶ್ವೇತಾಂಬರರು ಹೇಳುವಂತೆ ದೇವಾನಂದೆಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ತ್ರಿಶಲೆಯ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ತರಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಧರಿಸಿದ ಸನ್ಯಾಸಿಯು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರ ಎಂದೂ, ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ದಿಗಂಬರರು ಹೇಳುವರು. ದಿಗಂಬರರು ಬಹುಕಾಲದ ಹಿಂದೆಯೇ ಮತಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ, ಮಠ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನೂ, ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು.

೨ ಜೈನರ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಜೈನರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ೧೨ ಅಂಗ, ೧೪ ಪೂರ್ವಗಳೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅಪಾರವಾದ ಗ್ರಂಥರಾಶಿಯು ಖಿಲವಾಗುತ್ತ ಬಂದು ಕೆಲಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿವೆ ಎಂದು ಜೈನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ, ಸೂತ್ರಕೃತ, ಸ್ಥಾನ, ಸಮವಾಯ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿ, ಜ್ಞಾತೃಧರ್ಮಕಥಾ, ಉಪಾಸಕಾಧ್ಯಯನ, ಅಂತಕೃದ್ದಶ, ಔಪಪಾದಿಕದಶ, ಪ್ರಶ್ನವ್ಯಾಕರಣ, ವಿಪಾಕಸೂತ್ರ, ದೃಷ್ಟಿವಾದ ಎಂಬುವು ಹನ್ನೆರಡು ಅಂಗಗಳು. ಇವುಗಳ ಸಾರಸಂಗ್ರಹರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೊದಲನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಮಾಸ್ವಾಮಿಯಿಂದ ರಚಿತವಾದ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥಾಧಿಗಮಸೂತ್ರವೆಂಬುದು ಪುರಾತನವಾದುದು.

ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಜೈನಗ್ರಂಥಗಳು ರಚಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುವುಗಳಾವುವೆಂದರೆ— ನೇಮಿಚಂದ್ರನ ಗೋಮಟಸಾರ, ತ್ರಿಲೋಕಸಾರ, ಲಬ್ಧಿಸಾರ, ದ್ರವ್ಯಸಂಗ್ರಹ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೦), ಮಲ್ಲಿಷೇಣನ ಸ್ಯಾದ್ವಾದಮಂಜರಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೯೨), ಸಿದ್ಧಸೇನದಿವಾಕರನ ನ್ಯಾಯಾವತಾರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೩೩), ಪ್ರಭಾಚಂದ್ರನ ಪ್ರಮೇಯಕಮಲಮಾರ್ತಾಂಡ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೨೫), ಅನಂತವೀರ್ಯನ ಪರೀಕ್ಷಾಮುಖಸೂತ್ರಲಘುವೃತ್ತಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೯), ಹೇಮಚಂದ್ರನ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ (ಕ್ರಿ.ಶ.೧೦೮೮–೧೧೭೨), ದೇವಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಮಾಣನಯತತ್ತ್ವಲೋಕಾಲಂಕಾರ, ವಿದ್ಯಾನಂದನ ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕಾ, ನ್ಯಾಯಕುಮುದಚಂದ್ರೋದಯ, ಅಷ್ಟಸಹಸ್ರೀ, ಅಕಲಂಕನ ನ್ಯಾಯವಿನಿಶ್ಚಯಾಲಂಕಾರರಾಜವಾರ್ತಿಕಾ, ಜಿನಸೇನನ ಮಹಾಪುರಾಣ, ರವಿಷೇಣನ ಪದ್ಮಪುರಾಣ, ಪೂಜ್ಯಪಾದನ ಸರ್ವಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿ, ಕುಂದಕುಂದನ ಪಂಚಾಸ್ತಿಕಾಯಸಮಯಸಾರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು.

೩ ಜೈನಮತದ ಸಂಗ್ರಹ

ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಸ್ತುವೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ವಿವಕ್ಷೆಯ ಭೇದದಿಂದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುಧರ್ಮವೂ ಏಳು ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಪ್ತಭಂಗಿವಾದವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಪದಾರ್ಥಧರ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದೊಂದು ಭಾಗ (ಧರ್ಮ) ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ನಯವಾದವೆಂದು ಹೆಸರು.

ವಸ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಜೀವನು. ಮಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳು ಅಜೀವಪದಾರ್ಥಗಳು. ಅಜೀವವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜಡವಸ್ತುವು ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವುದು. ಪರಮಾಣುವು ಬೇಕಾದ ಪರಿಮಾಣವನ್ನೂ ಗುಣಭೇದವನ್ನೂ ಹೊಂದಲರ್ಹವಾದುದು. ವಸ್ತುಗಳು ಸರ್ವಥಾ ಕ್ಷಣಿಕಗಳಲ್ಲ. ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದರ ನಿರ್ಣಯವು ಅಶಕ್ಯವಾದುದು.

ತತ್ತ್ವಾರ್ಥಶ್ರದ್ಧಾನಕ್ಕೆ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನ. ಈ ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನವು ಸಂಸಾರಪರಂಪರೆಗೂ ರತ್ನತ್ರಯವು ಮುಕ್ತಿಗೂ ಕಾರಣಗಳು. ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ, ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನ, ಸಮ್ಯಕ್ಚಾರಿತ್ರಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಗೆ 'ರತ್ನತ್ರಯ' ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಜೀವನು ಈ ರತ್ನತ್ರಯವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದು ಅದರ ಪ್ರಕರ್ಷತೆಯಿಂದ ಕರ್ಮಪಾಶವಿಮುಕ್ತನಾಗಿ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು.

೪ ಜೈನಮತದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ನಿರೂಪಣ

(೧) ಪ್ರಮಾಣನಿರೂಪಣ

ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ನಿರೂಪಣವು ಉದ್ದೇಶ, ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಧೀನವಾದುದು.

i ಉದ್ದೇಶ

ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವೆವೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ 'ಉದ್ದೇಶ' ಎಂದು ಹೆಸರು.

ii ಲಕ್ಷಣ

ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಸಾಧಕವೋ ಅಂತಹ ವಸ್ತುವಿಗೆ 'ಲಕ್ಷಣ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ, ಅಸ್ವರೂಪಭೂತಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಉಷ್ಣತ್ವವು ಅಗ್ನಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದು ಸ್ವರೂಪಭೂತಲಕ್ಷಣ. ಉಷ್ಣತ್ವವು ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಉದಕ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. 'ದಂಡವುಳ್ಳಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ದಂಡವೆಂಬುದು ಅದನ್ನುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಇತರ ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ದಂಡವು ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣ ಎನಿಸುವುದಾದರೂ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದಲ್ಲವಾದಕಾರಣ ಅದು ಅಸ್ವರೂಪಭೂತಲಕ್ಷಣ.

ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಸಂಭವವೆಂದು ಲಕ್ಷಣದೋಷಗಳು ಮೂರು ವಿಧ. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವೆವೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಕೆಲವು

ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಲಕ್ಷಣವಿರುವುದಾದರೆ ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣವು ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ದೋಷವುಳ್ಳುದಾಗಿರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಗೋವಿಗೆ ಶ್ವೇತವರ್ಣವು ಲಕ್ಷಣ. ಎಲ್ಲ ಗೋವುಗಳೂ ಶ್ವೇತವರ್ಣವುಳ್ಳುವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಲಕ್ಷಣವು ಲಕ್ಷ್ಯವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣವು ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿದೋಷವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಗೋವಿಗೆ ಪಶುತ್ವವು ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಪಶುತ್ವವು ಗೋವಲ್ಲದ ಎಮ್ಮೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಲಕ್ಷ್ಯಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸಂಭವದೋಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ—ಕೊಂಬಿರುವಿಕೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಲಕ್ಷಣ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೊಂಬು ಇರುವುದು ಅಸಂಭವವಾದುದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.

iii ಪರೀಕ್ಷಾ

ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಬಲಾಬಲಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ 'ಪರೀಕ್ಷಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು.

iv ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣ

ಸಂಶಯ ವಿಪರ್ಯಯ ಅನಧ್ಯವಸಾಯ ಮತ್ತು ಅನಿಶ್ಚಯ ಇವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ—ಮುಂದೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತು ಮೋಟುಮರವೋ ಪುರುಷನೋ? ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಪರ್ಯಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ—ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. 'ಅದೇನೋ?' ಎಂಬೀ ರೂಪವಾದ ನಿರ್ಧರವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನಧ್ಯವಸಾಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ—ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವವನಿಗೆ ಹುಲ್ಲಿನ ಸ್ಪರ್ಶದ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದುದು. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಕಾರಣ ಇದು ಸಂಶಯವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಶ್ಚಯವಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ವಿಪರ್ಯಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಸ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥಬೋಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ ಎನಿಸುವುವು.

v ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದ ಫಲ

ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಿತಿಯೇ ಫಲ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಮಿತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಕರಣವೆನಿಸುವುದು.

ಪ್ರಮಿತಿಯೆಂದರೆ ಸ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಿತಿಗೆ ಕರಣವಾಗುವ ವಸ್ತುವೂ ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಲ್ಲದ

ಕರಣವು ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾದ ಪ್ರಮಿತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧಭಾಷಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮತಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಂತೆ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಮಿತಿಗೆ ಕರಣಗಳಾಗಲಾರವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಅಜ್ಞಾನ ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ. ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಿತಿಯ ಕರಣವೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಜ್ಞಾನವು ದೀಪದಂತೆ ತನ್ನನ್ನೂ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳಾದರೂ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯೆಂದೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಒಂದು ಘಟವನ್ನು ನೋಡಿದ ಅನಂತರ ಪುನಃಪುನಃ ಮಧ್ಯೆ ವಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದಂತೆ 'ಇದು ಘಟ, ಇದು ಘಟ' ಎಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗೆ ಧಾರಾವಾಹಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಧಾರಾವಾಹಿಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರಮಿತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ದ್ವಿತೀಯಾದಿಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಪ್ರಮಿತಿಗೆ ಕರಣ. ಆದಕಾರಣವೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಇತರ ಜ್ಞಾನಗಳು ಕರಣಗಳೂ ಅಲ್ಲ; ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಈಗ ನೋಡುವುದು, ಅನಂತರ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಬಿಟ್ಟು ಪುನಃ ಅದನ್ನೇ ನೋಡುವುದು, ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಧಾರಾವಾಹಿಕವಾದ ದ್ವಿತೀಯಾದಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ವಿರಾಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮತಾಂತರದವರು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ 'ಅದು ಇದೆ' ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

vi ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವಿಚಾರ

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದರೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವಿಕೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಸಾಮಗ್ರೀ ಇರುವುದು. ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಏನು ಸಾಮಗ್ರೀ ಬೇಕೋ ಅದೇ ಸಂಶಯ ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಆವಶ್ಯಕ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಮೊದಲಾದುದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ವಿವೇಕಿಸಲು ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರೀ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ

ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಸಂಶಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ಕಾರಣ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗುಣವು ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಗುಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು 'ಪರತಃ' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. 'ಪರತಃ' ಎಂದರೆ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದೆಂದರ್ಥ.

ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಪರಿಚಯವೇ ಕಾರಣ. ನಮಗೆ ನಿರಂತರ ಪರಿಚಯವಿರುವ ನಾವು ವಾಸಮಾಡುವ ಮನೆ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಮಾತ್ರ ತತ್‌ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ನೋಡದಿರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಲವಿದೆಯೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಆ ಜಲಜ್ಞಾನವು ನಮಗುಂಟಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನಂತರವೇ ನಮಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಲಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾದುದೋ, ಅದು ಬಿಸಿಲು ಕುದುರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಲಭ್ರಾಂತಿಯೋ, ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಜಲವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವಾದ ಶೈತ್ಯಮಾರುತ, ಕಮಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ದರ್ಶನವುಂಟಾದಲ್ಲಿ ಆ ಜಲಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು 'ಸ್ವತಃ' ಆಗುವುದೆಂದೂ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು 'ಪರತಃ' ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುವು.

ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನೂ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಸವಿಕಲ್ಪವಾದ ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮತ್ತು ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರವಾಗುವುದು.

vii ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನ

ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಲವಾಗಿಯೂ, ವಿಶದವಾಗಿಯೂ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ—'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ.

ಇದಕ್ಕೇ ಸಾಂವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸ್ಮೃತಿ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ, ತರ್ಕ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ; ವಿಶದವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ನಿರ್ಮಲವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೆಸರು.

viii ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತಖಂಡನೆ

ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ತಪ್ಪಾದ ವಿಕಲ್ಪ ಉಳ್ಳದಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೆನಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದುದಲ್ಲ; ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ, ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಲ್ಲದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ, ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸತ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಿಂದುಂಟಾಗುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಬೌದ್ಧರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಕಾರಣವು ಕಾರಣವೆನಿಸಲು ತಾನಿರುವಾಗ ಕಾರ್ಯವಿರುವುದೂ, ತಾನಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದೂ ನಿಮಿತ್ತ. ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥವಿದ್ದರೂ ಬೆಳಕು ಮುಂತಾದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟದೇ ಇರಬಹುದು. ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಲು ಅದು ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟದಿದ್ದರೂ ಹೇಗೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗಲೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಹೇಗೆ ದೀಪವು ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲವಾದರೂ ಅವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ವಿಷಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಘಟಜ್ಞಾನವು ಘಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಪಟಜ್ಞಾನವು ಪಟವನ್ನುಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನದ ಯೋಗ್ಯತೆಯೇ ಕಾರಣ. ಈ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಆ ಜ್ಞಾನದ ಆವರಣ (ದೋಷ) ನಾಶದಿಂದುಂಟಾದ ಶಕ್ತಿ. ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞೇಯಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದೀಪವು ಘಟ ಮೊದಲಾದ

ವಿಷಯಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶ ಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು ವಿಕಲ್ಪಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಸವಿಕಲ್ಪವೆನಿಸುವುದು. ಈ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳು.

ix ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಘಟವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಘಟವು ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಚಕ್ಷುಸ್ಸೇ ಘಟವಿರುವ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗಿ ಘಟಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಚಕ್ಷುಸ್ಸೆಂಬುದು ಗೋಲಕದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಗೋಲಕವು ವಿಷಯ ಇರುವ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಎಂಬುದು ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಾಂವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅದು ಸ್ವಲ್ಪಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಂವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೆನಿಸುವುದು. ಇದು ಅವಗ್ರಹ, ಈಹಾ, ಅವಾಯ ಮತ್ತು ಧಾರಣಾ ಎಂದು ನಾಲ್ಕುವಿಧ. ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನಾನಂತರ ವಸ್ತುವು ಇರುವುದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ 'ಅವಗ್ರಹ' ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅವಗ್ರಹಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿರಬಹುದೇ ? ಅಥವಾ ಮೋಟುಮರವಾಗಿರಬಹುದೇ ? ಎಂಬೀ ರೂಪವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಈಹಾ' ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ತರುವಾಯ ಅವನು ಮನುಷ್ಯನೇ ಸರಿ ಎಂದು ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಅವಾಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ಅದೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಮರೆಯದಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಧಾರಣಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ನಾಲ್ಕುವಿಧನಾದ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ನೂತನ ನೂತನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವಾದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ಪರ್ಶನ, ರಸನ, ಘ್ರಾಣ, ಚಕ್ಷುಸ್, ಮತ್ತು ಶ್ರೋತ್ರ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಅನಿಂದ್ರಿಯ ಎಂದರೆ ಈಷದಿಂದ್ರಿಯ. ಇದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಂವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇಂದ್ರಿಯಾನಿಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೆರಡೂ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಂವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಲ್ಲ;

ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇವು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಗಳು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಾನಿಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಗಳು ಮತಿಜ್ಞಾನದ ಭೇದಗಳು.

ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಇದು 'ವಿಕಲ' ಎಂದೂ, 'ಸಕಲ' ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಕಲವೆಂಬುದು ವಸ್ತುವಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದೂ ಅವಧಿಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ, ಮನಃಪರ್ಯಯಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಅವಧಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ರೂಪವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಮನಃಪರ್ಯಯ ಎಂಬುದು ಇತರರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ವಿಧಗಳುಂಟು.

ಸಕಲವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಸಕಲ ದ್ರವ್ಯಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕೇವಲಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು. ಕೇವಲಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅವಧಿ ಮನಃಪರ್ಯಯಜ್ಞಾನಗಳೂ ಇಂದ್ರಿಯಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎನಿಸುವುವು. ಯಾವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದುದೋ ಅದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಅಕ್ಷವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಪಿಸುವ ಆತ್ಮಪದಾರ್ಥವೆಂದರ್ಥ. ಈ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾಗುವುವು. ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೂ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಜಿನನಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಅನುಮಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ವಸ್ತುವು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದೋ ಹಾಗೆ ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದಾದ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯಗಳಾಗುವುವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಂಥವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನು. ಇವನಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ, ಕಾಲದಿಂದ ವ್ಯವಹಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ, ಬಹು ದೂರ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಪುರುಷನನ್ನೇ ಜಿನನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜಿನನು ನಿರ್ದೋಷಿ. ಆದಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞ. ಅವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನ, ಮೋಹ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಪಿಲ ಮೊದಲಾದ ಋಷಿಗಳು ದೋಷಗಳುಳ್ಳವರಾದುದರಿಂದ ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರಾಗಲಾರರು. ಈ ಜಿನನ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಅವಧಿ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಭೇದಗಳಿರುವುವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

x ಪರೋಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ

ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ಇದು ಸ್ಮೃತಿ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ, ತರ್ಕ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಪರೋಕ್ಷ

ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸ್ಮೃತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗೆ ಕಾರಣ. ಅನುಭವ, ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗಳಿಂದ ತರ್ಕವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆಗಮಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಶ್ರವಣ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಜ್ಞಾನಗಳು ಕಾರಣ. ಲಿಂಗದರ್ಶನ ಮೊದಲಾದುದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

(i) ಸ್ಮೃತಿ

ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯವನ್ನು 'ಅದು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—'ಆ ದೇವದತ್ತನು.' ದೇವದತ್ತನು ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿ ಹಾಗೆಯೇ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗೃಹೀತನಾಗುವುದರಿಂದ 'ಆ ದೇವದತ್ತನು' ಎಂದುಂಟಾದ ಆ ಜ್ಞಾನವು 'ಸ್ಮೃತಿ' ಎನಿಸುವುದು. ವಿಷಯವು ಪೂರ್ವಾನುಭೂತವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸ್ಮೃತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ 'ಧಾರಣಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಧಾರಣೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲರ್ಹನಾಗುವನು. ಧಾರಣೆಯು ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವಿಷಯಭೇದಗಳುಂಟು. ಧಾರಣೆಯು 'ಇವನು ದೇವದತ್ತನು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇವನು ಎಂದರೆ ವರ್ತಮಾನದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವವನೆಂದರ್ಥ. ಸ್ಮೃತಿಯು 'ಆ ದೇವದತ್ತ'ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. 'ಆ' ಎಂಬುದು ದೇವದತ್ತನಿಗಿರುವ ಹಿಂದಿನ ದೇಶಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ಮರಣೆಯು ಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಿದಿದ್ದ ವಿಷಯವಿಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು.

(ii) ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ

ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪುತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—ಇವನು ಅದೇ ಜಿನದತ್ತನು; ಇಲ್ಲಿ 'ಇವನು' ಎಂಬುದು ಅನುಭವ. 'ಅದೇ' ಎಂಬುದು ಸ್ಮರಣೆ. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಜಿನದತ್ತ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ. ಇದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಜಿನದತ್ತನಿಗೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಜಿನದತ್ತನಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಉದಾ:— 'ಇದು ಅದೇ ಕೇಶವು.'

ಕೆಲವರು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅನುಭವವು ಕಾಲಾನಂತರದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಸ್ಮೃತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಸ್ತುವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಕೇವಲ ಅನುಭವವೂ ಅಲ್ಲ; ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಆಗುವುದೆನ್ನುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವು ವಸ್ತುಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿದ್ದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಾದುದೆಂದು ಸಾಧಿಸಲೋಸುಗ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು:—'ಬರೀ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿರುವ ಪದಾರ್ಥವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅಂಜನ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ಕಾಣುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಬರೀ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿದ್ದ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭೇದವು ಗೋಚರವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸ್ಮರಣೆಯ ಸಹಾಯ ಒದಗಲು ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿದ್ದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೇ ನಿರ್ಧರವಾಯಿತು' ಎಂದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾವಿರಾರು ಸಹಾಯಗಳು ಒದಗಿದರೂ ಇಂದ್ರಿಯವು ತನಗೆ ಅಯೋಗ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಸಹಾಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರೂ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ರಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಎಷ್ಟು ಸಹಾಯ ಒದಗಿದರೂ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲಾಂತರವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ವಸ್ತುವು ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇಂತಹ ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡಲು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಸಾದೃಶ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಉಪಮಾನವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಸ್ಮೃತ್ಯನುಭವರೂಪವಾದ ಈ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ.

(iii) ತರ್ಕ

ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ತರ್ಕ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಊಹೆ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಭೂತವರ್ತಮಾನಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಉದಾ:—ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು. ಅನೇಕಸಲ ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಎಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಕಾಲತ್ರಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದು. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣೆ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಈ ಮೂರರ ಸಹಾಯವೂ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತರ್ಕವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು.

ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಕಲ್ಪವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಅಯುಕ್ತವಾದುದು. ಅವರು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ ವಿಕಲ್ಪವು ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು.

(iv) ಅನುಮಾನ

ಧೂಮವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಅಗ್ನಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ 'ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕೇವಲ ಸಾಧನಜ್ಞಾನವೇ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಕೇವಲ ಸಾಧನಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಅದು ಸಾಧ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. ಅನುಮಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಮೃತಿ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಾರಣವಾಗುವುವು. ಯಾವುದು ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳುದೋ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಲ್ಲವೋ, ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವ ವಾದಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಷಯವಾಗಿರುವುದೋ ಮತ್ತು ಸಾಧನಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಸಂದೇಹ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದೋ ಅದು ಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಬಾಧಿತವಾದ 'ವಹ್ನಿಯು ಶೀತ' ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯದ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಪುನಃ ಸಾಧನಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನುಮಾನವು ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಇತರರ ಉಪದೇಶವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ತಾನೇ ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿರುವುದೆಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪುನಃ ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡಿ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅನಂತರ ಅಗ್ನಿಜ್ಞಾನವನ್ನುಹೊಂದಿದರೆ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ 'ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ'ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿ, ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅಂಗಗಳು ಉಂಟು. ಧರ್ಮಿಯೆಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವುಳ್ಳ ಸ್ಥಳವು. (ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳ ಅರ್ಥವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು.) ಪರೋಪದೇಶದಿಂದ, ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ 'ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಪರ್ವತವು ಧೂಮ ಉಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳುದು'ಎಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದವನಿಗೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಿಚಾರವು ಹುಟ್ಟಿ, ಅನಂತರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವುದು ಮತ್ತು ಅನುಮಿತಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನವೆನಿಸುವುದು.

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ಅನುಮಾನಗಳೂ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಸಾಧನವು ಹೇತುವೆನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧರು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ

ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುವುದು, ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದಿರುವುದು ಎಂದು ಸರಿಯಾದ ಹೇತುವಿಗೆ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳುಂಟು ಎನ್ನುವರು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕೃತ್ತಿಕವು ಹುಟ್ಟಿದುದನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಹೂರ್ತಕ್ಕೆ ಶಕಟವು ಉದಯಿಸುವುದೆಂದು ಊಹಿಸುವೆವು. ಇಲ್ಲಿ ಕೃತ್ತಿಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದು ಹೇತು; ಶಕಟವು ಉದಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದೋಷ ವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮಮಾಡುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ವಿಧಿರೂಪವೆಂದೂ, ಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವೆಂದೂ ಹೇತುವು ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಧಿರೂಪ ಹೇತುವು ವಿಧಿಸಾಧಕವೆಂದೂ, ಪ್ರತಿಷೇಧಸಾಧಕವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಧಿಸಾಧಕ ಎಂಬುದೂ ಅನೇಕ ವಿಧ—(೧) ಈ ಹೇತುವು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾ:—'ಈ ಪ್ರದೇಶವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು, ಧೂಮವಿರುವುದರಿಂದ.' ಇಲ್ಲಿ ಧೂಮವು ವಹ್ನಿಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಹೇತುವಾಗಿರುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಇದು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ವಿಧಿಸಾಧಕ ಹೇತುವು. (೨) ಕೆಲವುವೇಳೆ ಹೇತುವು ಕಾರಣ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾ:—'ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬರುವುದು, ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೇಘವಿರುವುದರಿಂದ.' ಇಲ್ಲಿ * ವಿಶಿಷ್ಟಮೇಘವೆನ್ನುವುದು ಮಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಊಹಿಸಲು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂಚೆ ಹೊಂದುವ ಒಂದು ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷದಿಂದ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇತುವಾಗಿ ಇರುವುದು. (೩) ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಹೇತುವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಾಮಾನ್ಯಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ:—'ಇದು ವೃಕ್ಷ ; ಮಾವಾಗಿರುವುದರಿಂದ.' ಇಲ್ಲಿ 'ಮಾವು' ಎಂಬುದು ವೃಕ್ಷವಿಶೇಷ. ಆದಕಾರಣ ಅದು ವೃಕ್ಷಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಗುವುದು. (೪) ಕೆಲವುವೇಳೆ ಹೇತುವು ಮೊದಲು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ:—'ಮುಂದೆ ಶಕಟವು ಹುಟ್ಟುವುದು, ಕೃತ್ತಿಕವು ಈಗ ಹುಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ.' ಇಲ್ಲಿ ಕೃತ್ತಿಕವು ತಾನು ಮೊದಲು ಕಂಡು ಬಂದು ಅನಂತರ ಬರುವ ಶಕಟವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. (೫) ಕೆಲವುವೇಳೆ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ:—'ಈ ಹಣ್ಣು ರೂಪವುಳ್ಳುದು; ರಸವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ.' ಇಲ್ಲಿ ರೂಪರಸಗಳೆರಡೂ ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗಿರುವುವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಗ್ನಿಯೇ ಮುಂತಾದ

---

* ಮಳೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಮೇಘಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟಮೇಘವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡುವುವಾದಕಾರಣ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹೇತುವಿಗೆ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಹೇತುವೆಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಹೇತುವೇ ಕೆಲವುವೇಳೆ ನಿಷೇಧಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಉದಾ:—'ಇದು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ; ಇದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ.'

ಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದ ಹೇತುವು ವಿಧಿಸಾಧಕವೆಂದೂ, ಪ್ರತಿಷೇಧಸಾಧಕವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. 'ಈ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇರುವುದು; ಕೆಟ್ಟತನವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ.' ಇದು ವಿಧಿಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರತಿಷೇಧಹೇತುವು. 'ಇಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿಲ್ಲ; ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಷೇಧಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರತಿಷೇಧಹೇತುವು.

(v) ದುಷ್ಟಹೇತುಗಳು (ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳು)

ಹೇತುಲಕ್ಷಣರಹಿತವಾಗಿ ಹೇತುವಿನಂತೆ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ದುಷ್ಟಹೇತುವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನೇ 'ಹೇತ್ವಾಭಾಸ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುವರು. ಇದು ಅಸಿದ್ಧ, ವಿರುದ್ಧ, ಅನೈಕಾಂತಿಕ ಮತ್ತು ಅಕಿಂಚಿತ್ಕರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಅಸಿದ್ಧವು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧ ಎಂದೂ, ಸಂದೇಹಾಸಿದ್ಧ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. 'ಶಬ್ದವು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದು; ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಹೇತುವಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಶಬ್ದವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ಹೇತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂದೇಹಾಸಿದ್ಧಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ:—ಮಂಜೋ ಧೂಮವೋ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧೂಮದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಧೂಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇದು ಸಂದೇಹಾಸಿದ್ಧವೆನಿಸುವುದು. ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಾದರೆ ಅದು ಅನೈಕಾಂತಿಕಹೇತುವೆನಿಸುವುದು. ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಕಡೆ ಇರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅಥವಾ ಹಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸಂದೇಹವಿಷಯವಾದರೂ ಹೇತುವು ಅನೈಕಾಂತಿಕವೆನಿಸುವುದು. 'ಈ ಪ್ರದೇಶವು ಧೂಮವುಳ್ಳುದು; ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅನೈಕಾಂತಿಕವು. 'ಈ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಶಿಶುವು ಕಪ್ಪಾಗುವುದು; ತಾಯಿಯು ಕಪ್ಪಾಗಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಅನೈಕಾಂತಿಕ. ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಶಿಶುವು ಕಪ್ಪಾಗುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸಂದಿಗ್ಧಾನೈಕಾಂತಿಕವೆನಿಸುವುದು. ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ವಿರುದ್ಧವೆನಿಸುವುದು. ಉದಾ:—'ಶಬ್ದವು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದು; ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ.' ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಆದಕಾರಣ ಇದು ವಿರುದ್ಧವೆನಿಸುವುದು. ಪ್ರಯೋಜನರಹಿತವಾದ ಹೇತುವು ಅಕಿಂಚಿತ್ಕರವೆನಿಸುವುದು. ಇದು ಸಿದ್ಧಸಾಧನ

ಎಂದೂ ಬಾಧಿತವಿಷಯ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. 'ಶಬ್ದವು ಕಿವಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು; ಶಬ್ದವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ಆದುದರಿಂದ 'ಶಬ್ದವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಹೇತುವು ಸಿದ್ಧಸಾಧನವೆನಿಸುವುದು. ಬಾಧಿತವಿಷಯವೆಂಬುದು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಹೇತುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆ:—'ಅಗ್ನಿಯು ಶೀತವಾಗಿದೆ; ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ.' ಸಾಧ್ಯವಾದ ಶೀತವೆಂಬುದು ಅಗ್ನಿಯು ಉಷ್ಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ಪರ್ಶಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಹೇತುವು ಉಪಯೋಗ ಇಲ್ಲದುದಾಗಿರುವುದು. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಸಾಧ್ಯವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆ:—'ಶಬ್ದವು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದಲ್ಲ; ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ.' ಇದಕ್ಕೆ 'ಶಬ್ದವು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದು; ಪ್ರಮೇಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಬಾಧವಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಸಾಧ್ಯವು ಆಗಮಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆ:—'ಧರ್ಮವು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ; ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ; ಅಧರ್ಮದಂತೆ.' ಇದು 'ಧರ್ಮವು ಸುಖಪ್ರದವಾದುದು' ಎಂಬ ಆಗಮದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಸಾಧ್ಯವು ತನ್ನ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಬಾಧಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆ:— 'ನಮ್ಮ ತಾಯಿ ಬಂಜೆ; ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವಳಾದರೂ ಗರ್ಭವತಿಯಾಗದಿರುವುದರಿಂದ; ಪ್ರಸಿದ್ಧಳಾದ ಬಂಜೆಯಂತೆ'. ಇಲ್ಲಿ 'ನಮ್ಮ ತಾಯಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ಅವಳು ಬಂಜೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಹೇತುವು ಪ್ರಯೋಜನಹೀನವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

(vi) ಆಗಮ

ಆಪ್ತವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಗಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥ. 'ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಜ್ಞಾನಚಾರಿತ್ರಗಳು ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ, ಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ ಈ ಮೂರೂ ಸೇರಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗುವುವೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. 'ಮಾರ್ಗವು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಏಕವಚನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಮವೆನಿಸುವುದು. ಆಪ್ತನೆಂದರೆ ತಾನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ತಿಳಿದು ಪರರ ಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಮೋಕ್ಷವೇ ಪರಮಹಿತವಾದುದು. ಇದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಜಿನ ಅಥವಾ ತೀರ್ಥಂಕರನು ಆಪ್ತನು.

(೨) ಪ್ರಮೇಯನಿರೂಪಣ

i ಪ್ರಮೇಯ

ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ ಅರ್ಥ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಗಳು ಅನೇಕ ಧರ್ಮವುಳ್ಳುವುಗಳು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ

ಅವನ್ನು ಅನೇಕಾಂತವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಉದಾಹರಣೆ:—ಅರ್ಥವು ಕಂಡುಬಂದೊಡನೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ 'ಇದು ಘಟ' 'ಇದು ಪಟ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದುವು. ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ವಿಶೇಷರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಉದಾಹರಣೆ:—ಅರ್ಥವು ಕಂಡುಬಂದೊಡನೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ 'ಇದು ಸ್ಥೂಲ, ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದುವು. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮವೂ ತನ್ನ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದುದು.

ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನೇಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವುವು. ಉದಾಹರಣೆ:—ಮಣ್ಣಿಗೆ ಅದರ ಪಿಂಡ, ಘಟ, ಕಪಾಲ ಮುಂತಾದುದು. ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಪರ್ಯಾಯಗಳೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಂಜನಪರ್ಯಾಯಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ವಸ್ತುವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳುದಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಅರ್ಥಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ವಸ್ತುವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಲನುಕೂಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೋ ಅಥವಾ ಅದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೋ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ವ್ಯಂಜನಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು.

ವಸ್ತುವಿನ ಸಮಸ್ತ ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ—ವಸ್ತುತ್ವ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮುಂತಾದುವು.

ii ದ್ರವ್ಯ

ಪರ್ಯಾಯಗಳಿಗೂ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಆಶ್ರಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ದ್ರವ್ಯವು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಮತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿ, ವಿನಾಶ, ಸ್ಥಿತಿ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದು. ಇಂತಹ ವಸ್ತುವೇ ಸತ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಮಣ್ಣು ಮೊದಲು ಪಿಂಡಾಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ನಾಶಹೊಂದಲು ಅದು ಘಟಾಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಣ್ಣಿನ ರೂಪವು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವುದು. ಒಂದು ಜೀವದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಮನುಷ್ಯಪರ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ನಾಶ, ದೇವಪರ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಈ ಎರಡು ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದೇ ಸಂತಾನದ ಜೀವವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನಗಳಾದರೆ, ಒಂದು ಜೀವ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು, ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು, ಮತ್ತೊಂದು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಜೀವವು ಮನುಷ್ಯ

ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

iii ಜೀವ ನಿತ್ಯ

* ಜೀವವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ವಿಫಲವಾಗುವುವು. ಅದು ವಿಫಲವಾಗಲಿ ಎಂದರೆ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಅವನ ಪೂರ್ವ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾದುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಮೊದಲು ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವನು. ಆನಂತರ ಅವನೇ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ಇದು ಅವನ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಇದು ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಯೇ 'ಹಿಂದೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಿದ ನಾನೇ ಈ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವೆನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಆತ್ಮನು ಕ್ಷಣಿಕನೆಂದು ಹೇಳುವ ಬೌದ್ಧರ ವಾದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು.

iv ಕ್ಷಣಿಕತ್ವ ಖಂಡನ

ಬೌದ್ಧರು ವಸ್ತು ಕ್ಷಣಿಕ ಮತ್ತು ಅದು ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಇರದೆ ವರ್ತಮಾನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದೆನ್ನುವರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವರ್ತಮಾನಕಾಲವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ನಾವು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಅದೂ ಪುನಃ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಈ ವಿಭಾಗವು ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಕಾಲಭಾಗವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಪುನಃ ಅದನ್ನೂ ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭಾಗವುಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಕ್ಕವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಕಾಲವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ದುರ್ಲಭವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು.

ಬೌದ್ಧರ ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವಿನ ವರ್ಣನೆಯು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಅವರು ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಇರುವುದೆಂದೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಇದರಿಂದ ಅವರು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವಕಾಲ ಇರುವಕಾಲ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಹೊಂದುವಕಾಲ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳಿರುವುವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಭಾಗವು ವಸ್ತುವು ಮೂರು ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದಲ್ಲ.

---

* ಜೀವ = ಚೇತನ

ಬೌದ್ಧರು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇರುವುದೆಂಬ ವಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಿ ವಸ್ತು ಇರುವುದೆಂಬುದು ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುವೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳುದಾಗಿ ಇರುವುದೆಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಮನುಷ್ಯನು ಸುಳ್ಳಾಗಿ ಏನೋ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಹಾವು ಕಡಿಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದು ಹೆದರಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಮರಣವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳಾದ ಹಾವಿನ ಕಡಿತವು ಮರಣವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುವು ಇರುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಇರುವುದೋ ಮತ್ತು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೋ ಅದು ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಸುಳ್ಳಾದ ಹಾವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ನಾಶಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

ಹುಟ್ಟುವ, ಇರುವ ಮತ್ತು ನಾಶಹೊಂದುವ ಚೇತನಾಚೇತನವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ಥಾಯಿಯಾದುವು. ಚೇತನವಸ್ತುವನ್ನು ಜೀವವೆಂದೂ ಅಚೇತನವಸ್ತುವನ್ನು ಅಜೀವವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಇವೆರಡೂ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳುವುಗಳು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವಿನ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

(v) ನಯ

ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಪು ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥಿಕನಯ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕನಯವೆಂದು ಎ೨ಡು ವಿಧ. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವು ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥಿಕ ನಯದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಒಂದಾಗಿರುವುದು; ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕನಯದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅನೇಕವಾಗಿರುವುದು. ಸುವರ್ಣವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಕಿರೀಟ, ಬಳೆ ಮುಂತಾದ ಸುವರ್ಣದ ಯಾವ ಒಡವೆಯನ್ನಾದರೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತನಗೆ ಸುವರ್ಣವು ದೊರಕಿತು ಎನ್ನುವನು. ಒಡವೆಗಳು ಭಿನ್ನಗಳಾದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸುವರ್ಣದ ರೂಪಗಳೇ. ಆದುದರಿಂದ ಸುವರ್ಣದ ಒಡವೆಗಳೆಲ್ಲ ಸುವರ್ಣರೂಪದಿಂದ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುವು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಒಡವೆಯೇ ಬೇಕೆನ್ನುವವನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸುವರ್ಣದ ಒಡವೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತೃಪ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದು ಯಾವ ಒಡವೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವನು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಒಡವೆಯ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸುವರ್ಣವು ಅನೇಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕ ನಯ. ಸುವರ್ಣದ ಮತ್ತು ಸುವರ್ಣಪರ್ಯಾಯಗಳ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸುವರ್ಣವು ಒಂದಾಗಿಯೂ ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು.

(೩) ಸಪ್ತಭಂಗಿ ವಿಚಾರ

ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳುವು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ನಾವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಆ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಏಳು ಬಗೆ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ವಸ್ತು ಏಳು ವಿಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವುದೆಂಬ ವಾದವು ಸಪ್ತಭಂಗಿವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿದೆ; ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲ; ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಉಂಟು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲ; ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಾಗಿಲ್ಲ; ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಉಂಟು ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಾಗಿಲ್ಲ; ಒಂದು ಅಪೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಾಗಿಲ್ಲ; ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಉಂಟು ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಾಗಿಲ್ಲ; ಎಂಬ ಈ ಏಳು ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಸಪ್ತಭಂಗಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಳು ವಿಧವಾದ ವಿಚಾರವು ಹುಟ್ಟುವುದಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಳು ವಿಧವಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವುದೆಂದೂ, ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಉಂಟು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲವೆಂದೂ, ಉಂಟು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲವೆಂದೂ, ಇಲ್ಲ ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲವೆಂದೂ, ಉಂಟು, ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲವೆಂದೂ ಏಳು ವಿಧವಾದ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂದರೆ ಘಟವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದು ಸರ್ವ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೂ ಇದೆಯೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಘಟವಿಲ್ಲ' ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕುದು. ಈ ಏಳು ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಸಂದೇಹಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಏಳು ಪ್ರಕಾರವು ತೋರಿಬರುವುದು.

'ಪದಾರ್ಥವು ಇದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟರೆ 'ಅದು ಇಲ್ಲ' ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಡುವುವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು. ಈ ಸಪ್ತಪ್ರಕಾರಗಳು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುವುವು. ಆದರೆ 'ಅದು ಇದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಸ್ವದ್ರವ್ಯ, ಸ್ವಕ್ಷೇತ್ರ, ಸ್ವಕಾಲ, ಸ್ವಭಾವ— ಈ ನಾಲ್ಕರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇದೆಯೆಂದೂ, 'ಅದು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಪರದ್ರವ್ಯ, ಪರಕ್ಷೇತ್ರ, ಪರಕಾಲ, ಪರಭಾವ— ಈ ನಾಲ್ಕರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ ಪದಾರ್ಥವಿದೆ, ಇಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕುದು.

ಪದಾರ್ಥವು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಾಗ ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಾಗಿದೆ

ಎಂಬುದೂ ಪದಾರ್ಥದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರವೆಂದೂ, ಇದೂ ಸೇರಿದರೆ ಪದಾರ್ಥವು ಎಂಟು ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗುವುದೆಂದೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪದಾರ್ಥವು ಇದೆ ಇಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೇ ಅದು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದೆಂಬುದು 'ಪದಾರ್ಥವಿದೆ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ಈ ಸಪ್ತಭಂಗಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದು— "ಪದಾರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪದಾರ್ಥ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅದು ಮತ್ತೊಂದರ ರೂಪದಿಂದ ಇಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವು ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥದಿಂದಲೇ ಚರಿತಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಪದಾರ್ಥವಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ಇಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಆದಕಾರಣ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರವು 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಂಗಗಳನ್ನು ಒಂದು ಭಂಗದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವ ಮಾಡಬಹುದು. ಹೀಗಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥವು ಏಳು ಪ್ರಕಾರವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲವಕಾಶವಿಲ್ಲ" ಎಂದು. ಇದು ತಪ್ಪು. 'ಇರುವುದು' ಎಂಬುದು ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು; 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಇತರ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಅವು ಅಭಿನ್ನವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪರರೂಪವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಸಪ್ತಭಂಗಿಯು ಪ್ರಮಾಣಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂದೂ ನಯಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಮಾಣಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂದರೆ — ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಿಯಮವಾಗಿ ಆ ಧರ್ಮದೊಡನೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸತಕ್ಕ ವಾಕ್ಯ ಎಂದರ್ಥ. ನಯಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯ ಎಂದರ್ಥ.

ಧರ್ಮಾಂತರಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸದೆ 'ಅದು ಇದೆ' ಎಂಬ ವಿಧಿವಿಷಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಮೊದಲನೆಯ ಭಂಗವೆನಿಸುವುದು. ಇದು 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಧರ್ಮಾಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸದೆ ಪದಾರ್ಥಪ್ರತಿಷೇಧವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯವೇ ಎರಡನೆಯ ಭಂಗವೆನಿಸುವುದು. ಇದೇ 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಘಟ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷ್ಯ; ಇದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. 'ಇದೆ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣ; ಇದು ಗುಣವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. 'ಘಟದ ರೂಪ, ವಾಯುವಿನ ಸ್ಪರ್ಶ' ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಘಟ ವಾಯು ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ದ್ರವ್ಯಗಳಾದರೂ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿರುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೂ

ನೀಲವಾದ ಹಣ್ಣು, ಬಿಳಿಯ ಬಟ್ಟೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯವಾಚಕಪದವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಗುಣವಾಚಕಪದವು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಘಟವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿಯೂ 'ಇದೆ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ 'ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಅವಧಾರಣವನ್ನುಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದು ಆಯಾ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆಯಾ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರಕಾರಾಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ' ಎಂದು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಘಟವು ಹೇಗೆ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರರೂಪದಿಂದಲೂ ಇರುವುದೆಂದೂ, 'ಘಟವಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ ಪರರೂಪದಿಂದ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಆಪತ್ತಿ ಬರಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಧವಾದ ಆಪತ್ತಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧರು ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳೂ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದೂ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಘಟವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದೂ, ಆದಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅವಧಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅವು ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುವೆನ್ನಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಈ ಶಬ್ದವು ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಸರ್ವಶಬ್ದವೂ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದೆನ್ನುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಶಬ್ದವೂ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಅನ್ಯವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಈ ಅನ್ಯವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಅನ್ಯ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು, ಎಂಬೀ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥೆಯು ಬರುವುದು. ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಎಂದಿಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಘಟವೆಂಬ ಪದವು ಘಟವೆಂಬ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. * ಅವಧಾರಣವು 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬುವಲ್ಲಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ

* ಇದು ಅಯೋಗವ್ಯವಚ್ಛೇದ ಮಾಡುವುದೆಂದೂ, ಕ್ರಿಯಾಪದದಲ್ಲಿ ಅಯೋಗ ವ್ಯವಚ್ಛೇದಾರ್ಥವು 'ಜ್ಞಾನಮರ್ಥಂ ಗೃಹ್ಣಾತ್ಯೇವ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಸಪ್ತಭಂಗಿತರಂಗಿಣೀ ೧೫ ರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು.

ಅನ್ವಯಿಸಿ, ಘಟದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಧರ್ಮವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಸ್ಯಾತ್ (ಕಥಂಚಿತ್) ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಿವಕ್ಷೆ (ಅಪೇಕ್ಷೆ) ಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿದೆಯೆಂದರೆ, ಘಟವು ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳದಾದರೂ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಈ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ 'ಅದು ಇದೆ' ಎನ್ನಲ್ಪಡುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ, ಈ 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ' (ಸ್ಯಾತ್) ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾಂತವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಅನೇಕಾಂತ ಎಂದರೆ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಯಾತ್ ಎಂಬ ಅನೇಕಾಂತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಚನದಿಂದಲೇ ಪದಾರ್ಥವು ಅನೇಕ ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟರೂ ಇದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ 'ಇದೆ' ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಆವಶ್ಯಕವಾದುವು.

'ಘಟವಿದೆ' ಎಂದರೆ ಘಟವು ದ್ರವ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೂ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದ್ರವ್ಯ, ಕ್ಷೇತ್ರ, ಕಾಲ, ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇತರ ಅರ್ಥಗಳು ನಿರಾಸಹೊಂದುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ' ಎಂಬುದರ ಪ್ರಯೋಗವು ವ್ಯರ್ಥವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ಶಬ್ದವು ಇಂತಹ ಅರ್ಥವು ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಎಂದರೆ 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅನೇಕಾಂತಾರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಅಂತು 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾದ ಅವಧಾರಣಸಹಿತವಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಅನೇಕಾಂತ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಡುವುದು.

ಪ್ರಮಾಣಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂಬುದು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಯೋ, ಅಭಿನ್ನವೆಂಬ ಉಪಚಾರದಿಂದಲೋ ತೋರುವುದು. ನಯಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂಬುದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೋ, ಅಭಿನ್ನವೆಂಬ ಉಪಚಾರದಿಂದಲೋ ತಿಳಿಸುವುದು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಇರುವುದು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಇರುವಿಕೆ' ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುವು. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಈ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬಹುದು. ಆಗ 'ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ತೋರುವ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಕಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ತೋರುವುವು. ಹೀಗೆ ಸಕಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ತೋರಿದಾಗ ಅದು ಪ್ರಮಾಣಸಪ್ತಭಂಗಿ ಎನಿಸುವುದು.

ಕಾಲ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಂದರೆ—ಕಾಲ, ಆತ್ಮರೂಪ, ಅರ್ಥ, ಸಂಬಂಧ, ಉಪಕಾರ, ಗುಣಿದೇಶ, ಸಂಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬಿವು. ಕಾಲದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ, ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿರುವುದೋ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳೂ ಘಟದಲ್ಲಿರುವುವು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದೇ ಘಟದ ಗುಣವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೆ ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ಅನಂತಗುಣಗಳನ್ನು ಘಟಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದುವುಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ (ಘಟದ ರೂಪದಿಂದ) ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರ್ಥ. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂದರೆ, ಘಟವು ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದುದೆಂದರ್ಥಮಾಡಿದಾಗ ಅದು ಅನಂತಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಆಶ್ರಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಘಟವಿದೆ ಎಂದರೆ ಘಟಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ 'ಅನಂತಧರ್ಮಗಳೂ ಘಟಸ್ವರೂಪವಾದುವು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬುದು ಘಟವಿರುವುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವುದೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ, ಇದೇ ಸಹಾಯವೇ 'ಘಟವಿಲ್ಲ' ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಘಟವಿರುವುದೋ ಅದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಘಟವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿವೆ' ಎಂದರೆ ಗುಣಿದೇಶದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎನಿಸುವುದು. (ಗುಣಿ = ದ್ರವ್ಯ.) 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ, ಇದೇ ಸಂಬಂಧವು 'ಇಲ್ಲ' ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಉಂಟೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅಭೇದವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತೋರುವುದು; ಭೇದವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಭೇದವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಅಭೇದವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಂಸರ್ಗವು ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಭೇದಸಹಿತವಾದ ಅಭೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರ. ಅಭೇದಸಹಿತವಾದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸಂಸರ್ಗವೆಂದು ಹೆಸರು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದವೇ ಅನಂತಧರ್ಮವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ, ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕನಯವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥಿಕನಯವು ಪ್ರಧಾನವಾದಾಗ ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಎಂಟು ವಿಧವಾದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು.

ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥಿಕನಯವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿ, ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕನಯವು ಪ್ರಧಾನವಾದಾಗ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ–೧. ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ

ವಸ್ತುವಿಗೆ ಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಗಳಾದ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸಂಭವಿಸಿದರೂ ಭಿನ್ನಧರ್ಮಗಳ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದು ಕಾಲದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದು. ೨. ಗುಣಗಳು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಅವು ಅಭಿನ್ನಗಳಾಗಿರುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪರಸ್ಪರಭೇದವು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ(ಗುಣಗಳ ರೂಪದಿಂದ)ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೩. ಆಶ್ರಯವಾದ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕವಾದುದರಿಂದ ಅರ್ಥದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೪. ಸಂಬಂಧವು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಹೇಗೆಂದರೆ – ದೇವದತ್ತ ಮತ್ತು ಕೋಲಿನ ಸಂಬಂಧವು ಛತ್ರಿ ಮತ್ತು ದೇವದತ್ತನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೫. ಉಪಕಾರಮಾಡುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನಗಳಾದರೆ, ಉಪಕಾರವು ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಉಪಕಾರದಿಂದ ಅಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೬. ಪ್ರತಿ ಗುಣವೂ ಭಿನ್ನದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳು ಒಂದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಗುಣಿದೇಶದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೭. ಸಂಸರ್ಗವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳ ಭೇದದಿಂದ ಸಂಸರ್ಗವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಅಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೮. ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದಾದರೆ ಇತರ ಶಬ್ದಗಳು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಈ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭೇದೋಪಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಅಶೇಷ 'ಕಥಂಚಿತ್' ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಸ್ಯಾತ್' ಎಂಬುದು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು.

(೪) 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ.

'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಘಟವು ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಪಟವೇ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ರೂಪಗಳಿಂದ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅರ್ಥ. ಘಟಕ್ಕೆ ಘಟತ್ವವೆಂಬುದೇ ತನ್ನ ರೂಪ; ಪಟತ್ವ ಮೊದಲಾದುದು ಇತರ ರೂಪ. ಘಟವು ಘಟತ್ವರೂಪದಿಂದಿರುವಂತೆ ಪಟತ್ವರೂಪದಿಂದಿರುವುದಾಗಿ ಘಟಪಟಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಘಟವೆಂಬುದು ಘಟತ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅದು ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ ಶೂನ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಅಥವಾ ಘಟದ ರೂಪವೆಂದರೆ ಅದರ ಹೆಸರು, ಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥೂಲತ್ವ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷಧರ್ಮಗಳು ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ಘಟರೂಪ ಎಂದರೆ ಅದೇ ಘಟವು ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ಹೊಂದುವ ಅನೇಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿರುವ ಘಟತ್ವವೆಂದರ್ಥ. ಅಥವಾ ಘಟಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸದೃಶವಾದ ಪರಿಣಾಮವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪೂರ್ವೋತ್ತರಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಘಟಪರ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವ ಘಟಪರ್ಯಾಯವು ಘಟರೂಪವೆನಿಸುವುದು. ಅಥವಾ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಸಮುದಾಯರೂಪವಾದ ಆಕಾರವಿಶೇಷವು ಘಟರೂಪವೆನಿಸುವುದು. ಅಥವಾ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳುಳ್ಳ ಘಟವು ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಾನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಘಟವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವ ಕಾರಣ ರೂಪವು ಘಟಸ್ವರೂಪವೆನಿಸುವುದು. ಅಥವಾ ಘಟವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಘಟವು ಘಟನೆಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃ. ಇದೇ ಘಟದ ರೂಪ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಘಟಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಘಟವು ಶೂನ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಘಟರೂಪವೆನಿಸುವುವು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಘಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಇತರ ರೂಪಗಳು. ಘಟಕ್ಕೆ ಮಣ್ಣು ತನ್ನ ದ್ರವ್ಯ; ಸುವರ್ಣ ಮೊದಲಾದುದು ಇತರ ದ್ರವ್ಯ. ಸ್ವಕ್ಷೇತ್ರವು ತನ್ನ ದೇಶ; ಇತರ ನೆಲ, ಗೋಡೆ ಮೊದಲಾದುವು ಇತರ ದೇಶ. ವರ್ತಮಾನಕಾಲವು ತನ್ನ ಕಾಲ; ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳು ಇತರ ಕಾಲಗಳು.

ಘಟವು ಘಟತ್ವರೂಪದಿಂದಿರುವುದೆಂದೂ ಪಟ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಘಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಇರುವಿಕೆಯಂತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೂ ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಜೀವ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥವೂ ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥಿಕನಯದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕನಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇದೇ ಅನೇಕಾಂತವಾದದ ಅರ್ಥ.

'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿದೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಘಟವೆಂಬ ಧರ್ಮಿಯು ವಿಧಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದ ಪ್ರಕಾರ ಉಳ್ಳುದೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಘಟವೆಂಬ ಧರ್ಮಿಯು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲವೆಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ಅರ್ಥ. ಘಟವು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ವಸ್ತುವಿನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನೂ

ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದೆ' ಎಂಬುದು ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು, ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಇರುವಿಕೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅವು ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪದದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವು ನಿರ್ವಹಿಸಲ್ಪಡಬಹುದಾದುದರಿಂದ ಶಬ್ದಾಂತರವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪದವೂ ಪದಾಂತರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು ಇರುವುವೆಂಬುದು ಔಪಚಾರಿಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಭಿನ್ನಪದಗಳು. 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವು ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಘಟವು ಸರ್ವಥಾ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಇದೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅದು ಇದೆ–ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಒಟ್ಟರ್ಥವು ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಇದರರ್ಥ. ಇದು 'ಸ್ಯಾತ್' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು.

ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ದ್ರವ್ಯಾರ್ಪಣದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿರುವುದೆಂಪೂ ದ್ರವ್ಯಪರ್ಯಾಯದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಪರ್ಯಾಯಗಳ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲ ಎಂಬ ಆರನೆಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಮತ್ತು ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿದೆ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲವೆಂಬ ಏಳನೆಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಸಂಭವಿಸುವುವು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ, ದ್ರವ್ಯ ಒಂದೇ ಸತ್ಯವಾದುದು, ಅದು ಇದೆ ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದೆಂಬ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ದ್ರವ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದರ ಪರ್ಯಾಯವೂ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ದ್ರವ್ಯದ ಪರ್ಯಾಯವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಬೌದ್ಧಮತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದೂ ತಪ್ಪು. ದ್ರವ್ಯವೂ ಪರ್ಯಾಯದಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ವಸ್ತುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಅನೇಕಾಂತವಾದವೇ ಸರಿಯಾದುದು.

ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಏಕಾಂತವೆಂದೂ ತಪ್ಪಾದ ಏಕಾಂತವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಅನೇಕಾಂತವೂ ಸರಿಯಾದ ಅನೇಕಾಂತವೆಂದೂ ತಪ್ಪಾದ ಅನೇಕಾಂತವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಸರಿಯಾದ ಏಕಾಂತವು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಇತರ

ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸುವುದು. ತಪ್ಪಾದ ಏಕಾಂತವು ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಇತರ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಸರಿಯಾದ ಅನೇಕಾಂತವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಾಗಮಗಳಿಗೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾದ ಇರುವಿಕೆ, ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿರೋಧವುಳ್ಳ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾದ ಅನೇಕಾಂತವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಏಕಾಂತವು ನಯವೆನಿಸುವುದು. ತಪ್ಪಾದ ಏಕಾಂತವು ನಯಾಭಾಸವೆನಿಸುವುದು. ನಯಾಭಾಸವೆಂದರೆ ನಯದಂತೆ ಕಾಣುವುದು, ಆದರೆ ನಯವಲ್ಲಎಂದರ್ಥ. ಸರಿಯಾದ ಅನೇಕಾಂತವು ಪ್ರಮಾಣ. ತಪ್ಪಾದ ಅನೇಕಾಂತವು ಪ್ರಮಾಣಾಭಾಸ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಸರಿಯಾದ ಏಕಾಂತ ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದ ಅನೇಕಾಂತಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಏಕಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ೧. ಏಕಾಂತವಿದೆ, ೨. ಏಕಾಂತವಿಲ್ಲ, ೩. ಏಕಾಂತವಿದೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲ, ೪. ಏಕಾಂತವು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲ, ೫. ಏಕಾಂತವು ಇದೆ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲ, ೬. ಏಕಾಂತವು ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡುತಕ್ಕುದಲ್ಲ ಮತ್ತು ೭. ಏಕಾಂತವು ಇದೆ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕುದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಪ್ತಭಂಗಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದು. ನಯವು ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಏಕಾಂತವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅಶೇಷ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅನೇಕಾಂತವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅನೇಕಾಂತವು ಏಕಾಂತವೂ ಆಗುವುದು ಅನೇಕಾಂತವೂ ಆಗುವುದು. ಅದು ಏಕಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಏಕಾಂತದಿಂದ ಅನೇಕಾಂತವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಾದಕಾರಣ ಅದು ಏಕಾಂತವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು.

ಘಟವೇ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ದ್ರವ್ಯರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಪರ್ಯಾಯರೂಪದಿಂದ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ನಿತ್ಯತ್ವಾನಿತ್ಯತ್ವಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಘಟವು ಕಥಂಚಿತ್ ನಿತ್ಯವಾದುದು, ಕಥಂಚಿತ್ ಅನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾಗಿ ಸಪ್ತಭಂಗವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಬಹುದು.

ಅನೇಕ ವಾದಿಗಳು ಅನೇಕಾಂತವಾದವೆಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಅನೇಕಾಂತವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಸಮುದಾಯವೇ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವರು. ಇನರಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಒಂದಾದರೂ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದು. ನೈಯಾಯಿಕರು ಒಂದೇ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಎಂಬ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳನ್ನುಹೇಳುವರು. ಐದು ಬಣ್ಣಗಳುಳ್ಳ ರತ್ನವು ಮೇಚಕವೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಬೌದ್ಧರೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವರು. ಪೃಥಿವೀ, ಅಪ್ಪು, ತೇಜಸ್ಸು, ಮತ್ತು ವಾಯು

ಇವುಗಳಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಚಾರ್ವಾಕರು ಚೇತನವೆಂಬ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಿತಿ, ಪ್ರಮೇಯಾಕಾರವಾದುದು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಧರ್ಮಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವರು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನೇಕಾಂತ ವಾದವು ಅನೇಕ ವಾದಿಗಳಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕಾಂತರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಜೀವಾಜೀವಭೇದವುಳ್ಳುದು. ಜೀವವೆಂದರೆ ಚೇತನ ಪದಾರ್ಥ, ಅಜೀವವೆಂದರೆ ಅಚೇತನ ಪದಾರ್ಥ.

(೫) ಜೀವ

ಜೀವವು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಾವರ ಜಂಗಮ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಗಳು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಗಳಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಜೀವನ ಅನುಭವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ಜೀವರು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನರಾದವರು. ಇವರು ಅನಂತ. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸಂಸಾರಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮುಕ್ತರು. ಸಂಸಾರಿ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ನಾಲ್ಕೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇರುವುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಇಂದ್ರಿಯತ್ರಯವುಳ್ಳವರೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಇಂದ್ರಿಯದ್ವಯವುಳ್ಳವರೂ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಸಾರಿಜೀವರಲ್ಲಿ ಐದು ಭೇದಗಳಿರುವುವು. ಈ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಚಲನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಆ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವವರು. ಸಂಸಾರಿಜೀವನೆಂದರೆ ಕರ್ಮಬದ್ಧನೆಂದರ್ಥ. ಜೀವರಲ್ಲಿ ಭವ್ಯಜೀವರೆಂದೂ, ಅಭವ್ಯಜೀವರೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧಗಳಿವೆ. ಭವ್ಯಜೀವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೋಗ್ಯತೆ ಇದೆ. ಅಭವ್ಯಜೀವರಿಗಿಲ್ಲ. ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ, ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮ್ಯಕ್ಚಾರಿತ್ರವೆಂಬ ಗುಣತ್ರಯಗಳುಳ್ಳವರು ಭವ್ಯಜೀವರು. ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಶ್ರದ್ಧಾನವೆಂದರ್ಥ. ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರ್ಥ. ಸಮ್ಯಕ್ಚಾರಿತ್ರವೆಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ನಡತೆಯೆಂದರ್ಥ. ಸಂಸಾರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಗುಣಗಳು ಭವ್ಯಜೀವರಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಆಗ ಜೀವನು ಜಡವಾದ ಕರ್ಮದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನು ಈ ಗುಣಗಳ ಪ್ರಕರ್ಷತೆಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವನು. ಈ ಗುಣಗಳ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣನಾದ ಜೀವನನ್ನು ದೇವರೆಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕು. ಎಷ್ಟು ಜನ ಪೂರ್ಣಜೀವರಿರುವರೋ ಅಷ್ಟು ಜನರೂ ದೇವರುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತಜೀವರಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಬೇರೊಬ್ಬ ದೇವರು ಅಥವಾ

ಈಶ್ವರನು ಇಲ್ಲ. ಅಂತಹ ದೇವರೊಬ್ಬನಿರುವನೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಜೀವರಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಈಶ್ವರನಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು. ಈಶ್ವರನು ಈಶ್ವರನೆನಿಸಲು ಪರಿಪೂರ್ಣ (ಕೃತಕೃತ್ಯ) ನಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದವನಿಗೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಪ್ರಯೋಜನಹೀನವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಬುದ್ಧಿಹೀನನಾಗಿರುವನು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಹೀನನಾದವನು ಸರ್ವಥಾ ಪೂರ್ಣನಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಇದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಪೂರ್ಣನಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದಾದರೆ ಪೂರ್ಣನಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವನು. ಪೂರ್ಣನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈಶ್ವರನೆನಿಸಲಾರನು. ಅವನು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಈಶ್ವರನೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾಗಲಾರನು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರ ಎಂಬುವನೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರ ನಡೆಯಲು ಈಶ್ವರನ ಸಹಾಯವೇನೂ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಸಹಿತರಾದ ಜೀವರು ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಸಮರ್ಥರಾಗಿರುವರು. ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ, ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮ್ಯಕ್ಚಾರಿತ್ರಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ಜಿನನು ಹೇಳಿದ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಡುವುದು. ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಸಮ್ಯಕ್‌ಚಾರಿತ್ರವೆಂಬುದು ಅಹಿಂಸೆ, ಸೂನೃತ, ಅಸ್ತೇಯ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮತು ಅಪರಿಗ್ರಹವೆಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಐದು ವಿಧ. ಅಹಿಂಸೆಯೆಂದರೆ ಪರರಿಗೆ ರಾಗದ್ವೇಷ ಮೊದಲಾದ ಮನೋವಿಕಾರಗಳಿಂದಲೂ ಮನೋವಾಕ್ಕಾಯಗಳಿಂದಲೂ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡದಿರುವುದು. ಸೂನೃತವೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿತವನ್ನೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಮಾತಾಡುವುದು. ಅಸ್ತೇಯವೆಂದರೆ ದಾನರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊರತು ಇತರರ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಅಪಹರಿಸದಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಐಹಿಕ ಪಾರತ್ರಿಕ ಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಶೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಅಪರಿಗ್ರಹ ಎಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮನೆ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ. ಸಮ್ಯಕ್‌ಚಾರಿತ್ರದಿಂದ ಜೀವನ ಕರ್ಮವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದರಮೂಲಕ ಅವನಿಗೆಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಲು ಇರುವ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವರು ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳವರಲ್ಲ. ಅವರು ಯಾವ ಶರೀರದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾದರೂ ತೆಗೆದು

ಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಇವರು ಒಂದೇ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ಅನೇಕ ರೂಪವುಳ್ಳವರಾಗಬಹುದು. ಒಬ್ಬನೇ ಜೀವನು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುಃಖರೂಪನಾಗುವನು, ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುಖರೂಪನಾಗಬಹುದು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಮುಕ್ತಿಯವರೆಗೆ ಇರುವುವು.

(೬) ಅಜೀವ

ಅಜೀವವು ಪುದ್ಗಲ (ಪ್ರಕೃತಿ), ಧರ್ಮ (ಚಲನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತು), ಅಧರ್ಮ (ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತು), ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಆಕಾಶವು ಅನಂತವಾದುದು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಚಲನೆಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಲೋಕಾಕಾಶವೆಂದೂ ಅದರ ಹೊರಗಿನ ಅನಂತವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅಲೋಕಾಕಾಶವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚಲನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಇರುವ ಲೋಕಾಕಾಶದಲ್ಲಿರುವುವು. ಕಾಲವು ಭೂತ ವರ್ತಮಾನ ಭವಿಷ್ಯತ್ತೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ಪುದ್ಗಲ (ಪ್ರಕೃತಿ)

ಪುದ್ಗಲವು ಅನಂತವಾದುದು. ಇದು ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲಕಾರಣ. ಕರ್ಮವೂ ಪುದ್ಗಲದ ಪರಿಣಾಮ. ಆದರೆ ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಪುದ್ಗಲವು ಯಾವ ರೂಪವನ್ನಾದರೂ ಹೊಂದುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳುದು. ಇದು ಇತರ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಇದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣು ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಕಥಂಚಿತ್ ಅನಿತ್ಯ.

ಪರಮಾಣುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ವಿಧವಾಗಿರುವುವು. ಇವುಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕಾರ್ಯದ ಗುಣವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹೀಗೆ ಅವು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುವು. ಪೃಥಿವೀಪರಮಾಣು ಜಲಪರಮಾಣುಗಳೆಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಪರಮಾಣುಭೇದವಾದವು ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಪರಮಾಣುಸಮೂಹವು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಪೃಥಿವೀ ಎನಿಸುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜಲ ಎನಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮೂಹದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವೇ ಕಾರಣ.

ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಪರಮಾಣುಗಳು ವಿಭಿನ್ನಗುಣಗಳನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲುವು. ಪರಮಾಣು ಈ ಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳುದು, ಈ ಗುಣವುಳ್ಳುದು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಪರಮಾಣುವು ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರಬಹುದು; ಅಥವಾ ಇತರ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರದೇಶವನ್ನಾವರಿಸಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಇದು ಗುಣಭೇದವನ್ನೂ ಹೊಂದಬಹುದು.

೫ ತತ್ತ್ವವಿಭಾಗದ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ

ತತ್ತ್ವಗಳು ಜೀವ, ಅಜೀವ, ಆಸ್ರವ, ಬಂಧ, ಸಂವರ, ನಿರ್ಜರಾ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಏಳು ವಿಧಗಳನ್ನುಳ್ಳುವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಜೀವ ಮತ್ತು ಅಜೀವಗಳು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗಲು ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ. ಕರ್ಮವೇ ಜೀವನಿಗೆ ಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತು. ಜೀವನಿಗೆ ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕರ್ಮವು ಅವನ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು. ಈ ಕರ್ಮದ ಚಲನೆಗೆ ಆಸ್ರವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ಮಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಂಧ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜೀವನು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ತನಗುಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಹೊಸ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಜರಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ಕರ್ಮರಹಿತನಾಗುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಾಣ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಹೀಗೆ ಈ ಏಳು ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಜೀವ ಮತ್ತು ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುವು.

ಕರ್ಮವು ಘಾತಿಕರ್ಮ ಎಂದೂ ಅಘಾತಿಕರ್ಮ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಘಾತಿಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವ ಕರ್ಮ. ಇದು ಜ್ಞಾನಾವರಣ, ದರ್ಶನಾವರಣ, ಮೋಹನೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಯ ಎಂದು ನಾಲ್ಕುವಿಧ. ಜ್ಞಾನಾವರಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವುದು. ದರ್ಶನಾವರಣ ಎಂದರೆ ದರ್ಶನಗುಣವನ್ನು ತಡೆಯುವುದು. ಮೋಹನೀಯ ಎಂದರೆ ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅಂತರಾಯ ಎಂದರೆ ವಿಘ್ನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಘಾತಿಕರ್ಮ ನಾಶಹೊಂದಲು ಜೀವನಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಜೀವನಿಗೆ ಅರ್ಹನ್, ಜಿನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವನೇ ಜೈನಮತದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ.

ಅಘಾತಿಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡದಿರುವ ಕರ್ಮ. ಇದು ವೇದನೀಯ, ಆಯುಷ್ಯ, ನಾಮ ಮತ್ತು ಗೋತ್ರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕುವಿಧ. ವೇದನೀಯವು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಆಯುಷ್ಯವು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ನಾಮವು ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಗೋತ್ರವು ವಂಶಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಘಾತಿಕರ್ಮರಹಿತನಾದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಲ್ಲಿ ಅಘಾತಿಕರ್ಮವು ಕೇವಲ ಅಸ್ತಿತ್ವಮಾತ್ರದಿಂದಿರುವುದು. ಕೇವಲ ಅಸ್ತಿತ್ವಮಾತ್ರದಿಂದಿರುವುದೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಅಘಾತಿಕರ್ಮವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ಅಘಾತಿಕರ್ಮವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶಹೊಂದಲು ಜೀವನು ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಅನಂತರ ಅವನು ಲೋಕಾಗ್ರಭಾಗವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಲೋಕಾಗ್ರಭಾಗವು ಸಿದ್ಧಾತ್ಮರಿರುವ ಸ್ಥಳ. ಇದು ಲೋಕಾಕಾಶದ ಅಗ್ರಭಾಗ.

ಜೈನರು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯರು

ಕ್ಯಾಂಟ್(Kant)ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವಾದಿಯ ಫೆನಾಮಿನಲ್(phenomenal) ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್ (Einstein) ಎಂಬ ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವವಾದಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ ಕೆಲವಂಶಗಳಿರುವುವು. ಬ್ರ್ಯಾಡ್ಲಿ (Bradley) ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವಾದಿಯು ಸಾಪೇಕ್ಷವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಭಾವವುಳ್ಳ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಇರುವುದೆಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವನು. ಅನೇಕ ಧರ್ಮಸಂಕ್ರಾಂತಿಯು ಅನೇಕಾಂತವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೦

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನ

೧ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಗಳು

ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿ ಕೆಲವುಕಾಲ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದುವು. ಆದರೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಮಿಳಿತವಾದುವು. ಈ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಡೆಕಡೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ಮತಗಳೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮತಗಳ ಸಾರಾಂಶಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು.

ವೈಶೇಷಿಕಮತಕ್ಕೆ ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರಗಳೇ ಆಧಾರ. ಇವು ಕಣಾದನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟುವು. ಔಲೂಕ್ಯನೆಂದು ಕಣಾದನ ನಾಮಾಂತರ. ಈತನು ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದನು ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ರಾವಣಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾರದ್ವಾಜವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಾಂತರಗಳುಂಟು. ರಾವಣಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯೋಮಶೇಖರಾಚಾರ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ವ್ಯೋಮವತೀ, ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಧರನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ, ಉದಯನನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಕಿರಣಾವಲೀ, ಶ್ರೀವತ್ಸಾಚಾರ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಲೀಲಾವತೀ ಎಂಬಿವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು; ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದನ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಜಗದೀಶಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯನು ಭಾಷ್ಯಸೂಕ್ತಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಶಂಕರಮಿಶ್ರನು ಕಣಾದರಹಸ್ಯಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಶಂಕರಮಿಶ್ರನು ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಉಪಸ್ಕಾರ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು.

ನ್ಯಾಯದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಗಳೇ ಆಧಾರ. ಈ ಸೂತ್ರಕರ್ತೃವಿಗೆ ಅಕ್ಷಪಾದ ಅಥವಾ ಗೌತಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನು ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಉದ್ಯೋತಕರನು ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕಾ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧವಾದಿಯಾದ ದಿಙ್ನಾಗನ ಪ್ರಮಾಣಸಮುಚ್ಚಯ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಖಂಡನೆಮಾಡಿರುವನು. ಈ ವಾರ್ತಿಕಾಕ್ಕೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನು ನ್ಯಾಯವಾರ್ತಿಕಾತಾತ್ಪರ್ಯಟೀಕಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಉದಯನನು ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯಟೀಕಾಪರಿಶುದ್ಧಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು

ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವರ್ಧಮಾನನು ನ್ಯಾಯನಿಬಂಧಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಪದ್ಮನಾಭನು ವರ್ಧಮಾನೇಂದು ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನು. ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗೆ ಶಂಕರಮಿಶ್ರನು ನ್ಯಾಯತಾತ್ಪರ್ಯಮಂಡನ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವನಾಥನು ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವನಾಥವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನು. ರಾಧಾಮೋಹನನು ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರವಿವರಣ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಯಂತಭಟ್ಟನ ನ್ಯಾಯಮಂಜರೀ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೮೮೦), ಉದಯನನ ಕುಸುಮಾಂಜಲೀ, ಇದಕ್ಕೆ ವರ್ಧಮಾನನ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ಟೀಕಾ, ಈ ಟೀಕಾಕ್ಕೆ ರುಚಿದತ್ತನ ಮಕರಂದ ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣೀ, ಉದಯನನ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವಿವೇಕ, ವಿಶ್ವನಾಥನ ಭಾಷಾಪರಿಚ್ಛೇದ, ಮುಕ್ತಾವಳೀ ಎಂಬ ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ದಿನಕರೀ ಎಂಬ ಮುಕ್ತಾವಳಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ರಾಮರುದ್ರೀಯ ಎಂಬ ದಿನಕರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ನ್ಯಾಯಬೋಧಿನೀ ಮತ್ತು ದೀಪಿಕೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ, ನ್ಯಾಯಪ್ರದೀಪದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ತರ್ಕಭಾಷಾ, ಶಿವಾದಿತ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥೀ, ಮಲ್ಲಿನಾಥನ ನಿಷ್ಕಂಟಕ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವರದರಾಜನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ತಾರ್ಕಿಕರಕ್ಷಾ, ಮಾಧವದೇವನ ನ್ಯಾಯಸಾರ, ಜಾನಕೀನಾಥಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯನ ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತಮಂಜರೀ, ಯಾದವಾಚಾರ್ಯನ ನ್ಯಾಯಮಂಜರೀಸಾರ ಮತ್ತು ಶೇಷಾನಂತಾಚಾರ್ಯನ ಪ್ರಭಾ ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಶಶಧರನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದೀಪ ಎಂಬೀ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದುವು.

ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೦೦ ರಲ್ಲಿ ಬಿಹಾರಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಿಥಿಲಾಪಟ್ಟಣದ ಗಂಗೇಶೋಪಾಧ್ಯಾಯನಿಂದ ನವೀನನ್ಯಾಯದರ್ಶನ ಎಂಬ ಮತವು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಗಂಗೇಶನು ನ್ಯಾಯಮತವು ಒಪ್ಪುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬಂಗಾಳದೇಶದ ನವದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪಂಡಿತರಿಂದ ಬಹಳವಾಗಿ ಆದರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ರಘುನಾಥಶಿರೋಮಣಿ, ಮಥುರಾಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ಗದಾಧರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಜಗದೀಶಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ಎಂಬುವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿದವರು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅನ್ಯೂನಾನತಿಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಮರ್ಥರಾಗುವರು.

೨ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ

ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನೇಕ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯ. ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವೆನ್ನಲು ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭೇದಗಳಿರುವುವು. ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಘಟಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಅದರ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಘಟಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಘಟತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಘಟಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ಇತರ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಿಶೇಷದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸಮವಾಯದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಘಟಕ್ಕೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಿರುವ ಭೇದ ಮುಂತಾದ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಪದಾರ್ಥಭೇದಗಳಿರುವುವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇವು ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು.

ಈ ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ವಸ್ತುವಿರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಮಾಣ. ಅವುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಿತಿ.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಬೌದ್ಧಮತದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿತ್ಯ ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನಿತ್ಯ.

ಆತ್ಮನು ದ್ರವ್ಯರೂಪ. ಇವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ಇವು ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು.

ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕದುಃಖನಿವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು.

೩ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವಿಚಾರ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವುವು. ಎಲ್ಲ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳ ಕಾರ್ಯವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವು ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೆ ಆಗುವುದು. ಪುರುಷನು ಘಟವನ್ನು ನೋಡುವನು. ಈ ನೋಡುವಿಕೆಗೆ ಅವನ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯವೇ ಸಾಧನ. ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುಸ್ಸೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು. ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪುರುಷನೇ ಪ್ರಮಾತೃ

ಎನಿಸುವನು. ಈ ಅನುಭವವು ಪ್ರಮಿತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಮೇಯ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವ 'ನಾನು ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ನೋಡಿದೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತೃ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಿತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಚಾರಿಸೋಣ.

೪ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಿತಿ

ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಮೊದಲಾದುದು ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವು 'ಯಾವುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದಲೂ, 'ನಾವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುವೆವು' ಎಂಬ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಫಲವಾದುದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂದು ನಾಲ್ಕುವಿಧವಾದುದು.

(೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದುಂಟಾದ ಅರ್ಥವಿರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೇ ಫಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ತ್ಯಾಗಸ್ವೀಕಾರಗಳೇ ಫಲ.

i ಇಂದ್ರಿಯ : ವಿಷಯ

ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಘ್ರಾಣ, ರಸನ, ನಯನ, ಸ್ಪರ್ಶನ ಮತ್ತು ಶ್ರೋತ್ರವೆಂಬುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಘ್ರಾಣವು ಪೃಥಿವಿಯ ಸ್ವರೂಪವಾದುದು; ರಸನವು ಉದಕದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುದು; ನಯನವು ತೇಜಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು; ಸ್ಪರ್ಶನವು ವಾಯುವಿನ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುದು; ಮತ್ತು ಶ್ರೋತ್ರವು ಆಕಾಶರೂಪವಾದುದು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಗಂಧ, ರಸ, ರೂಪ, ಸ್ಪರ್ಶ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷಯಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗಂಧತ್ವ, ರಸತ್ವ, ರೂಪತ್ವ, ಸ್ಪರ್ಶತ್ವ ಮತ್ತು ಶಬ್ದತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಗಳು, ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಪೃಥಿವೀ, ಉದಕ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸೆಂಬ ದ್ರವ್ಯಗಳು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು, ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು, ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬರುವುದು, ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು, ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಚಲಿಸುವುದು ಎಂಬ ಕರ್ಮಗಳು, ಇವೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಭಾವಗಳು ಅನುಭವಾನುಸಾರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯಗಳು.

ii ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿಕರ್ಷ

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥಗಳಿಗೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಪೂರ್ವವಾದುವುಗಳು. ಈ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಥವಾ ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಯುಕ್ತಸಮವಾಯ ಎನಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದುದು ದ್ರವ್ಯ. ಆ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಯುಕ್ತಸಮವಾಯ ಎನಿಸಿತು. ಇಂದ್ರಿಯವು ದ್ರವ್ಯದ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ರೂಪತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಈ ಜಾತಿಗಳಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಯುಕ್ತಸಮವೇತಸಮವಾಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ 'ದ್ರವ್ಯವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು; ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪವು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುದು; ಪುನಃ ಈ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳು ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುವು' ಎಂದರ್ಥ. ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಗುಣ. ಶ್ರೋತ್ರವು ಆಕಾಶರೂಪವಾದುದು. ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಮವಾಯ ಎನಿಸುವುದು. ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಯು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರಕ್ಕೂ ಶಬ್ದತ್ವಕ್ಕೂ ಸಮವೇತಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಶ್ರೋತ್ರಸಮವೇತವಾದುದು ಶಬ್ದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದತ್ವವು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುದೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಸಂಯುಕ್ತವಿಶೇಷಣ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಭೂತಲದಲ್ಲಿರುವ ಘಟದ ಅಭಾವವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ, ಭೂತಲವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಘಟದ ಅಭಾವವು ಭೂತಲಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೂ ಘಟದ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಯುಕ್ತವಿಶೇಷಣ ಎನಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ನೇತ್ರವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಆ ನೇತ್ರವು ಬೆಟ್ಟದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯವು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಅಂಧನಿಗೂ ಬೆಟ್ಟದ ಗ್ರಹಣವಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯವು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿಯೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ರಸನೇಂದ್ರಿಯ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅವು ಆ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಗ್ರಹಿಸುವುವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

iii ಅರ್ಥ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ

ಅರ್ಥವು ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಇದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹುಟ್ಟದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅದಿರುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ದೇವದತ್ತನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಅವನ ಮನೆಗೆ ಹೋದ ಮನುಷ್ಯನು ಅಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತಿನಮೇಲೆ ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಗೆ ಬರುವನು. ಅನಂತರ ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡುಬಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೇವದತ್ತನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ದೇವದತ್ತನಿದ್ದರೇ ಅವನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಅವನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ದೇವದತ್ತನಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು.

ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನಿಗಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಈ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಕಾರಣ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸುಖ ಎಂದು ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೇ ಯೋಗಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ.

ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ ಆಂತರವಾದ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಬೌದ್ಧರು ಇವುಗಳು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಭೇದಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವುಳ್ಳುವುಗಳು. ಸುಖವು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ ; ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನುಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು ; ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದು ಪೂರ್ವಾನುಭವವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು

ಜ್ಞಾನದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು.

iv ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೈಭಾಷಿಕಮತ ಮತ್ತು ಅದರ ಖಂಡನ

(i) ವೈಭಾಷಿಕಮತ

ವೈಭಾಷಿಕಮತವು ಹಿಂದೆಯೇ ವೈಭಾಷಿಕ ಬೌದ್ಧಮತದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಆದರೂ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾ ಎಂಬ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಈ ಮತದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿವರವು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು. ವೈಭಾಷಿಕ ಬೌದ್ಧರು ಕಲ್ಪನಾರಹಿತವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದರ ವಿವರಣೆಯು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು:–

(ಕ) ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಅರ್ಥರಹಿತ

ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆನಿಸುವ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಲಕ್ಷಣವಸ್ತು ಒಂದೇ ಸತ್ಯ. ಅದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಸ್ವಲಕ್ಷಣವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಲಕ್ಷಣವಸ್ತು ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಕಲ್ಪನಾಬುದ್ಧಿಯು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಹಿಂದೆಯೇ ಗೊತ್ತಿರುವ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಶಬ್ದದ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಅದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಆ ವಸ್ತು ಶಬ್ದಗೋಚರವಾದುವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾದಕೂಡಲೆ, ಶಬ್ದಸ್ಮೃತಿ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಆ ವಸ್ತುವು ಶಬ್ದಗೋಚರವಾದುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದಸ್ಮರಣೆಗೆ ಹಿಂದೆ 'ಅರ್ಥವು ಶಬ್ದಗೋಚರವಾದುದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗದ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಶಬ್ದಸ್ಮರಣೆಯ ಅನಂತರವೂ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಮೊದಲು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ, ಅನಂತರ ಶಬ್ದಸ್ಮರಣೆ, ಅನಂತರ ಈ ಅರ್ಥವು ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿಕರ್ಷಕ್ಕೂ ಕಲ್ಪನಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಸ್ಮರಣೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಧಾನವಿರುವುದು. ಇದರಿಂದಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಕಲ್ಪನಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಶಬ್ದಸ್ಮರಣೆ ಎಂಬ ಸಹಕಾರಿಕಾರಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಹಿಂದೆಯೇ ಕ್ಷಣಿಕವಾದದಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಕಾರಣ ಎಂಬುದೇ ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು ಮತ್ತು 'ಇವನು ದಂಡವುಳ್ಳವನು' ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷಮಾತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಅನೇಕ. ಅವು ವಿಶೇಷಣಜ್ಞಾನ, ವಿಶೇಷ್ಯಜ್ಞಾನ, ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬಿವು.

ಅರ್ಥವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಹಾಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿರುವುದು ಮನೋರಥಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಸತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಕೆಲವುವೇಳೆ ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಸ್ತು.

ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಅಥವಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಐದು ವಿಧ—ಜಾತಿಕಲ್ಪನೆ, ಗುಣಕಲ್ಪನೆ, ಕ್ರಿಯಾಕಲ್ಪನೆ, ನಾಮಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು. ಇವು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಅಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಭೇದಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವುವು. ಗೋವಿಗೂ ಗೋತ್ವಕ್ಕೂ ಭೇದವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಯು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಇದರಂತೆ ಗುಣಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಭಿನ್ನವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುವು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು ; ನಾಮಕಲ್ಪನೆಯು ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ದ್ರವ್ಯಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು.

(ಖ) ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭೇದಾಭೇದ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವೇ ಹೊರತು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಕಾಣುವಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಾನಂತರ ವಿಶೇಷಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಈ ಭೇದಾಭೇದಗಳ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುವುದೋ ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ತಲೆದೋರುವುದು. ಮರುಭೂಮಿಯು ನೀರಿನಂತೆ ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಅನಂತರ ವಿಶೇಷಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ, 'ಇದು ಉದಕವಲ್ಲ; ಮರುಭೂಮಿ ಮಾತ್ರ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ತಲೆದೋರುವುದು. ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ವಿಪರ್ಯಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ; ಮತ್ತು ವಿಕಲ್ಪವಾದುವುಗಳು ಸತ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಪೂರ್ವವಾಸನೆಯೇ ಕಾರಣ.

(ii) ವೈಭಾಷಿಕಮತದ ಖಂಡನ

(ಕ) ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾಣ

ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಜಾತಿಯು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಶಬ್ದಸ್ಮರಣೆಯು ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಇದು ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗುವುದು. ಶಬ್ದವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ದೀಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಅನುಭವನಿರಾಕರಣವು ಯಾವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೌದ್ಧಮತವು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಸಹಕಾರಿಕಾರಣವಾದ ಶಬ್ದಸ್ಮರಣೆಯು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೂ ವ್ಯವಧಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಬೌದ್ಧಮತವು ಶಬ್ದಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥವು ವಿಕಲ್ಪಸಹಿತವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಆ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ರೂಪರಸಜ್ಞಾನಗಳು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾದುವುಗಳು. ರೂಪಜ್ಞಾನವಾದ ಅನಂತರ ರಸಸ್ಮರಣೆಯು ಬರಬಹುದು. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ರೂಪಜ್ಞಾನವು ಸವಿಕಲ್ಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವು ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದು. ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥವು ಶಬ್ದಸ್ಮರಣೆಯಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಆದರೆ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದುದೆಂದು ಬೌದ್ಧಮತವು ಹೇಳುವುದು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ಸುಖವೋ ಕಷ್ಟವೋ ಅದು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗಲೀ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗಲೀ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಸಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸುಲಭ. ಆದರೆ ರೂಪಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ದೀಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯ ಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಕಷ್ಟ. ಆದರೂ ಬೌದ್ಧಮತವು ರೂಪಜ್ಞಾನವೂ ರಸಜ್ಞಾನದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದಲೇ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ಕಷ್ಟದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂದೂ, ಆದರೂ ಇದು ಬಾಧಕ

ಅಲ್ಲವೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನೂ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುವು.

ಬೌದ್ಧಮತವು 'ನಾಮವಿಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯವಿಕಲ್ಪ ಇವು ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು; ಆದರೂ ಅವು ಅಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಂತೆ ತೋರುವುವು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಾಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುವು. ಇದರಂತೆಯೇ ದ್ರವ್ಯವು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ತೋರುವುವು. ಕ್ರಿಯೆಯು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಗುಣವು ಮತ್ತು ಜಾತಿಯು ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಯಾವುವೂ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

(ಖ) ಜಾತಿಸಾಧನ

ಬೌದ್ಧರು ಸ್ವಲಕ್ಷಣವಾದ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದೂ ಅನಂತರ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಗೃಹೀತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ತೋರಿಬರುವುವೆಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ವಸ್ತು ವಿಕಲ್ಪಸಹಿತವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಕೆಲವು ನೂತನ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಅವು ಸಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಂದಾಗಲೀ ವಿಷಮವಾದುವುಗಳೆಂದಾಗಲೀ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸ್ವಲಕ್ಷಣವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಬೆರಳುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಅವು ಸಮವೆಂದಾಗಲೀ ವಿಷಮಗಳೆಂದಾಗಲೀ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುವು. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳ ಕಾರ್ಯವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗೋವೂ ತನ್ನ ಬಣ್ಣ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮದಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಅನುಭವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸ್ವಲಕ್ಷಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬ ಮತಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಿರುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಕಲ್ಪಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಈ ಪಕ್ಷವು ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವುವೆಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಹೊತ್ತು ನಾವು ಒಂದು ಕಪಿಲಗೋವನ್ನು ನೋಡಿ ಪುನಃ ಕೆಲವುಕಾಲಬಿಟ್ಟು ಆ ಗೋವನ್ನೇ ನೋಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಕಪಿಲಗೋವೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ನಾವು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ಕಪಿಲ ಗೋವೇ ಇದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೂ ನಮಗುಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಗಳು

ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವುವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ತೋರಿಬರಬಹುದಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಈ ನಿಯಮಾನುಸರಣೆ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೇ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವ ಧರ್ಮಗಳು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವುವು ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದ ಮೊದಲನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ವಸ್ತುಗಳು ಸಮಾನವಾದುವುಗಳಾಗಿಯೂ ವಿಷಮವಾದುವುಗಳಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಮವೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಅನುವೃತ್ತಧರ್ಮವೂ ಮತ್ತು ವಿಷಮಗಳೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮಗಳೂ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮಗಳು ಶುಕ್ತಿರಜತ ಜ್ಞಾನಗಳಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಅವು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆ ವಸ್ತು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಸದೃಶವೂ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವಿಸದೃಶವೂ ಆಗಿರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೇ 'ಜಾತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಇರುವುದೆಂದು ತತ್ತ್ವ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ಬೌದ್ಧರು 'ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನದೇಶಗಳಲ್ಲಿರಬೇಕು' ಎನ್ನುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇತರಾಶ್ರಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ವಸ್ತುಗಳು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು.

ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪೂರ್ತಿಭಾಗದಲ್ಲಿರುವುದು. ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಮವಾಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅಬಾಧಿತವಾದ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣಹೀನವಾದ ಕಲ್ಪನೆ.

ಜಾತಿಯು ಎಲ್ಲ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಆದರೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅದು ಇದ್ದರೂ

ಗೋಚರಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯು ವಿಶೇಷದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಯಾವುದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೋ ಅದೇ ಪುನಃ ಸವಿಕಲ್ಪವಾಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗಲು ಅದು ಸವಿಕಲ್ಪವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಸವಿಕಲ್ಪಕಗಳಿಗೆ ವಿಷಯಭೇದಗಳಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸತ್ಯವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಮತ್ತು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

(v) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿಕರ್ಷಗಳು

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಆರು ಸನ್ನಿಕರ್ಷಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಗಂಧದ ಕೊರಡನ್ನು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ 'ಈ ಗಂಧದ ಕೊರಡು ಸುಗಂಧ ಉಳ್ಳುದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷುಸ್ಸು ಮತ್ತು ಗಂಧದ ಕೊರಡು ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಗವಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಘ್ರಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ 'ಗಂಧದ ಕೊರಡು ಸುಗಂಧವುಳ್ಳುದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಕಾರಣ. ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಾದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದನ್ನೇ 'ಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣಾ ಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಎಂದರ್ಥ. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಜಾತಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಆ ಜಾತಿಯು ನಿಖಿಲದೇಶಕಾಲಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಸಕಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಕಾರಣ. ಇದನ್ನೇ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಾ ಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಯೋಗಪ್ರಭಾವವುಳ್ಳ ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೆ ಗೋಚರಿಸದ ಪರಮಾಣು ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಅತಿಶಯವೇ ಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಯೋಗಜಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

(೨) ಅನುಮಿತಿ

ಪುರುಷನು ಅಡಿಗೆಮನೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮಕ್ಕೂ ವಹ್ನಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವನು. ಪುನಃ ಅವನೇ ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಧೂಮಲೇಖೆಯನ್ನು ನೋಡುವನು. ಅನಂತರ ಧೂಮವು ವಹ್ನಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ದೇಶವು ವಹ್ನಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಧೂಮವನ್ನುಳ್ಳುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ದೇಶವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಧೂಮವು ವಹ್ನಿವ್ಯಾಪ್ಯವು' ಎಂಬುದೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಪ್ರದೇಶವು ವಹ್ನಿವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಧೂಮವನ್ನುಳ್ಳುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಪರಾಮರ್ಶ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ದೇಶವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ 'ಅನುಮಿತಿ' ಎನಿಸುವುದು. ಅನುಮಿತಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಕರಣ; ಪರಾಮರ್ಶವೇ ವ್ಯಾಪಾರ.

ವ್ಯಾಪ್ಯವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು ಎಂದರ್ಥ. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೆಂದರ್ಥ. ಧೂಮಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಧೂಮವು ಸಾಧನ; ವಹ್ನಿಯು ಸಾಧ್ಯ. ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿಲ್ಲದಿರುವಕಾರಣ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಹೇತುವಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಇದ್ದೇ ಇರುವುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ವ್ಯಾಪ್ಯವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಪರಾಮರ್ಶ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಕ್ಷವು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಸ್ಥಳ. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶವು ಪಕ್ಷವೆನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧ್ಯವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯು ಪುರುಷನಿಗಿರಬೇಕು. ಸಾಧ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಇದ್ದು ಅದರ ನಿಶ್ಚಯದ ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಸ್ಥಳವು ಪಕ್ಷವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ವಹ್ನಿವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಧೂಮವುಳ್ಳ ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ ವಹ್ನಿಯನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ನಮಗುಂಟಾಗಲೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಹುಟ್ಟಿದಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿಯೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಅನುಮಿತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು.

i ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣಕ್ರಮ

ಹೇತು ಸಾಧ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅನೇಕವೇಳೆ ಹೇತು ಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇತುವು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾದುದೆಂದು ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಒಂದು ಸಲ ತಿಳಿದರೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ವ್ಯಭಿಚಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ನೋಡಿದರೂ ವ್ಯಭಿಚಾರಸಂದೇಹವಿರುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹೇತುವಿದ್ದರೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂಬ ವಿಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ತರ್ಕದ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದಿಸಬಹುದು. ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಧೂಮವಿರಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ವಹ್ನಿಧೂಮಗಳಲ್ಲಿ 'ವಹ್ನಿಯು ಕಾರಣ; ಧೂಮವು ಕಾರ್ಯ' ಎಂಬುದರ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ

ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುವುದು. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಹ್ನಿಇಲ್ಲದೆ ಧೂಮವಿಲ್ಲ. ವಹ್ನಿಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಧೂಮವಿರಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ತಪ್ಪು ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಯವಿರಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುವುದಾದರೆ ಧೂಮಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನಿಯಮವಾಗಿ ವಹ್ನಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಲಿ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಾಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಕಾರಣ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತರ್ಕವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರಶಂಕೆಯು ನಿವೃತ್ತವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ವ್ಯಭಿಚಾರ ಶಂಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ತರ್ಕದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮತ್ವಾಗ್ನಿತ್ವಗಳೆಂಬ ಜಾತಿಗಳಿರುವುವು. ಇವು ಧೂಮಾಗ್ನಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು ಮತ್ತು ಸಕಲ ದೇಶ ಕಾಲಗಳ ಧೂಮಾಗ್ನಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣಾ ಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿಯೆಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಕಲ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಧೂಮಾಗ್ನಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುವು. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಾವು ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಕಲ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಬಳಿಕ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೇಶಾಂತರ ಕಾಲಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಸಂಭವಿಸಬಹುದೆಂಬ ಸಂಭಾವನೆಗೇ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ii ವ್ಯಾಪ್ತಿಭೇದ

ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ವ್ಯತಿರೇಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ 'ಧೂಮವಿರುವ ಕಡೆ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಸಾಧ್ಯಾಭಾವಕ್ಕೂ ಸಾಧನಾ ಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—'ಎಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು.

ವ್ಯಾಪ್ತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭೇದವುಂಟು. ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವು 'ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ' ಎನಿಸುವುವು. ಉದಾ—'ಸರ್ವವೂ ಅಭಿಧೇಯ ; ಪ್ರಮೇಯ ವಾದುದರಿಂದ.' ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಭಿಧೇಯವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, 'ಯಾವುದು ಅಭಿಧೇಯವಲ್ಲವೋ ಅದು ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ'ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮಾತ್ರಇರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇವು 'ಕೇವಲ ವ್ಯತಿರೇಕ್ಯನುಮಾನ' ಎನಿಸುವುವು. ಉದಾ— 'ಇದು ಪೃಥಿವೀ ; ಗಂಧವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ.' ಈ

ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ, ಇಡೀ ಪೃಥಿವಿಯು ಪಕ್ಷವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ 'ಎಲ್ಲಿ, ಗಂಧವಿರುವುದೋ ಅದು ಪೃಥಿವೀ' ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಯಾವುದು ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲವೋ ಅದು ಗಂಧವುಳ್ಳುದಲ್ಲ ; ಹೇಗೆಂದರೆ, ಜಲ ಮೊದಲಾದುದು' ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶ ಉಂಟು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವು 'ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ್ಯನುಮಾನ' ಎನಿಸುವುವು. ಉದಾ— 'ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು; ಧೂಮವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ.' ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಇರುವುದು ; ಮಹಾನಸದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಉಂಟು ; ಮತ್ತು 'ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಧೂಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ; ಉದಾ—ನೀರಿನ ಮಡುವು' ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಉಂಟು.

ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವ ಅನುಮಾನಗಳು ಅನ್ವಯದೃಷ್ಟಾಂತಗಳುಳ್ಳುವುಗಳು. ಈ ಅನ್ವಯದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ 'ಸಪಕ್ಷ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಇದಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಾಧ್ಯ ಇರುವ ಪ್ರದೇಶ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವ ಅನುಮಾನಗಳು ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಾಂತಗಳುಳ್ಳುವುಗಳು. ಈ ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ 'ವಿಪಕ್ಷ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ 'ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವುಳ್ಳ ಪ್ರದೇಶ' ಎಂದು ಅರ್ಥ.

iii ಅನುಮಾನಪ್ರಭೇದ

ಅನುಮಾನವು ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪುರುಷನು ತಾನೇ ಅಡಿಗೆಮನೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದನ್ನು ತಿಳಿದು, ಅನಂತರ ಪರ್ವತ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅನಂತರ ವಹ್ನಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಧೂಮವು ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆ ಪ್ರದೇಶವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನುಮಾನವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾದರೆ ಅದು 'ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ' ಎನಿಸುವುದು. ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ, ಹೇತು, ಉದಾಹರಣ, ಉಪನಯ, ನಿಗಮನ ಎಂಬ ಐದು ಅಂಗವುಳ್ಳುದು: ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—'ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು' ಎಂದು. ಹೇತುವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೇತು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—'ಧೂಮವಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂದು. ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—'ಧೂಮವಿರುವಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿಯಿರುವುದು, ಮಹಾನಸದಂತೆ (ಅಡಿಗೆಮನೆಯಂತೆ)' ಎಂದು. ವ್ಯಾಪ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೇತುವನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪನಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—

'ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಧೂಮವುಳ್ಳದು' ಎಂದು. ಪುನಃ ಸಿದ್ಧಾಂತರೂಪವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಿಗಮನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—'ಆದುದರಿಂದ ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳದು' ಎಂದು.

iv **ಹೇತ್ವಾಭಾಸ**

ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಹೇತುವು ದುಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಹೇತ್ವಾಭಾಸ ಎನಿಸುವುದು. ಹೇತುವಿನಂತೆ ಕಾಣುವುದು; ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಹೇತುವಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಹೇತ್ವಾಭಾಸ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಇದು ಅನೇಕಾಂತ, ವಿರುದ್ಧ, ಅಸಿದ್ಧ, ಸಪ್ರತಿಪಕ್ಷ, ಬಾಧ ಅಥವಾ ಕಾಲಾತ್ಯಯಾಪದಿಷ್ಟ ಎಂದು ಐದು ವಿಧವಾದುದು.

(i) **ಅನೇಕಾಂತ**—ಇದು ಸಾಧಾರಣ, ಅಸಾಧಾರಣ ಮತ್ತು ಅನುಪಸಂಹಾರಿ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುವ ಹೇತುವಿಗೆ ಸಾಧಾರಣಾನೇಕಾಂತಿಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೇತುವಿಗ ಈ ದೋಷವಿದ್ದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇತುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಸಾಧಾರಣಾನೇಕಾಂತಿಕ ಎನಿಸುವುದು. ಹೇತುವಿಗೆ ಈ ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೂ ಹೇತುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ— 'ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ ; ಶಬ್ದವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಹೇತು ಪಕ್ಷವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ಶಬ್ದತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲವೂ ಪಕ್ಷವಾಗುವುದಾದರೆ ಸಾಧ್ಯಹೇತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವು ಅನುಪಸಂಹಾರಿ ಎನಿಸುವುದು. ಇದು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಉದಾ—'ಸರ್ವವೂ ಪ್ರಮೇಯ ; ಪದಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಸರ್ವವೂ' ಎಂಬುದು ಪಕ್ಷ.

(ii) **ವಿರುದ್ಧ**—ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದರೆ ವಿರುದ್ಧ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಉದಾ—' ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ ; ಕೃತಕವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು. ಕೃತಕವಾದ ವಸ್ತುವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

(iii) **ಸಪ್ರತಿಪಕ್ಷ**—ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇತುವಿದ್ದರೆ ಆ ದೋಷವು ಸಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಾವ ಇವೆರಡರ ಸಾಧನೆಯೂ ಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಅನುಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು.

(iv) **ಅಸಿದ್ಧಿ**—ಅಸಿದ್ಧಿಯು ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿ, ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ, ಸಾಧ್ಯಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದುದು. ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ

ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಉದಾ — ' ಗಗನಾರವಿಂದವು ಸುರಭಿಯಾದುದು ; ಅರವಿಂದವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು. ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸುರಭಿಗುಣಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಗಗನಾರವಿಂದ ಎಂಬುದೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವು ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವುಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಈ ದೋಷವು ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ದೋಷವು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಎನಿಸುವುದು. ಉದಾ —'ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ; ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು. ಶಬ್ದವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ದೋಷವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದು ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಸಾಧ್ಯವೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವು ಸಾಧ್ಯಾಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಎನಿಸುವುದು. ಉದಾ—'ಪರ್ವತವು ಕಾಂಚನಮಯವಹ್ನಿಯುಳ್ಳದು; ಧೂಮವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಂಚನಮಯವಹ್ನಿಯೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾಪ್ರಸಿದ್ಧಿದೋಷ ಬರುವುದು. ಈ ದೋಷವೂ ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು.

ಹೇತುವೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೇತ್ವಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷ ಬರುವುದು. ಉದಾ—'ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳದು ; ಕಾಂಚನಮಯಧೂಮವಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂದು. ಕಾಂಚನಮಯಧೂಮವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಹೇತ್ವಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ದೋಷ ಬರುವುದು. ಇದೂ ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು.

(v) **ಬಾಧ**—ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುವುದು. ಬಾಧವೆಂಬ ದೋಷವುಳ್ಳ ಹೇತುವು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಮಿತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಉದಾ—'ಅಗ್ನಿಯು ಶೀತಲ ; ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ; ಜಲದಂತೆ' ಎಂದು. ಅಗ್ನಿಯು ಶೀತಲವಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯು ಶೀತಲ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

(೩) * **ಉಪಮಿತಿ**

ಒಬ್ಬ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಯು ಗ್ರಾಮವಾಸಿಯನ್ನು ಕುರಿತು 'ಗವಯವು ಗೋಸದೃಶ' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಅನಂತರ ಗ್ರಾಮವಾಸಿಯು ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಗವಯವನ್ನು ನೋಡುವನು. ಅದು ಗೋಸದೃಶವಾದುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಉಪಮಿತಿಗೆ ಕರಣವಾಗಿ ಉಪಮಾನವೆನಿಸುವುದು. ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ 'ಗೋಸದೃಶವಾದುದು ಗವಯ ಎನಿಸುವುದು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸ್ಮರಣೆಗೆ

* ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಭೇದವುಂಟು. ವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ ಇವೆರಡೇ ಪ್ರಮಾಣ. ನ್ಯಾಯವು ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಉಪಮಾನ ಎಂಬ ಮತ್ತೆರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು.

ಬರುವುದು. ಇದೇ ಉಪಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಗವಯವ್ಯಕ್ತಿಯು ಗವಯಪದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೇ ಉಪಮಿತಿ.

(೪) ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನ (ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅನುಭವ)

ಶಬ್ದವು ದೀಪದಂತೆ ಅರ್ಥವ್ಯಂಜಕ. ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವನು. ಅವನ ಅನುಭವವು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಸಾಧುವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಅಸಾಧುವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನು ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವನು. ಆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಅವನ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವೂ ಅಯಥಾರ್ಥವೂ ಆಗುವುದು. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಶಬ್ದದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ವಕ್ತೃವಿನ ಗುಣಾಧೀನವಾದುದು.

ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ಆಪ್ತನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದ. ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವವನಿಗೆ ಆಪ್ತನೆಂದು ಹೆಸರು. ಆಪ್ತನಾದವನು ತಾನೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಿಂದಲಾದರೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

i ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೈಶೇಷಿಕರು

ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯುಂಟು. ವೈಶೇಷಿಕರು ಶಬ್ದವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ— ಅನುಮಾನಕ್ಕಿರುವಂತೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವು ಪರೋಕ್ಷವಾದುದು. ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಾಧ್ಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೋ ಅದರಂತೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವು ಮುಂಚೆಯೇ ತಿಳಿದಿದ್ದರೇ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು. ಈ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದರೋ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಅನಂತ. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿರುತ್ತೇವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಧೂಮದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವೆವೋ ಅದರಂತೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗಿರುವಂತೆಯೇ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. 'ವಾಚಕಶಬ್ದವು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು' ಎಂದು ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು 'ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಹೇಗೆ ಧೂಮವು

ವಹ್ನಿಯನ್ನುಳ್ಳುದೋ ಹಾಗೆ ಶಬ್ದವು ಅರ್ಥವನ್ನುಳ್ಳುದು ಎಂಬುದು ಪ್ರಕೃತಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದುದು.

ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವೂ ಸಾಮಗ್ರಿಯೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯಾದುವುಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಪುರುಷನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತಾನು ಅದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಮಾನ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಈಗಲೂ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಶಬ್ದವನ್ನುಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಇದು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಬಂದುದು. ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಮರಣೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅನುಮೇಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವು ವಕ್ತೃವು ಆಪ್ತನೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೂ 'ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದುಂಟಾಗುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶಬ್ದವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ವೈಶೇಷಿಕಸಿದ್ಧಾಂತ.

ii ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೈಯಾಯಿಕರು

ನ್ಯಾಯಮತವು ಶಬ್ದವು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವುದು. ಆಕ್ರಮವು ಹೇಗೆಂದರೆ:—ಶಬ್ದವು ಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಪರಿಚಯವು ನಮಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ನೂತನವಾಗಿ ರಚಿತವಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸರ್ವರ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ?

ಪದವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಚಿತವಾಗಿ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪದವು ಅನುಮಾನರೂಪವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಪದಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವೂ ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಯೂ ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವು. ವಹ್ನಿ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಹ್ನಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವುದು. ಆದರೆ ಧೂಮಾನುಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಅರ್ಥವು ತಾನಿರುವ ದೇಶದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಹ್ನಿಯೇ ಹೊರತು ಕೇವಲ ವಹ್ನಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪದಕ್ಕೆ ಪದಾರ್ಥವೇ ವಿಷಯ. ಅನುಮಾನಕ್ಕಾದರೋ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ವಿಷಯ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯಧರ್ಮದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಧರ್ಮಿಯೇ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು
ಅನುಮಾನಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವುಂಟು.

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಗ್ರೀಭೇದವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು.
ಅನುಮಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಹೇತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ
ಸ್ಮರಣೆ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದು. ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥ
ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಈ ವಿಧವಾದ ಸಹಾಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥ
ಗಳಿಗೆ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧ ಇರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಣದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶವು
ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ
ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನದೇಶದಲ್ಲಿರುವುವು. ಯುಧಿಷ್ಠಿರನೆಂಬ ಶಬ್ದವು ವರ್ತಮಾನ
ಕಾಲದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನೆಂಬ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರ ಯಾವುದೋ
ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುವು.
ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನದೇಶ ಭಿನ್ನಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳ
ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅತ್ಯಾ
ವಶ್ಯಕ. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದ
ರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು
ದೇಶಕಾಲಗಳ ನಿಯಮವುಳ್ಳುವು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಾದರೋ ದೇಶಕಾಲಗಳ ನಿಯಮಕ್ಕೆ
ಒಳಪಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಸಮವಾದುವುಗಳಲ್ಲ.

ವೈಶೇಷಿಕರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಆಪ್ತನಿಂದ ಉಕ್ತವಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ
ಅನಾಪ್ತನಿಂದ ಉಕ್ತವಾದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಶಬ್ದ
ಪ್ರಮಾಣವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಿತು. ಇದು
ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ವಕ್ತೃವು ಆಪ್ತನೇ ಅಥವಾ ಅನಾಪ್ತನೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಶಬ್ದದಿಂದ
ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಾಧಕವೇ
ಹೊರತು ಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನು
ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಶಬ್ದದ ಸ್ವಭಾವ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಅಯಥಾರ್ಥ
ವಾಗುವುದು ವಕ್ತೃವಿನ ಗುಣಾಧೀನವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು
ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಶಬ್ದವೂ ಅನುಮಾನದಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ
ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

iii ಅಪೋಹನಿರಾಕರಣ

ಬೌದ್ಧರು ಅಪೋಹವೇ ಶಬ್ದಾರ್ಥವೆನ್ನುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅಪೋಹ
ಎಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಅಭಾವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಇನ್ನೊಂದು

ಪದಾರ್ಥವು ವಿಕಲ್ಪ ಎಂಬುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ಅಪೋಹ ಎಂದರೆ
ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ವಿಕಲ್ಪದ ಅಭಾವ ಎಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.
ಅಭಾವವು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವುದಾದರೂ
ಒಂದು ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ವಿಕಲ್ಪದ ಅಭಾವವು
ಶಬ್ದಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಯಾವ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಾವವು ಕಂಡುಬರುವುದೆಂಬ
ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದು ಸ್ವಲಕ್ಷಣ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದ
ಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಲಕ್ಷಣ ವಸ್ತುವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದಲ್ಲ.
ಆದುದರಿಂದ ಅದು ವಿಕಲ್ಪದ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಲಾರದು. ಅಥವಾ
ಅಪೋಹ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗೋಶಬ್ದವು
ಗೋವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು
ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸು
ವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೇಶಕಾಲಭೇದಗಳಿಂದ ಗವೀತರಪದಾರ್ಥಗಳು
ಅನಂತವಾಗಿರುವುವು. ಅನಂತ ಪದಾರ್ಥಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.
ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಸಾಧ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತ
ಗಳಿಂದ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ
ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಧರ್ಮವಿಶೇಷವೇ ಆ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವು ಮತ್ತು ಅದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ
ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಇರುವ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ
ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಗೋಶಬ್ದದಿಂದ ಗೋಗಳಲ್ಲದ ಅಶ್ವ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ
ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಸಹಿತವಾಗಿ ಗೋವು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿತವಾಗಲು ಗೋವಿಗೆ ಸಾಧಾರಣ
ಧರ್ಮವಾದ ಗೋತ್ವವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಗೋಶಬ್ದವು
ಗವೀತರ ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ
ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು
ಬೋಧಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಬೌದ್ಧಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ (ವಿಧಿರೂಪವಾಗಿ)
ಶಬ್ದಬೋಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಗೋಶಬ್ದವು ಅಶ್ವ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ
ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಶ್ವ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ
ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಉಂಟಾದ ಹೊರತು ಅದರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ.
ಅಶ್ವ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿ
ಸಿದರೆ ಪುನಃ ಅದೂ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರವೇ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಹೇಳ
ಬೇಕಾಗುವುದು. ಆ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪುನಃ
ಇದೇ ದೋಷವೇ ಬರುವುದು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ

ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ಪ್ರಕೃತ ಗೋಶಬ್ದದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಶಾಬ್ದಬೋಧವು ಅನುಪಪನ್ನವಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಲೋಕಯಾತ್ರೆಯೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು.

ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅಪೋಹವೇ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಗೋ ಎಂದರೆ ಗೋವಲ್ಲದುದರ ಪ್ರತಿಷೇಧವೆಂದೂ, ಅಶ್ವವೆಂದರೆ ಅಶ್ವವಲ್ಲದುದರ ಪ್ರತಿಷೇಧವೆಂದೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಪೋಹವು ಪ್ರತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದೆಂದರೆ ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾದ ಬಾಧಕವು ಬರುವುದು. ಗೋವೆಂದರೆ ಗೋವಲ್ಲದುದರ ಪ್ರತಿಷೇಧವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಮೊದಲು ಗೋಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕವಾದುದು. ಗೋಪದದ ಶ್ರವಣಾನಂತರ ಗವೀತರ ಪ್ರತಿಷೇಧಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಗೋಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವುದಾದರೆ ಪುನಃ ಇತರ ಪ್ರತಿಷೇಧದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅಪೋಹವೇ ದುರ್ನಿರೂಪ.

iv ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ

ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪದಜ್ಞಾನವೇ ಕರಣ. ಪದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ಮರಣೆಯು ವ್ಯಾಪಾರ. ಪದದಿಂದ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ಮರಣೆ ಹುಟ್ಟಲು ವೃತ್ತಿಯೇ ಕಾರಣ. ವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧ. ಇದು ಶಕ್ತಿ ಎಂದೂ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಪದ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆ. ಅಥವಾ ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಇಚ್ಛೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ ಈ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಪದಗಳು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳುವುಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುವು.

(i) ಶಕ್ತಿಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ

ಶಕ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ವ್ಯಾಕರಣ, ಉಪಮಾನ, ಕೋಶ, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯ, ವ್ಯವಹಾರ, ವಾಕ್ಯಶೇಷ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಮತ್ತು ಪದಸನ್ನಿಧಿ ಎಂಬುವು ಸಹಾಯಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾಗವು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ಭಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಧಾತು, ಪ್ರಕೃತಿ, ಪ್ರತ್ಯಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಾಕರಣದಿಂದಾಗುವುದು. ಉಪಮಾನದಿಂದ ಶಕ್ತಿಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ಕ್ರಮವು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಕೋಶಗಳಿಂದ ಈ ಪದಗಳಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥವಾಗುವುದೆಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಆಪ್ತನಾದವನು ಕೋಗಿಲೆ ಎಂದರೆ ಪಿಕ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಮಗೆ 'ಕೋಗಿಲೆ' ಎಂಬ ಪದದ ಶಕ್ತಿಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಶಕ್ತಿಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ—ಇಬ್ಬರು ವೃದ್ಧರು ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗ

ಈ ಮೂವರೂ ಒಟ್ಟಿಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ವೃದ್ಧನು ಎರಡನೆಯವೃದ್ಧನಿಗೆ 'ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಘಟವನ್ನು ತರುವನು. ಅನಂತರ ಮೊದಲನೆಯವನು 'ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗು' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡುವನು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಹುಡುಗನು ನೋಡಿ ತರುವುದು ಮತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಇವಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವಾದ ಘಟವನ್ನು ಘಟಪದವಾಚ್ಯವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವನು. ಇದು ವ್ಯವಹಾರದಿಂದುಂಟಾದ ಶಕ್ತಿಜ್ಞಾನ. ಕಲಶವೆಂದರೆ ಘಟವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ತಿಳಿಸಿದರೆ ಕಲಶಶಬ್ದಾರ್ಥ ಆಗುವುದು. ಇದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದುಂಟಾದ ಶಕ್ತಿಜ್ಞಾನ. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಪದದ ಸನ್ನಿಧಿಯಿಂದಲೂ ಶಕ್ತಿಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಮಾವಿನಮರದಲ್ಲಿ ಪಿಕವು ಮಧುರಗಾನ ಮಾಡುವುದೆಂದು ಪಿಕಶಬ್ದಾರ್ಥ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದವನು ಕೇಳಿ, ಮಧುರಗಾನ, ಮಾವಿನಮರ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನದಿಂದ ಪಿಕವೆಂದರೆ ಕೋಗಿಲೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವನು.

(ii) ಪದಾರ್ಥ

ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವುವು. ಜಾತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪದದ ಅರ್ಥ. ಘಟವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಘಟತ್ವ ಸಹಿತವಾದ ಘಟವೇ ಅರ್ಥ. ಪದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪದಶಕ್ತಿಯು ಜಾತಿಸಹಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

(iii) ಪದಪ್ರಭೇದ

ಪದಶಕ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳುದೇ ಪದ. ಇದು ಯೋಗಿಕ, ರೂಢ, ಯೋಗರೂಢ ಮತ್ತು ಯೋಗಿಕರೂಢ ಎಂದು ನಾಲ್ಕುವಿಧ. ಅವಯವಾರ್ಥವೇ ಪದಾರ್ಥವಾದರೆ ಆ ಪದವು ಯೋಗಿಕವೆನಿಸುವುದು. ಉದಾ:—'ಪಾಚಕ' ಎಂಬ ಪದ. ಇದರ ಅವಯವಾರ್ಥವೂ ಪದಾರ್ಥವೂ 'ಪಚನಮಾಡುವವನು' ಎಂದು. ಅವಯವ ಶಕ್ತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಸಮುದಾಯಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಪದಾರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ಪದವು ರೂಢ ಎನಿಸುವುದು. ಉದಾ:—'ಗೋಮಂಡಲ.' ಇದು ಒಂದು ಸ್ಥಳ. ಅವಯವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಗೋಮಂಡಲ ಎಂದು ಕರೆಯುವೆವು. ಅವಯವಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಶಕ್ತಿ ಇರುವ ಪದಕ್ಕೆ ಯೋಗರೂಢ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—'ಪಂಕಜ.' ಇದರ ಅವಯವಾರ್ಥವು 'ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದು' ಎಂದು. ಇದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಮಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಯೋಗರೂಢಿಗಳೆರಡರ ಪ್ರವೇಶವಿರುವುದು. ಅವಯವಾರ್ಥ ರೂಢ್ಯರ್ಥ ಈ ಎರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುವುದಾದರೆ ಆ ಪದವು

ಯೋಗಿಕರೂಢವೆನಿಸುವುದು. ಉದಾ–'ಉದ್ಭಿತ್'ಎಂದು. ಮೇಲಕ್ಕೆ ಒಡೆದುಬರುವುದು ಎಂದು ಇದರ ಅವಯವಾರ್ಥ. ಇದು ವೃಕ್ಷ ಮುಂತಾದುದು. ಯಾಗವಿಶೇಷವು ಇದರ ರೂಢ್ಯರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದ ಈ ಪದವು ಯೋಗಿಕರೂಢ ಎನಿಸುವುದು.

(iv) ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ

ಕೆಲವುವೇಳೆ ಪದವು ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ವಕ್ತೃವಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇ ಕಾರಣ. 'ಗಂಗಾನದಿಯಲ್ಲಿ ಘೋಷ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಗಂಗಾಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಘೋಷವಿರುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಆದುದದರಿಂದ ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಇರುವುದು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಗಂಗಾಪದಕ್ಕೆ ಗಂಗಾತೀರ ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಕ್ತೃವಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು. ಗಂಗಾಪದಕ್ಕೆ ತೀರ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಅಸಂಬದ್ಧವಾದುದಲ್ಲ. ತೀರದ ಸಂಬಂಧವು ಗಂಗಾನದಿಗಿರುವುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಗಂಗಾಪದಕ್ಕೆ ನದಿಯೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನದಿಯಲ್ಲಿ ಘೋಷವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನ್ವಯಾನುಪಪತ್ತಿ ಬರುವುದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ವಕ್ತೃವಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಗಂಗಾಪದಕ್ಕೆ ತೀರ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಅನ್ವಯಾನುಪಪತ್ತಿಯೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ತಾತ್ಪರ್ಯಾನುಪಪತ್ತಿಯೂ ಕಾರಣ. 'ದಂಡಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸು' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ದಂಡವು ಪ್ರವೇಶನವೆಂಬ ಕ್ರಿಯಗೆ ಕರ್ಮವಾಗುವುದರಿಂದ ಅನ್ವಯಾನುಪಪತ್ತಿಯೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರ ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥಕ್ಕೆ ದಂಡವಿರುವ ಪುರುಷರು ಪ್ರವೇಶಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಿರೋಧ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ 'ದಂಡಗಳು' ಎಂದರೆ 'ದಂಡವುಳ್ಳ ಪುರುಷರು' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಅನುಪಪತ್ತಿಯೇ ಕಾರಣ. ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವು ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗಬಹುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥ ಎಂಬ ನಿಯಮವೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ, ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಅನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಲಬ್ಧವಾಗುವ ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥದ ಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

(v) ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನಕಾರಣ

ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಅನೇಕ. ಇವು ಆಸತ್ತಿ, ಯೋಗ್ಯತೆ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞಾನ ಎಂಬುವು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ

ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೋ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಪದಗಳು ವ್ಯವಧಾನರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ವ್ಯವಧಾನರಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆಸತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ 'ಬೆಟ್ಟ ಊಟಮಾಡಲ್ಪಡತಕ್ಕುದು ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳುದು ದೇವದತ್ತನಿಂದ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವು ಶಾಬ್ದಬೋಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಾರದು. 'ಬೆಟ್ಟವು ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳುದು' ಎಂದು ಅವ್ಯವಧಾನದಿಂದಿರಬೇಕಾದ ಪದಗಳು 'ಊಟಮಾಡಲ್ಪಡತಕ್ಕುದು' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವ್ಯವಧಾನವುಳ್ಳುವುಗಳಾಗಿರುವುವು.

ಒಂದು ಪದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಣಗಳಿರಬಹುದು. ಈ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಕೇಳುವುದರಿಂದ ಅದರದರ ಸಂಸ್ಕಾರ ಹುಟ್ಟಿ, ಇದರೊಂದಿಗೆ ಉತ್ತರ ವರ್ಣವು ಕೇಳಿಬರುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಡೆಯ ವರ್ಣವು ಹಿಂದಿನ ವರ್ಣಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಸಹಿತ ಕೇಳಿಬರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟುಪದದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಒಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೇ ಯೋಗ್ಯತೆ ಎನಿಸುವುದು. ಅದಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ 'ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ತೋಯಿಸು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಶಾಬ್ದಬೋಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಯಾವ ಪದ ಹೊರತು ಯಾವ ಪದವು ಅನ್ವಯವುಳ್ಳುದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ಪದದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಪದವು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಇದಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ 'ಘಟ' ಎಂದು ಹೇಳಿ 'ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸದಿದ್ದರೆ ಶಾಬ್ದಬೋಧವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದರೆ ವಕ್ತೃವಿನ ಇಚ್ಛೆ. ಶಾಬ್ದಬೋಧಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞಾನವೂ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ಸೈಂಧವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸೈಂಧವ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ಲವಣ' ಅರ್ಥವೆಂದೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ಅಶ್ವ' ಅರ್ಥವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವೆವು. ಲವಣವೇ ಅದರ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಭೋಜನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ; ಅಶ್ವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಇತರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ. ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ವಕ್ತೃವಿನ ಇಚ್ಛೆಯು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಿತಿ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು.

೫ ಪ್ರಮೇಯ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗನುಸಾರ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದರೆ

ಪ್ರಮಿತಿಯ ವಿಷಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದೇ ಪದದ ಅರ್ಥವೂ ಆಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದರೆ ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

i ಪದಾರ್ಥಗಳು

ಪದಾರ್ಥಗಳು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಎಂದು ಏಳು ವಿಧ. ದ್ರವ್ಯವು, ಭೂಮಿ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್, ವಾಯು, ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ದಿಕ್ಕು, ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಒಂಬತ್ತು ವಿಧ. ಗುಣವು ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಸಂಖ್ಯೆ, ಪರಿಮಿತಿ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಗುರುತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ಸ್ನೇಹ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಅದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂದು ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕುವಿಧ. ಕರ್ಮವು ಮೇಲೆ ಹೋಗುವಿಕೆ, ಕೆಳಗೆ ಬರುವಿಕೆ, ಸಂಕುಚಿತ ವಾಗುವಿಕೆ, ವಿಸ್ತಾರವಾಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಗಮನ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಸಾಮಾನ್ಯವು ಪರಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪರಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಶೇಷವು ಅನಂತ. ಸಮವಾಯವು ಒಂದೇ. ಅಭಾವವು ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವವು ಪ್ರಾಗಭಾವ, ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಇವೇ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವಗಳು.

ii ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದರೆ ಏಳು ಪದಾರ್ಥಗಳು

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಏಳು ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಜ್ಞಾನಗೋಚರಗಳು. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ ಇವುಗಳು ಅನೇಕವಾದುವುಗಳು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧವನ್ನುಳ್ಳುವು. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳು ಸತ್ತಾಕ್ಕೆ (ಇರುವಿಕೆಗೆ) ಆಶ್ರಯಗಳು. ದ್ರವ್ಯ ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಗುಣ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾರಹಿತ ವಾದುವು. ಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಭಾವವೂ ಭಾವದಂತೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ. ಈ ಏಳು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೊರತು ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲ.

(೧) ದ್ರವ್ಯ

ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಣುರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಇವನ್ನು ಪರಮಾಣು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿ ದ್ವ್ಯಣುಕ ಎನಿಸುವುವು. ಪರಮಾಣು ಮತ್ತು ದ್ವ್ಯಣುಕ ಎರಡಕ್ಕೂ ಅಣುದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ. ಈ ಅಣುದ್ರವ್ಯಗಳು ಮುಂದೆ ವಿವೃತವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ. ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಪರಿಮಾಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಣುವಿನಿಂದ ಇನ್ನೂ ಅಣುವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಹೊರತು ಮಹತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥವು

ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂರುದ್ವ್ಯಣುಕಗಳಿಂದ ತ್ರ್ಯಣುಕ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣವಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇದು ಇತರ ಮಹತ್ತರವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನಿಸುವುದು. ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ತ್ರ್ಯಣುಕದಲ್ಲಿನ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ.

i ಕಾರಣ

ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧವಲ್ಲದೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವ ದಲ್ಲಿರತಕ್ಕುದು* ಎಂದರ್ಥ. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಪಟವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಕುರಿತು ತಂತುಗಳು ಕಾರಣ. ಇವು ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪಟೋತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುವು. ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಕ್ಲೃಪ್ತವಾಗಿ ನಿಯತವಾಗಿ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು. ಕುಲಾಲ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಗಳಿಂದಲೇ ಘಟೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಕುಲಾಲನ ತಂದೆಯು ಘಟ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧನಾಗುವನು.

ii ಕಾರಣಭೇದಗಳು

ಕಾರಣವು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ, ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಕಾರ್ಯವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಘಟವು ಕಪಾಲದಿಂದ ಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಕಪಾಲವು ಘಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಸಮವಾಯಿಕಾರಣದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ವಸ್ತುವು ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ ಎನಿಸುವುದು. ಪಟವನ್ನು ಕುರಿತು ತಂತುವು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ತಂತುಸಯೋಗವು ತಂತುವಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪಟದ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ ಎನಿಸುವುದು. ಇವೆರಡರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಪಟವನ್ನು ಕುರಿತು ನೆಯ್ಗೆಯವನೇ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳು.

iii ಕಾರಣಪ್ರಭೇದಗಳು ಮತ್ತು ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು

ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ ಒಂದೇ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಗುಣಕರ್ಮಗಳು

---

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧವಾದವನ್ನು ತುಲನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು.

ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣಗಳು. ದ್ರವ್ಯವು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಯುವಿನ ಪರಿಮಾಣುಗಳೂ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ದಿಕ್ಕು, ಆತ್ಮಾ , ಮನಸ್ ಎಂಬುವೂ ನಿತ್ಯವಾದುವು. ಅನಿತ್ಯ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಕಾರ್ಯರೂಪ ವಾದುವು. ಇವು ಅವುಗಳ ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುವು. ಗುಣ ಮೊದಲಾದ ಆರು ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ದ್ರವ್ಯವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುವು. ಕ್ಷಿತಿ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ಮೂರ್ತತ್ವ, ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ವೇಗ ಈ ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ದಿಕ್ಕುಗಳು ಸರ್ವಗತವಾದುವುಗಳು ಮತ್ತು ಪರಮ ಮಹತ್ತಾದುವುಗಳು. ಆಕಾಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಭೂತಗಳು ಸ್ಪರ್ಶ ವುಳ್ಳುವು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳೂ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ನಿಮಿತ್ತ. ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ವ್ಯಾಪ್ಯವೃತ್ತಿಯಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಗುಣವುಳ್ಳುವು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೆಂಬ ಗುಣವಿರುವುದು. ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬಂದು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದು ವ್ಯಾಪ್ಯವೃತ್ತಿಯಲ್ಲದ ಗುಣ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದರೆ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕ್ಷಣಮಾತ್ರ ವೃತ್ತಿಯಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮೂರನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಶಬ್ದವು ತನ್ನ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವುದು. ಮೊದಲು ಒಂದು ಶಬ್ದ ಹುಟ್ಟು ವುದು. ಅನಂತರ ಮತ್ತೊಂದು, ಅನಂತರ ಮೂರನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಶಬ್ದದ ನಾಶ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವು ಎರಡು ಕ್ಷಣವಿರುವುದರಿಂದ ಕ್ಷಣಿಕ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಅವ್ಯಾಪ್ಯ ವೃತ್ತಿಯಾದುದು ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದು. ಆತ್ಮನ ಶರೀರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಇತರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅವ್ಯಾಪ್ಯ ವೃತ್ತಿ. ಇದು ಶಬ್ದದಂತೆ ತನ್ನ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶಹೊಂದು ವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಕ್ಷಣಿಕ. ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಭೂತ ಗಳಲ್ಲಿರುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳು ಅವ್ಯಾಪ್ಯವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುವುಗಳಲ್ಲ. ಪೃಥಿವೀ, ಅಪ್ಪು, ತೇಜಸ್ಸು ಈ ಮೂರು ರೂಪವುಳ್ಳುವು, ದ್ರವತ್ವವುಳ್ಳುವು ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯಗಳು. ತುಪ್ಪ, ಅರಗು, ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಪಾರ್ಥಿವದ್ರವಗಳು. ಸುವರ್ಣವು ತೈಜಸದ್ರವ. ಜಲವು ದ್ರವ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಸ್ಪರ್ಶ, ಸಂಖ್ಯೆ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ವೇಗ ಇವು ವಾಯುವಿನ ಗುಣಗಳು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸ್ಪರ್ಶ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟೂ, ರೂಪ, ವೇಗ, ದ್ರವತ್ವಗಳೂ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಗುಣಗಳು. ಸ್ಪರ್ಶ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟೂ, ವೇಗ, ಗುರುತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ರೂಪ, ರಸ, ಸ್ನೇಹಗಳೂ ಜಲದ ಗುಣಗಳು. ಕ್ಷಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ ಉಳಿದು ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಜಲದ ಗುಣಗಳೂ ಗಂಧವೂ ಇರುವುವು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ

ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಯತ್ನ, ಸಂಖ್ಯೆ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ದಿಕ್ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ, ಪರಿಮಿತಿ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗಗಳೆಂಬ ಐದು ಗುಣ ಗಳಿರುವುವು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಮತ್ತು ಶಬ್ದವೆಂಬ ಗುಣ ಇರುವುವು. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ ಮೊದಲಾದ ಐದು, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ ಮತ್ತು ವೇಗ ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿರುವುವು.

i ಕ್ಷಿತಿ:—ಕ್ಷಿತಿಯು ಗಂಧಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಕ್ಷಿತಿ ಎಂಬುದು ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗಂಧಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಕ್ಷಿತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಪಾಷಾಣ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಧವಿದ್ದರೂ ಗಂಧವು ಎಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಕ್ಷಿತಿಯಲ್ಲಿ ನೀಲ, ಪೀತ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳೂ ಮಧುರ ಮೊದಲಾದ ಆರು ರಸಗಳೂ ಇರುವುವು. ಕ್ಷಿತಿಯು ನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ನಿತ್ಯವಾದುದು ಅಣುವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಮಾಣು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಿತ್ಯವಾದುದು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವುದು.

(i) ಪರಮಾಣುಸಾಧನೆ

ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪೃಥಿವೀಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಜಲ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುವು. ಕೆಲವು ತೇಜಸ್ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಯು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅವಯವವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನ ವಾಗುವುವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಆಯಾ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಅವಯವವೇ ಆಶ್ರಯ.* ಘಟವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವು ಕಪಾಲದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಕಪಾಲವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಘಟದಂತೆಯೇ ಕಪಾಲವೂ ಅವಯವಗಳುಳ್ಳುದು. ಆದುದರಿಂದ ಕಪಾಲವೂ ತನ್ನ ಅವಯವವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಕಪಾಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾದ ಅವಯವಗಳೂ ಪುನಃ ಬೇರೆ ಅವಯವಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಈರೀತಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಕಾರ್ಯ ಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಧಿಯುಂಟು. ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸಬಹುದಾದ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಕಾರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾರಣವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವು ಸಾವಯವವಾದುದೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಏರ್ಪಡದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ಕಾರ್ಯದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರವಾದ ಅವಯವವುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಅವಯವವುಳ್ಳ

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೈನಮತದ ಪರಮಾಣುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತುಲನಾತ್ಮಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು.

ದನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಪುನಃ ಈ ಅವಯವಗಳನ್ನೂ ಅವಯವಗಳುಳ್ಳವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವು ನಿರವಯವಗಳು. ಇವನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಮೂಲವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಂತಹ ನಿರವಯವವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಪರಮಾಣು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಿರವಯವವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಪರಮಾಣುಪರ್ಯಂತ ಕಾರಣವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟಾಯಿತು.

(ii) ಪರಮಾಣು ನಿರವಯವ

ಪರಮಾಣು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥವೂ ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವಯವವುಳ್ಳುದೇ ಸರಿ; ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನಂತವಾಗಿ ವಿಭಾಗಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣು ಸಾಧನೆಯಾಗದಿರುವುದೇನೊ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಯುಕ್ತವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ಅನಂತಾವಯವವುಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಅಣುರೇಣುತೃಣಕಾಷ್ಠ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅನಂತಾವಯವವುಳ್ಳುವುಗಳೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಕಾರಣಗಳು ಅನಂತವಾದುವಾದರೆ ಅವು ಸಮವೆಂದರ್ಥವಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯಗಳ ಕಾರಣಗಳು ಸಮವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಮಾನಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳುವುಗಳಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ಅಸಾಧುವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಮಾನಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ಉಪಾದಾನಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಜಾತೀಯಗಳಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳುವುಗಳಾಗಿ ಕಾಣಬರುವುವು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಅನಂತಾವಯವಗಳುಳ್ಳ ಹಿಮಗಿರಿಯೂ, ಒಂದು ಸರ್ಷಪವೂ ಪರಿಮಾಣದಿಂದ ಸಮವಾಗಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸರ್ಷಪವೂ ಹಿಮಗಿರಿಯೂ ಸಮವೆಂಬುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧ. ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ವಿಷಮಪರಿಮಾಣಗಳುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ವಿಷಮಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳವುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಕಾರಣವು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಿರವಯವವಾಗದಿದ್ದರೆ ವಿಷಮಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ನಿರವಯವಗಳಾದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಮೂಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೂಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಅನಂತ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(iii) ಪರಮಾಣು ಅಚೇತನ

ಈ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳು. ಒಂದು ಚೇತನ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಹೊರತು ಇವಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವ್ಯಾಪಾರ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳವುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಕಲಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಈಶ್ವರನಾದರೋ ವಿಚಿತ್ರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜೀವರುಗಳ ಫಲಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು.

(iv) ಪರಮಾಣುಗಳ ಕಾರ್ಯ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದು

ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಆಯಾ ಪರಮಾಣುಗಳು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ ಒಂದು ಘಟವು ನಾಶವಾದ ಅನಂತರವೇ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಪರಮಾಣುಗಳು ದರ್ಶನವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಘಟವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅದರ ವಿಭಾಗಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಅವೂ ನಾಶವಾದರೆ ಇನ್ನೂ ಅದರ ಚೂರುಗಳೂ, ಇವೂ ನಾಶವಾಗಲು ಪುನಃ ಅದರ ಚೂರುಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವುದೇ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕ್ರಮವು ಯಾವುದು ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಒಂದು * ಮಹತ್ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಬಹು ಪರಮಾಣುಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕಷ್ಟೆ. ಬಹುಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ತಯಾರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ಬಹುಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ತಯಾರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರಗಳಲ್ಲದ ಅನೇಕ ದ್ರವ್ಯಗಳಿರುವುವು. ಇವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಬಹುಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯವು ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಮೊದಲು ಕಾರ್ಯಾರಂಭವಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ಸೂಚನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮೊದಲು ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರುವುವು. ಪರಮಾಣು ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ದ್ವ್ಯಣುಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಣುಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ದ್ವ್ಯಣುಕವೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯ.

ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ದ್ವ್ಯಣುಕವೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಅದರ ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮೂರು ದ್ವ್ಯಣುಕಗಳು

* ಮಹತ್ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ಕಾರ್ಯ ಎಂದರ್ಥ.

ಸೇರಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ತ್ರ್ಯಣುಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದು ಬಹುಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ದ್ರವ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಮಹತ್ವಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ದ್ರವ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ತ್ರ್ಯಣುಕಗಳು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದುವು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಕ್ರಮವು ಯಾವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಾರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಕ್ರಮವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಶರೀರ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶರೀರವು ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ಕಾರಣರಹಿತವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅನುಚಿತ. ಯಾವ ಅವಯವವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸದೆ ಪರಮಾಣುಗಳೇ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದಲ್ಲಿ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾಣುಗಳು ಸ್ವಯಂ ಅತೀಂದ್ರಿಯಗಳು. ಅವುಗಳ ಸಮೂಹರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯವೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ? ಅಭಿನ್ನವೇ? ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅವಯವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನು? ಈ ರೀತಿಯಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯವಸ್ತುವು ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅವುಗಳಂತೆಯೇ ಅದೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು.

ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಕ್ಷಿತಿಯು ಶರೀರ, ವಿಷಯ, ಇಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಶರೀರವು ಯೋನಿಜ ಮತ್ತು ಅಯೋನಿಜ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಯೋನಿಜವು ಜರಾಯುಜ ಎಂದೂ ಅಂಡಜ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಮನುಷ್ಯಶರೀರವು ಜರಾಯುಜ. ಸರ್ಪ ಮುಂತಾದ ಶರೀರವು ಅಂಡಜ. ಸ್ವೇದಜ, ಉದ್ಭಿಜ ಮುಂತಾದುದು ಅಯೋನಿಜ. ಕ್ರಿಮಿ ಮೊದಲಾದುದು ಸ್ವೇದಜ. ವೃಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುದು ಉದ್ಭಿಜ.

ಪಾರ್ಥಿವೇಂದ್ರಿಯವು ಘ್ರಾಣ. ವಿಷಯವು ಉಪಭೋಗಸಾಧನ. ದ್ವ್ಯಣುಕ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದವರೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಷಯವೆನಿಸುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯ. ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಜೀವನ ಅದೃಷ್ಟಾನುಸಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದುಂಟಾಗುವ ದ್ರವತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣವಿರುವುದು. ಉದಾ—ತುಪ್ಪ, ಅರಗು ಮುಂತಾದುವು.

ii ಜಲ—ಜಲವು ಸ್ನೇಹದ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶುಕ್ಲರೂಪ, ಮಧುರರಸ ಮತ್ತು ಶೀತಸ್ಪರ್ಶ ಇರುವುವು. ಜಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಜಲದಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವತ್ವವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು. ಜಲವು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ನಿತ್ಯವು ಪರಮಾಣುರೂಪ. ಅನಿತ್ಯವು ಕಾರ್ಯರೂಪ. ಅನಿತ್ಯಜಲವು ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ದೇಹವು ಅಯೋನಿಜ. ಇದು ವರುಣಲೋಕದಲ್ಲಿರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯವು ರಸನ. ವಿಷಯಗಳು ಸಿಂಧು, ಸಮುದ್ರ ಮುಂತಾದುವು.

iii ತೇಜಸ್ಸು—ತೇಜಸ್ಸು ಉಷ್ಣಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಅದು ಭಾಸ್ವರಶುಕ್ಲರೂಪವುಳ್ಳುದು. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ದ್ರವತ್ವವಿರುವುದು. ಉದಾ—ಸುವರ್ಣ. ತೇಜಸ್ಸು ನಿತ್ಯ ಎಂದೂ ಅನಿತ್ಯ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ನಿತ್ಯವು ಪರಮಾಣುರೂಪ. ಅನಿತ್ಯವು ಕಾರ್ಯರೂಪ. ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ತೇಜಸ್ಸು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಶರೀರವು ಅಯೋನಿಜ. ಅದು ಸೂರ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸು. ಇದು ದೀಪದಂತೆ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ತೇಜಸ್ಸು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಹ್ನಿ, ಸುವರ್ಣ ಮುಂತಾದುವು ವಿಷಯಗಳು.

iv ವಾಯು—ವಾಯುವು ಅನುಷ್ಣಾಶೀತಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳುದು. ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದಲೂ, ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ, ವೃಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವು ಚಲಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ವಾಯು ಇದೆ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ವಾಯುವು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಿಭಾಗವುಳ್ಳುದು. ನಿತ್ಯವು ಪರಮಾಣುರೂಪ. ಅನಿತ್ಯವು ಕಾರ್ಯರೂಪ. ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ವಾಯುವು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಶರೀರವು ಅಯೋನಿಜ. ಇದೇ ಪಿಶಾಚ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಶರೀರ. ಇಂದ್ರಿಯವು ತ್ವಕ್. ಇದು ಶರೀರವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು. ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ತ್ವಕ್ ವಾಯುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು. ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲು ಮಹಾವಾಯು ಪರ್ಯಂತ ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ವಿಷಯ. ಪ್ರಾಣವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಶರೀರದ ಹೃದಯ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಪ್ರಾಣ, ಅಪಾನ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

v **ಆಕಾಶ**—ಆಕಾಶವು ಶಬ್ದಾಶ್ರಯ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಆಶ್ರಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಆಕಾಶ ಎಂಬುದು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶರೀರ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲ. ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು. ಆಕಾಶವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಕರ್ಣವಿವರದಲ್ಲಿದ್ದು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯ ಎನಿಸುವುದು.

vi **ಕಾಲ**—'ಈಗ ಘಟವಿರುವುದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಘಟಕ್ಕೂ ಸೂರ್ಯಸಂಚಾರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಈಗ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಸೂರ್ಯಸಂಚಾರವೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವಾದುದೇ ಕಾಲ. ಇದು ಹಳೆಯದು, ಇದು ಹೊಸದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾಲವೇ ಕಾರಣ. ಕಾಲವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ವಿಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕ್ಷಣ, ಲವ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತವೇ ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ರಿಯೆ.

vii **ದಿಕ್ಕು**—ದಿಕ್ಕು ದೂರ ಮತ್ತು ಸಮೀಪ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ. ಇದು ಒಂದು. ನಿಮಿತ್ತಭೇದದಿಂದ ಪ್ರಾಚೀ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು.

viii **ಆತ್ಮಾ**—ಆತ್ಮನು ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣ. ಈಶ್ವರ, ಜೀವ ಎಲ್ಲರೂ ಆತ್ಮರು. ಆತ್ಮನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕುಠಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಕರಣಗಳು. ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವು ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡಲಾರವು. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನು ಇರುವನು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಶರೀರವು ಕರ್ತೃ ಆಗಲಾರದು. ಅದು ಕರ್ತೃ ಆಗುವುದಾದರೆ ಮೃತಶರೀರವೂ ಕರ್ತೃ ಆಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಶರೀರವೇ ಚೈತನ್ಯ ಆಗುವುದಾದರೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಾಲಕನಿಗೆ ಸ್ತನ್ಯಪಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ 'ನನಗೆ ಇದು ಇಷ್ಟ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣ. ನನಗೆ ಇದು ಇಷ್ಟ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಅನುಭವವೇ ಕಾರಣ. ಬಾಲಕನು 'ನನಗೆ ಸ್ತನ್ಯಪಾನ ಇಷ್ಟ' ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವನು. ಅವನಿಗೆ ಆ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಪೂರ್ವಾನುಭವ ಇರಬೇಕು. ಈ ಅನುಭವವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿರಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಜನ್ಮಾಂತರದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಬಾಲಕನಲ್ಲಿದ್ದು ಅವನಿಗಾಗುವ ಹಸಿವಿನಿಂದ ಅದು ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ತನ್ಯಪಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಇದರಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಭಾವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಅನಾದಿಯಾದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯನೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಭಾವರೂಪವಾದ

ಅನಾದಿಯು ನಿಯಮವಾಗಿ ನಿತ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಚೈತನ್ಯ ನಿತ್ಯ ; ಶರೀರ ಅನಿತ್ಯ.

ಚಕ್ಷುಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಚೈತನ್ಯ ಉಳ್ಳುವುಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅವು ಚೈತನ್ಯವುಳ್ಳುವುಗಳಾದರೆ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ರೂಪವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮನುಷ್ಯನು ದೈವಾತ್ ಅಂಧನಾಗಲು ಅವನಿಗೆ ರೂಪಸ್ಮರಣೆ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು.

ಮನಸ್ಸೂ ಚೈತನ್ಯ ಉಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಅದು ಅಣು. ಅದು ಚೇತನವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಣುವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವೂ ಅಣುವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಅಣುವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಮನಸ್ಸಿನ ಗುಣಗಳಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಹ ಅನುಚಿತ. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ. ಆದುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪೂರ್ವಾನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಲೀ ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗಲೀ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪೂರ್ವಾನುಭವಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವನು ಜ್ಞಾನರೂಪನಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವುಳ್ಳುದು. ಆತ್ಮನು ವಿಷಯವುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಜ್ಞಾನಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಅವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ. ಇದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಧಾರ. ಇವನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತನಾಗುವನು. ಇತರ ಶರೀರಗಳು ಆತ್ಮವುಳ್ಳುವೆಂದು ಆ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮನು ಪರಮ ಮಹತ್ಪರಿಮಾಣ ಉಳ್ಳವನು. ಇವನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಇವನಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಗುಣದಿಂದ ಇವನು ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವವುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕು.

(i) **ಜೀವಾತ್ಮಾ**—ಮನಸ್ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಭಾವನಾ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯ. ಜೀವರಿಗೆ ಇವರ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆ ಎಂಬ ಸಂಸಾರವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಅಶೇಷದುಃಖಗಳ ನಾಶರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಲಭಿಸುವುದು. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಮನಸ್ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ.

(ii) **ಪರಮಾತ್ಮಾ***–ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಇವನನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದು— ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತು ಒಂದಿರಬೇಕು. ಈ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮ, ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನ ಮೊದಲಾದುವು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಶೇಷ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಪ್ರಪಂಚದ ನಿರ್ಮಾತೃವಾದವನಿಗೆ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಯವವುಳ್ಳುದು ಮತ್ತು ನಾಶವುಳ್ಳುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಈಶ್ವರನಿಂದ ನಡೆಯುವುದಾದರೂ ಈಶ್ವರನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಹೇಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದೀತು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯು ಜೀವನ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ನಡೆಯುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಕರ್ಮವೂ ಈಶ್ವರನಂತೆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಅದರಂತೆ ಈಶ್ವರನೂ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗಬಹುದು. ಕರ್ಮ ಹೊರತು ವಿಚಿತ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಅದರಂತೆ ಈಶ್ವರನೂ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗಬಹುದು. ಕರ್ಮ ಹೊರತು ವಿಚಿತ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುವಂತೆಯೇ ಈಶ್ವರನೂ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಅಚೇತನವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರವು. ಅವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲು ಚೇತನದ ಸಹಾಯ ಬೇಕು. ಈ ಚೇತನ ಪದಾರ್ಥವೇ ಈಶ್ವರ. ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳು ಚೇತನಾಧಿಷ್ಠಿತವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಎಂದರೆ, ಚೇತನಸಹಾಯವುಳ್ಳುವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಾರವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರವು. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ.

---

* ಪರಮಾತ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ವಿವಕ್ಷಿತ. ಅವನ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಇದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕ, ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನವಾದಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. ಜೈನರಲ್ಲಿ ಜಿನನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮಾ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ಆದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಭೇದ ಇರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿಯಮವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಿಗೇ ಪರಮಾತ್ಮಾ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವಸ್ವರೂಪನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ.

ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಅಶೇಷ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞ. ಇವನಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಗಳು ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ರಾಗ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳೂ ಇವನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇವನ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯ. ಇದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದರೆ ಇವನ ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಇಚ್ಛೆ ಮುಂತಾದುವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರಲಯವಾದರೂ ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯ. ಇದರಂತೆ ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅನಾದಿ. ಅದು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅತೀತ, ಅನಾಗತ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಿತಗಳಾದ ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಭೇದವಿರುವುದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಮವಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನರಹಿತನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದೂ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಲೋಪವನ್ನು ತರುವುದು. ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಪ್ರತ್ಯಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಂತಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ.

ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಸುಖ, ಇಚ್ಛಾ, ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಗುಣಗಳೂ ಇರುವುವು. ಇವು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುವುಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವು ಜ್ಞಾನದಂತೆ ನಿತ್ಯ. ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ದುಃಖದ್ವೇಷಗಳಿಲ್ಲ. ಭಾವನಾ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿರಂತರವೂ ಸರ್ವವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ಮೃತಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ. ಅವನು ದುಃಖಿಯಲ್ಲ. ದುಃಖಿಯಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಿರಲು ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲು ಶರೀರವಿರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಿಗೆ ಕಾರಣವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ, ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಇವಿರಲು ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ. ಅದು ಅವನ ಲೀಲೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವನಿಗಿರುವ ದಯೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಸಂಸಾರವು ಅನಾದಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ದುಃಖಿಗಳಾಗಿ ಈಶ್ವರನ ಕಾರುಣ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯರು. ಕರ್ಮವೇ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ಕರ್ಮವು ಅಚೇತನ. ಅದು ಈಶ್ವರಾಧಿಷ್ಠಿತವಾದರೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದು. ಅಚೇತನವಾದ ಕರ್ಮವು ಜೀವಾತ್ಮರಿಂದ

ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾದರೆ ಫಲ ಕೊಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಜೀವಾತ್ಮರು ಅನೇಕ. ಇವರಿಗೆ ಐಕಮತ್ಯವು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸಲು ಇವರು ಅನರ್ಹರು. ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನು ನಿರ್ದಯನಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಪಾತಿಯಲ್ಲ.

ix **ಮನಸ್ಸು**–ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಮನಸ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಹ್ಯವಾದ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವಾದರೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯವಿದ್ದರೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಅನ್ಯತ್ರ ಇರುವಾಗ ಇಂದ್ರಿಯವು ತನ್ನ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವವು ಮನಸ್ ಎಂಬ ಇಂದ್ರಿಯವಿದೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳುಳ್ಳವು. ಚಕ್ಷುಸ್ಸು ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಶಬ್ದವನ್ನಲ್ಲ. ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಾವ ಭೂತದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೋ ಅದು ಆ ಭೂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವಿಶೇಷಗುಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಿಯಮವಿರಲು ಅದು ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಭೂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಷಯನಿಯಮವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನಾದರೂ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲುದು. ಇದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಭೂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

'ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆ ಇತ್ತು; ನನಗೆ ಆ ಶಬ್ದ ಕೇಳಿಸಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಪ್ರತಿಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅನುಭವವೇ ಕಾರಣ. ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಇದು ಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು ನಿರವಯವ. ಇದು ಸಾವಯವ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣವೇ ಇದು ನಿತ್ಯ. ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ ಇದು ದ್ರವ್ಯರೂಪ. ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇದು ಅಚೇತನ ಪದಾರ್ಥ.

ಸ್ಮೃತಿ, ಆಗಮ, ಅನುಮಾನ, ಸಂಶಯ, ಪ್ರತಿಭಾ, ಸ್ವಪ್ನ, ಊಹಾ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ ಮೊದಲಾದುವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವೂ

ಮನಸ್ ಎಂಬುದು ಇದೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧನಗಳು. ಇವು ಮನಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯಗಳಾಗಿ ತಮಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮನಸ್ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುವು.

ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮನ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಜೀವನ ಎಂದು ಹೆಸರು.

(೨) ಗುಣ

ಗುಣಗಳು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುವು. ಗುಣದಲ್ಲಿ ಗುಣವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ. ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪ, ರಸ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಗಂಧ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ಸ್ನೇಹ, ವೇಗ ಇವು ಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುವು. ಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಭಾವನಾ, ಶಬ್ದ, ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದುವು ಅಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವುವು. ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ ಇವು ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುವು. ಮಿಕ್ಕ ಗುಣಗಳು ಒಂದೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುವು.

ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಸಾಂಸಿದ್ಧಿಕದ್ರವತ್ವ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಭಾವನಾ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಗುಣಗಳು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ಗುರುತ್ವ, ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕ, ವೇಗ ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯಗುಣಗಳೆನಿಸುವುವು. ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ಸ್ನೇಹ ಇವನ್ನು ತ್ವಕ್ ಮತ್ತು ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಇವೆರಡೂ ಗ್ರಹಿಸುವುವು, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಸಂಖ್ಯಾ ಮೊದಲಾದುವು ಮತ್ತು ಶಬ್ದವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯಗಳು. ಗುರುತ್ವ, ಅದೃಷ್ಟ, ಭಾವನಾ ಇವು ಅತೀಂದ್ರಿಯಗಳು. ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಭಾವನಾ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಇವು ಆತ್ಮ ಮೊದಲಾದ ವಿಭುದ್ರವ್ಯಗಳ ಗುಣಗಳು. ವಿಭುದ್ರವ್ಯ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯಗಳ ಸಂಯೋಗವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ವಿಭುದ್ರವ್ಯಗಳು ಕಾರಣವುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಗುಣಗಳು ಕಾರಣ ಗುಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುವುಗಳಲ್ಲ. ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ ಇವು ಪಾಕದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಪದಾರ್ಥದ ಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವಲ್ಲ. ಸ್ನೇಹ, ವೇಗ, ಗುರುತ್ವ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಪರಿಮಾಣ, ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕ ಇವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗ ಇವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು.

ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸ್ನೇಹ, ಶಬ್ದ ಇವು ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣಗಳಾಗುವುವು. ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವು ಕಪಾಲದ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಆತ್ಮವಿಶೇಷ

ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ತೇಜಸ್ಸು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವಾದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಉಷ್ಣಸ್ಪರ್ಶವು ಕಾರ್ಯದ ಉಷ್ಣಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಕದಿಂದ (ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗದಿಂದ) ಉಷ್ಣಸ್ಪರ್ಶವು ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿರುವ ಉಷ್ಣಸ್ಪರ್ಶವು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ. ಗುರುತ್ವವು ಗುರುತ್ವ ಮತ್ತು ಪತನ ಇವಕ್ಕೆ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ; ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತಿಹತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಮಿತ್ತ. ವೇಗವು ವೇಗಚಲನೆಗಳಿಗೆ ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣ; ಮತ್ತು ಅಭಿಘಾತಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ದ್ರವತ್ವವು ದ್ರವತ್ವಚಲನೆಗಳಿಗೆ ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣ ; ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೇರಿದಂಡಗಳ ಸಂಯೋಗವು ನಿಮಿತ್ತ. ಅದಕ್ಕೆ ಭೇರ್ಯಾಕಾಶಗಳ ಸಂಯೋಗವೇ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಪುನಃ ಬಿದಿರಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ದಳದ್ವಯವಿಭಾಗವು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಬಿದಿರಿನ ದಳ ಮತ್ತು ಆಕಾಶದ ಸಂಯೋಗವು ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ.

ರೂಪ—ರೂಪವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವ ಗುಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶುಕ್ಲ, ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ಭೇದಗಳಿರುವುವು: ರೂಪಗ್ರಹಣವು ದ್ರವ್ಯಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಜಲ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿರುವ ರೂಪವು ನಿತ್ಯವಾದುದು. ಪೃಥಿವೀ ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿರುವ ರೂಪವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ. ಪಾಕದಿಂದ ಪಾರ್ಥಿವವಸ್ತುವು ಭಿನ್ನರೂಪವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು.

ರಸ—ರಸವು ರಸನೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಇದು ಮಧುರ ಮೊದಲಾದ ಭೇದವುಳ್ಳುದು. ಜಲಪರಮಾಣುವಿನ ರಸವು ನಿತ್ಯವಾದುದು. ಪೃಥಿವೀ ಪರಮಾಣುವಿನ ರಸವು ಪಾಕದಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ಗಂಧ—ಗಂಧವು ಘ್ರಾಣದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಇದು ಸುರಭಿ ಮತ್ತು ಅಸುರಭಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದು ಅನಿತ್ಯ.

ಸ್ಪರ್ಶ—ಇದು ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಇದು ಶೀತ, ಉಷ್ಣ, ಅನುಷ್ಣಾಶೀತ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧವಾದುದು. ಪೃಥಿವೀ ಮತ್ತು ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಣಾಶೀತಸ್ಪರ್ಶ ಇರುವುದು. ಜಲದಲ್ಲಿ ಶೀತಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಷ್ಣ ಸ್ಪರ್ಶ ಇರುವುದು. ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶವು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಕಠಿಣವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮೃದುವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಯು ಇವುಗಳ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವು ನಿತ್ಯವಾದುದು. ಪೃಥಿವೀ ಪರಮಾಣುವಿನ ಸ್ಪರ್ಶ ಮಾತ್ರ ಅನಿತ್ಯ.

ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪ, ರಸ,ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ ಇವು ಪಾಕದಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಪಾಕವೆಂದರೆ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಸಂಯೋಗ. ವೈಶೇಷಿಕರು ಪಾಕದಿಂದ ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಘಟಕ್ಕೆ ವಹ್ನಿಯ ಸಂಯೋಗವಾಗಲು ಅದರ ರೂಪವು

ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಘಟದ ಅವಯವಗಳಾದ ಕಪಾಲಗಳಿಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಘಟದ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಪಕ್ವಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ದ್ವ್ಯಣುಕ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನಂತರ ಕ್ರಮವಾಗಿ ತ್ರ್ಯಣುಕ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗಿ ಒಟ್ಟುಕಾರ್ಯದ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ನೈಯಾಯಿಕರು ಅವಯವಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಕದಿಂದ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಪರಮಾಣುಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಮೂಲಕ ಅವಯವಿಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಬಹು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಪಾಕಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಘಟದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಘಟವು ಪಾಕದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದು.

ಸಂಖ್ಯಾ—ಸಂಖ್ಯೆಯು ಎಣಿಕೆಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವಾದುದು. ಇದು ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ; ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯ. ಎರಡು ಮುಂತಾದ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಅಪೇಕ್ಷಾಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅಪೇಕ್ಷಾಬುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ 'ಇದು ಒಂದು, ಇದು ಒಂದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ.

ಪರಿಮಾಣ—'ಇದರ ಪರಿಮಿತಿ ಇದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪರಿಮಾಣವೇ ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ. ಇದು ಅಣು, ದೀರ್ಘ, ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಹ್ರಸ್ವವೆಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಇವು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುವು. ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಮಾಣವು ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದಲೂ ಪರಿಮಾಣದಿಂದಲೂ ಪ್ರಚಯದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ದ್ವ್ಯಣುಕ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪರಿಮಾಣವು ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ದ್ವ್ಯಣುಕ ಎಂದರೆ ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತು. ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪರಿಮಾಣವು ಕಪಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪರಿಮಾಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಶಿಥಿಲವಾದ ಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—ಹತ್ತಿ.

ಪೃಥಕ್ತ್ವ—ಇದು ಪೃಥಕ್ತ್ವ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ. ಇದು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ; ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯ. ಪೃಥಕ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರೋಣ.

ಸಂಯೋಗ—ಪ್ರಾಪ್ತವಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಂಯೋಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ—ಪಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಮರದ ಸಂಯೋಗ. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಉದಾ—ಎರಡು ಟಗರುಗಳ ಸಂಯೋಗ. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸಂಯೋಗ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ—ಕಪಾಲ ಮತ್ತು ತರುವಿನ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಘಟ ತರುಗಳಿಗೆ ಸಂಯೋಗ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಯೋಗವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು; ಕೆಲವುವೇಳೆ ಇಲ್ಲ. ಶಬ್ದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದಾಗ ಇದು ಅಭಿಘಾತ ಎನಿಸುವುದು; ಇತರವೇಳೆ ನೋದನ ಎನಿಸುವುದು.

ವಿಭಾಗ—ವಿಭಾಗವು ವಿಭಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುದ್ವಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕರ್ಮದಿಂದಲೋ, ಉಭಯವಸ್ತುಗಳ ಕರ್ಮದಿಂದಲೋ, ಕೆಲವುವೇಳೆ ವಿಭಾಗದಿಂದಲೋ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಶ್ಯೇನಪಕ್ಷಿ ವೃಕ್ಷಗಳ ವಿಭಾಗವು ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೂ ಟಗರುಗಳ ವಿಭಾಗವು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೂ ಕಪಾಲ ತರುಗಳ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಘಟತರುಗಳ ವಿಭಾಗವು ಮೂರನೆಯದಕ್ಕೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳು.

ಪರತ್ವ—ಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪರತ್ವಬುದ್ಧಿ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ದೈಶಿಕಪರತ್ವವೆಂದೂ ಕಾಲಿಕ ಪರತ್ವವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ದೈಶಿಕಪರತ್ವವು ಬಹುದೇಶವನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವುದು. ಕಾಲಿಕಪರತ್ವವು ಬಹುಕಾಲವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು.

ಅಪರತ್ವ—ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಕಡಮೆಯಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪರತ್ವಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೂ ದೈಶಿಕಾಪರತ್ವ, ಕಾಲಿಕಾಪರತ್ವವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಈ ಪರತ್ವಾಪರತ್ವಬುದ್ಧಿಗಳು ಅಪೇಕ್ಷಾಬುದ್ಧಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಅಪೇಕ್ಷಾಬುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಕಾಲದೇಶಗಳ ವಿವಕ್ಷೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಬುದ್ಧಿ–ಬುದ್ಧಿಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯ ಎಂದೂ ನಿಶ್ಚಯ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ.

ಸಂಶಯ—ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಶಯಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಾಧಾರಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ—ಮುಂದಿರುವ ವಸ್ತುವು ಉದ್ದವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ, ಇದು ಸ್ಥಾಣುವೋ ಪುರುಷನೋ ಎಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಶಯ. ಇದು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಣುತ್ವಪುರುಷತ್ವಗಳೆಂಬ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಕೆಲವು ಸಂಶಯವು ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಉದಾ—ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬಹುದಾದ ನಿತ್ಯತ್ವಾನಿತ್ಯತ್ವ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಳಿಕ, 'ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯವೇ? ಅನಿತ್ಯವೇ?' ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಕೆಲವುವೇಳೆ ವಿಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ—ಇಂದ್ರಿಯಗಳು

ಭೌತಿಕಗಳೆಂದು ಕೆಲವರೂ ಅಭೌತಿಕಗಳೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರೂ ಹೇಳುವರು. ಇದರಿಂದ ಅವು ಭೌತಿಕಗಳೋ? ಅಭೌತಿಕಗಳೋ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸಂಶಯವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಉಪಲಬ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ-ಭಾವಿಯನ್ನು ತೆಗೆದ ಅನಂತರ ನೀರು ಕಾಣಲು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ನೀರು ಈಗ ಕಾಣಿಸುವುದೇ? ಅಥವಾ ಭಾವಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುದರಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತೇ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಸಂಶಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ–ಈ ವೃಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪಿಶಾಚವಿದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದವನಿಗೆ ಪಿಶಾಚಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ಧಾನಶಕ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ? ಅಥವಾ ಪಿಶಾಚವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ? ಎಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದೇಹ.

ನಿಶ್ಚಯ—ನಿಶ್ಚಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಮಾ ಆಗಬಹುದು.

(i) **ಪ್ರಮಾ**—ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮವಿರುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆ ಧರ್ಮವುಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪ್ರಮೆಯು ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಗುಣ. ಅನುಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಹೇತುವಿರುವುದು ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಗುಣ. ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನವು ಉಪಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣ. ಎಂದರೆ, ಗವಯ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಗವಯವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಗೋಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನವು ಗವಯವು ಗವಯಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಎಂಬ ಉಪಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣ. ಶಾಬ್ದಬೋಧದಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಗುಣ.

(ii) **ಅಪ್ರಮಾ**–(ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ)* ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆ ಧರ್ಮವುಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಮಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯದೋಷ ಮೊದಲಾದುದು ಕಾರಣ. ದೋಷವುಳ್ಳ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ಶುಕ್ತಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ದೋಷವಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಶುಕ್ತಿತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತದ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಇರುವುದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುರುಷನಿಗಿರುವ ರಜತದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವು

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನವಾದಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ವಿಹಿತ.

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ರಜತದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ದೋಷದಿಂದ ಈ ಸ್ಮೃತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತದ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಜತದ ಅನುಭವವೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೀಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ರಜತತ್ವವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ರಜತತ್ವ ಉಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರ್ಥ. ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಗೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಉಂಟು.

ಭ್ರಾಂತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ತೋರುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ತೋರಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ತಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅಲ್ಲದೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ವಿಷಯದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೇ ತೋರುವುದಾದರೂ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತತ್ವದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಉಂಟಾಯಿತು.

ಸುಖ—ಸುಖವು ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ವಿಷಯ. ಇದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು.

ದುಃಖ—ಇದು ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸುಖವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಅದು ತನಗೋಸ್ಕರವೇ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ದುಃಖವು ಇತರ ವಸ್ತುವನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟಲು ಅದು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಕಾರಣ. ದ್ವೇಷಿಸಲು ಇದು ಪ್ರತಿಕೂಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಕಾರಣ.

ಪ್ರಯತ್ನ—ಪ್ರಯತ್ನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ನಿವೃತ್ತಿ, ಜೀವನಯೋನಿ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವಸ್ತುವು ತನಗೆ ಇಷ್ಟ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ

ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಸ್ತುವು ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಜೀವನಯೋನಿಯು ಮನುಷ್ಯನು ಜೀವಿಸಲು ಸಾಧಕವಾದ ಪಂಚಪ್ರಾಣಗಳ ಸಂಚಾರ.

ಗುರುತ್ವ—ಗುರುತ್ವವು ಪತನಕ್ಕೆ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಇದು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ; ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯ.

ದ್ರವತ್ವ—ದ್ರವತ್ವವು ಹರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಸಾಂಸಿದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಜಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸಿದ್ಧಿಕ ದ್ರವತ್ವವಿರುವುದು. ಕ್ಷಿತಿ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ದ್ರವತ್ವವಿರುವುದು. ಇದೇ ಘೃತ, ಸುವರ್ಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವತ್ವ. ಇದು ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು. ಜಲಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವತ್ವವು ನಿತ್ಯವಾದುದು. ಪೃಥಿವೀ ತೇಜಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವತ್ವವು ಅನಿತ್ಯವಾದುದು.

ಸ್ನೇಹ—ಸ್ನೇಹವು ಜಲದಲ್ಲಿರುವುದು. ಜಲಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಸ್ನೇಹವು ನಿತ್ಯ. ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಲದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ನೇಹವು ಅನಿತ್ಯ.

ಸಂಸ್ಕಾರ—ಸಂಸ್ಕಾರವು ವೇಗ, ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕ ಮತ್ತು ಭಾವನಾ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವೇಗವು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದು ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ವೇಗದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕವು ಕ್ಷಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಮರದ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸಿ ಪುನಃ ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದು ಮೊದಲಿನಂತಾಗುವುದು. ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಭಾವನಾ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಜೀವನದಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಸ್ಮರಣೆಗೂ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗೂ ಕಾರಣ.

ಅದೃಷ್ಟ—ಅದೃಷ್ಟವು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮ ಎಂಬುವು. ಧರ್ಮವು ಗಂಗಾಸ್ನಾನ, ಯಾಗ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಜಲಕ್ರೀಡೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಧರ್ಮವು ನಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅಧರ್ಮವು ನಿಂದಿತಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಿಂದ ನರಕ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಅಧರ್ಮವು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತದಿಂದ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಕೆಲವುವೇಳೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು.

ಶಬ್ದ—ಶಬ್ದವು ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ವರ್ಣ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಧ್ವನಿಯು ಮೃದಂಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವರ್ಣಗಳು ಕಂಠಸಂಯೋಗ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವೇ ಕಕಾರ ಮೊದಲಾದುವು. ಶಬ್ದವು

ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ದೂರದ ಶಬ್ದವು ತರಂಗರೂಪವಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಶಬ್ದವು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ನಾಶವುಳ್ಳುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. 'ಇದು ಅದೇ ಶಬ್ದ' ಎಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಸ್ಥಾಯಿಯನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು 'ಅದೇ ಔಷಧ ಇದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದುದು.

(೩) ಕರ್ಮ

ಕರ್ಮವು 'ವಸ್ತು ಚಲಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಇದು ಮೇಲೆ ಹೋಗುವುದು, ಕೆಳಗೆ ಬರುವುದು, ಸಂಕುಚಿತವಾಗುವುದು, ಪ್ರಸರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ಐದು ವಿಧ.

(೪) ಸಾಮಾನ್ಯ

ಸಾಮಾನ್ಯವು ನಿತ್ಯವಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮ. ಇದು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಇರುವುದು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಪರ ಮತ್ತು ಅಪರ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪರವು ಅಧಿಕ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ಉದಾ—ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬ ಪರ ಸಾಮಾನ್ಯವಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನಗಳಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬುದರ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅಪರಸಾಮಾನ್ಯಗಳೆನಿಸುವುವು.

ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದರಿಂದ 'ಇರುವುವು' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುವು. ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಸಮವಾಯಗಳು ಸ್ವಯಂ ಸದ್ರೂಪದಿಂದಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು 'ಇವೆ' ಎನ್ನಿಸುವುವು. ನವೀನನೈಯಾಯಿಕರು ಈ ಮೂರೂ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಸಮವಾಯರೂಪವಾಗಿಯೋ ಇರುವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಮಿತ್ತಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವು 'ಇವೆ' ಎನ್ನಿಸಲ್ಪಡುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಹೀಗೆ ಈ ಆರು ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸತ್ತಾಜಾತಿಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುವುಗಳಾದುದರಿಂದ 'ಇರುವುವು' ಎನಿಸುವುವು.

(೫) ವಿಶೇಷ

ವಿಶೇಷವು ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿದ್ದು ಒಂದು ಪರಮಾಣುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ವಿಶೇಷವು ತಾನು ತಾನಿರುವ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಲು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ. ತಾನು ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಭೇದದ ಅನುಭವವೇ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(೬) ಸಮವಾಯ

ಅವಯವ ಮತ್ತು ಅವಯವಿ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ, ಗುಣ ಮತ್ತು ಗುಣಿ, ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು, ನಿತ್ಯದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷ, ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ನಿತ್ಯವಾದುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು. ಗುಣವು ಗುಣಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅವಯವವು-ಅವಯವಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಕ್ರಿಯೆಯು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ; ವಿಶೇಷವು ನಿತ್ಯದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮವಾಯವು ಅನೇಕ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಲ್ಪನೆಯ ಭಯವಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೭) ಅಭಾವ

ಅಭಾವವು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಮತ್ತು ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು 'ಘಟವು ಪಟವಲ್ಲ' ಎಂದು ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸುವ ಅಭಾವ. ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವವು ಪ್ರಾಗಭಾವ, ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ, ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಗಭಾವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—ಘಟ ಹುಟ್ಟಲು ಅದರ ಅಭಾವವು ನಾಶ ಹೊಂದುವುದು. ಹುಟ್ಟುವ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—ಘಟವು ನಾಶವಾಗಲು ಅದರ ನಾಶವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—ಘಟ ಮುಂತಾದುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುವ ಘಟ ಮುಂತಾದುದರ ಅಭಾವ.

೬ ಅಪವರ್ಗ*

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಹೇಯವೆಂದೂ ಉಪಾದೇಯವೆಂದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ರಾಗ, ದ್ವೇಷ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಅನಂತರ ಪುಣ್ಯಪಾಪರೂಪವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಶರೀರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು

* ಅಪವರ್ಗಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ ನಿರ್ವಾಣ ಮತ್ತು ಜೈನರ ಲೋಕಾಕಾಶಾಗ್ರಭಾಗಸ್ಥಿತಿ ಇವನ್ನು ತುಲನಾತ್ಮಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮನನ ಮಾಡುವುದು ವ್ಯುತ್ಪಾದಕ.

ಶರೀರರಹಿತನಾಗುವುದಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ದುಃಖಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಪೂರ್ತಿಯಾದ ದುಃಖವಿಶ್ರಾಂತಿಯೇ ಅಪವರ್ಗ ಎನಿಸುವುದು. ದುಃಖವಿಶ್ರಾಂತಿಯು ಸುಖರೂಪವಾದುದಲ್ಲ. ಸುಖವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಯಮವಾಗಿ ದುಃಖಸಹಿತವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಸುಖಸಂಬಂಧವು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಲ್ಲ. ದುಃಖವಿಶ್ರಾಂತಿ ಎಂದರೆ ದುಃಖದ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಅಭಾವ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಅಪವರ್ಗಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಶುದ್ಧನಾಗಿರುವನು.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯರು

ಪುರಾತನ ಗ್ರೀಕರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಡೆಮಾಕ್ರಿಟಸ್ (Democritus) ಎಂಬಾತನು ಪರಮಾಣುವಾದದ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುವನು. ಪ್ಲೇಟೋ (Plato) ಎಂಬಾತನ ಯೂನಿವರ್ಸಲ್ (Universal) ಎಂಬ ಭಾವವು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ 'ಸಾಮಾನ್ಯ'ವನ್ನು ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್(Aristotle)ಎಂಬಾತನ ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಪದಾರ್ಥಾನುಮಾನದ ಅವಯವ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಪದಾರ್ಥವಾದವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ರಿಯಲಿಸಂ (Realism) ಮತ್ತು ನ್ಯೂರಿಯಲಿಸಂ (New Realism)ಎಂಬ ನಾನಾಮುಖವಾದ ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ವಾದಗಳಲ್ಲಿನ ಅನೇಕಾಂಶಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ರಿಯಲಿಸಂ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ವಸ್ತುವೂ ಸತ್ಯ, ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ವಾದ. ನಾರ್ಮನ್ ಕೆಂಪ್ ಸ್ಮಿತ್ (Norman Kemp Smith) ಎಂಬ ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನು ಕ್ಯಾಂಟ್ (Kant) ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾವಸರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಐಡಿಯಲಿಸಂ (Idealism) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ 'ಪ್ರಮೇಯವೇ ಪದಾರ್ಥ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವಾದವೂ ಪ್ರಮಾ (ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ) ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಐಡಿಯಲಿಸಂ (Idealism) ಪ್ರಭೇದವೆನಿಸುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೧

ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನ

೧ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕಪಿಲಸೂತ್ರಗಳೇ ಮೂಲ. ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವು ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವಚನಭಾಷ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ೧೫ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅನಿರುದ್ಧನು ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೩೦೦ರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನು ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೩೮ರಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಚರಕ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೯ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನು ತತ್ತ್ವಕೌಮುದೀ ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಕಾರಿಕೆಗೆ ಗೌಡಪಾದ ಮತ್ತು ರಾಜ ಎಂಬುವರು ರಚಿಸಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಇರುವುವು. ಗೌಡಪಾದನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನಾರಾಯಣತೀರ್ಥ ಬರೆದ ಚಂದ್ರಿಕೆ ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಇರುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವು ಸಾಂಖ್ಯಸಾರ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನು. ತತ್ತ್ವಸಮಾಸ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥ. ಸೀಮಾನಂದನು ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವವಿವೇಚನೆ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಭಾವಾಗಣೇಶನು ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯದೀಪನ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು.

೨ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಸಂಗ್ರಹ

ಪ್ರಪಂಚವು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಚೇತನಾಚೇತನಗಳೆಂಬ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು. ಚೇತನನಿಗೆ ಪುರುಷ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಅಚೇತನವು ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಅದರ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುದು. ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ವಿಚಿತ್ರ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಲು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಪುರುಷನ ಸನ್ನಿಧಾನವೇ ಈ ಬಾಹ್ಯಕಾರಣ. ಈ ಸನ್ನಿಧಾನದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ, ಏಕಾದಶೇಂದ್ರಿಯ, ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಪಂಚಭೂತಗಳ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಪುರುಷನಿಗುಂಟಾಗುವ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಗಳೇ ಉದ್ದೇಶ.

ಪುರುಷನು ಚೈತನ್ಯರೂಪ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈತನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಆದರೂ, ಅವನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ರೂಪನೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಂಸಾರ ಎಂಬ

ಅನುಭವವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವನು. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾವನಾ ಇವುಗಳಿಂದ ಇವನು 'ತಾನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿವೇಕಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಮೋಕ್ಷವು ದುಃಖನಾಶರೂಪವಾದುದು.

ಸಾಂಖ್ಯರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಾರಂಭ

i ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಆವಶ್ಯಕ

ಪ್ರಪಂಚವು ದುಃಖಮಯವಾದುದು. ದುಃಖವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವು ಶರೀರಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆದುದೆಂದೂ ಮನಸ್ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆದುದೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಶರೀರಸಂಬಂಧದಿಂದಾದ ದುಃಖವು ವಾತ, ಪಿತ್ತ, ಶ್ಲೇಷ್ಮಗಳ ವೈಷಮ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಮನಸ್ಸಂಬಂಧವಾದ ದುಃಖವು ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಲೋಭ, ಮೋಹ, ಭಯ, ಈರ್ಷ್ಯೆ, ವಿಷಾದಗಳಿಂದಲೂ ವಿಷಯವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಎರಡು ವಿಧ ದುಃಖಗಳೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವಾದುದರಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎನಿಸುವುವು. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧಿದೈವಿಕ ದುಃಖಗಳು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದ ದುಃಖಗಳು ಮನುಷ್ಯ, ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ, ಮೃಗ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ಥಾವರವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ದುಃಖವು ಯಕ್ಷರಾಕ್ಷಸ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಹಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವುದು. ದುಃಖಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾಯಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವಾಗಿರುವುವು. ಶರೀರ ಸಂಬಂಧವಾದ ದುಃಖವು ವೈದ್ಯರಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು; ಮನಸ್ಸಂಬಂಧವಾದ ದುಃಖವು ಸ್ತ್ರೀ, ಪಾನ ಮೊದಲಾದ ನಾನಾವಿಧವಾದ ವಿಷಯಭೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದ ದುಃಖವು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭ್ಯಾಸ, ವ್ಯವಹಾರಕೌಶಲ್ಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದು. ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ದುಃಖವು ಮಣಿ, ಮಂತ್ರ ಮತ್ತು ಔಷಧಿಗಳ ಉಪಯೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೂ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಉಪಾಯಗಳಿಂದ ತತ್ಕಾಲದ ದುಃಖಮಾತ್ರ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ಅದೇ ವಿಧವಾದ ದುಃಖವು ಪುನಃ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯಾವ ಉಪಾಯವೂ ದುಃಖವನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಉಪಾಯವು ದುಃಖವನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಎಂದು ವೈದಿಕರು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಉಪಾಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ದುಃಖಮಯವಾದುವುಗಳು. ಸೋಮ ಮೊದಲಾದ ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪಶುಹಿಂಸೆ ಇರುವುದು. ಈ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಯಜ್ಞಮಾಡುವ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪಾಪ ಸಂಭವಿಸುವುದು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದಾದರೂ ಆ ಸ್ವರ್ಗವು ನಾಶವುಳ್ಳದು; ಮತ್ತು ವಾಜಪೇಯ ಮೊದಲಾದ ಯಜ್ಞಗಳಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತಿಶಯವಾದ ಫಲವು ಬರುವುದೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳುವುದು. ಈ ತಾರತಮ್ಯವು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಲಭಿಸಿದ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಫಲವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಅದರಿಂದ ದುಃಖ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಫಲವಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ದುಃಖಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಸುಖಿಯಾದರೂ ತನಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸುಖಿಗಳಾದವರನ್ನು ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸುಖದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಸೋಮ ಮೊದಲಾದ ಅಶುದ್ಧ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸೇವನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸೇವನೆಯು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ.

ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕವೈದಿಕೋಪಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ದುಃಖವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು; ಹಿಂಸೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕು; ನಾಶವಿಲ್ಲದುದಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಫಲವಾಗಿರಬೇಕು. ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದೇ ಅವನಿಗುಂಟಾಗುವ ತಾಪತ್ರಯಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಶರೀರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ. ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ಸದಾ ಶುದ್ಧ. ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಗಳು ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದು ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ದೃಢಪಡಿಸಿ ಬಹುಕಾಲ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಆದರದಿಂದ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸುಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಮೋಕ್ಷ. ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರಲು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರದ ಅಧೀನ.

ii ತತ್ತ್ವಗಳ ಸಂಕ್ಷೇಪ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ತ್ವಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದೂ, ವಿಕೃತಿಯೆಂದೂ, ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿಯೆಂದೂ, ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿಗಳೆರಡೂ ಅಲ್ಲದುದೆಂದೂ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ತಾನು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಇದು ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯ ರೂಪ. ಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆ ಎಂದರೆ ಅವು ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿಗಳಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಎಂದು ಏಳು ವಿಧ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ ಎಂಬುದು ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಎನಿಸುವುದು ಮತ್ತು ತಾನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದರಿಂದ ವಿಕೃತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಹತ್ತತ್ತ್ವವು ಭಿನ್ನವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಕೃತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವವು ಮಹತ್ತಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವವೂ ಪಂಚನ್ಮಾತ್ರಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿ ಎನಿಸುವುವು. ವಿಕೃತಿತತ್ತ್ವಗಳು ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಇವುಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವಾಂತರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇವು ಪ್ರಕೃತಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವ ಎಂಬುದು ಸ್ಥೂಲವಲ್ಲದುದು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದಿರುವುದು. ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ಥೂಲವಾದುವುಗಳು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುವು. ಪುರುಷನು ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವ. ಅವನು ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುವು.

ಭಾಗ ೧

ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರ

೧ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮ

ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ಅವಯವಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಈ ಅವಯವಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇವು ಭಿನ್ನಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಎಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುವು. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಸ್ವಲ್ಪ ಕತ್ತಲಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿ, ಇದು ಏನೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ಸಂಮುಗ್ಧವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಇದನ್ನು ಆಲೋಚನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಅನಂತರ ವಸ್ತು ಯಾವುದಿರಬಹುದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಅದರೆದುರಿಗೆ ಬರುವನು. ಆಗ ಆ ವಸ್ತು ಒಬ್ಬ ಆಯುಧಪಾಣಿಯಾದ ಕಳ್ಳನೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಿಂತಹುದೆಂದು ನಿರ್ಧರವಾಗುವುದು. ಈ ನಿರ್ಧರವನ್ನೇ ಸಂಕಲ್ಪ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಅನಂತರ ಅವನು ತನ್ನ ಬಳಿಗೆ ಬರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಆತ್ಮಸಂಬಂಧವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಭಿಮಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಆ ಸ್ಥಳದಿಂದ ಓಡಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಪುರುಷನಿಗುಂಟಾಗುವ ಅನುಭವವು

ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆಲೋಚನೆ, ಸಂಕಲ್ಪ, ಅಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಯ ಎಂಬುವೇ ಇದರ ಕ್ರಮ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗವೂ ತನ್ನತನ್ನ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಕಾರಣ ಇರುವುದಾದರೆ ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ತಾರ್ಕಿಕರವಾದವು ಅಯುಕ್ತ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಭವದ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳಿರುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತ. ಆಲೋಚನೆಯು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮನಸ್ ಎಂದೂ, ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಹಂಕಾರ ಎಂದೂ, ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬುದ್ಧಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬಾಹ್ಯ. ಮಿಕ್ಕ ಮೂರು ಶರೀರದೊಳಗಿದ್ದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾಗುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವು ಅಂತಃಕರಣ ಎನಿಸುವುವು. ಅಂತಃಕರಣವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವೆನಿಸುವುವು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕೊಡುವುವು. ಮನಸ್ಸು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿ, ಎಂದರೆ, ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದು. ಅಹಂಕಾರವು ಅಭಿಮಾನಮಾಡಿ, ಎಂದರೆ, ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಕೊಡುವುದು. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆ ವಿಷಯದ ಭೋಗ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಭೋಗ ಎಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವ. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಭೋಗಸಾಧನ.

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದೂ ಉಂಟು. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮಿಂಚಿನ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವು. ಈ ನಿಶ್ಚಯವು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಅಹಂಕಾರದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅಭಿಮಾನವೂ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ನಾಲ್ಕು ಜ್ಞಾನಕರಣಗಳೂ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು.

ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಐದು. ಇವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸು, ಶ್ರೋತ್ರ, ಘ್ರಾಣ, ರಸನ, ಮತ್ತು ತ್ವಕ್ ಎಂಬುವು. ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ರೂಪ, ಶಬ್ದ, ಗಂಧ, ರಸ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಶ ಇವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಇವುಗಳಿಂದ ಆಲೋಚನೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಮಕ್ಕಳ ಅಥವಾ ಮೂಕರ ಅನುಭವದಂತೆ

ಸಂಮುಗ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಆಲೋಚಿತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಕರಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವು ಆವಶ್ಯಕ. ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವರ್ತಮಾನವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಅಂತಃಕರಣಗಳು ಅತೀತಾನಾಗತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಅದು ಸಂಶಯ ಎನಿಸುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವುವೇಳೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದಿಲ್ಲದಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಅದು ವಿಪರ್ಯಯ ಎನಿಸುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜ್ಞಾನವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗದೆ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಮಾ ಎನಿಸುವುದು. ಇದು ಲೋಕಸಿದ್ಧ. ಲೋಕಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾ ಇರುವುದು. ಇದು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಲೌಕಿಕಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಆರ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರ. ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮಾ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು.

೨ ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಕ್ಕೆ ಕರಣ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಜ್ಯೇಷ್ಠ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇದರ ಅಧೀನ.

i **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ**—ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ದ್ವಾರ. ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಆಂತರವಸ್ತುಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳು. ಚಕ್ಷುಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು. ಈ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಅನಂತರ ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ವಗುಣವು ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯವಸಾಯ ಎಂದೂ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಇದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ. ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವವು ಮುಂದೆ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅಚೇತನ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವದ ಪರಿಣಾಮ. ಚೇತನನಾದ

ಪುರುಷನು ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾಗಿ, ಸ್ವಯಂ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ರಹಿತನಾದರೂ ಅವುಗಳನ್ನುಳ್ಳವನಂತೆ ಕಂಡುಬರುವನು. ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಚೇತನಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ತಾನೂ ಚೇತನದಂತೆಯೇ ಗೋಚರಿಸುವುದು.

ii **ಅನುಮಾನ**— ಅನುಮಾನವು ಲಿಂಗಲಿಂಗಿಪೂರ್ವಕವಾದುದು ಎಂದು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು. ಲಿಂಗ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ಯ. ಲಿಂಗಿ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪಕ. ವ್ಯಾಪ್ಯವು ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮ ವ್ಯಾಪ್ಯ; ಅಗ್ನಿ ವ್ಯಾಪಕ. ಹೀಗೆ ಇವುಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಪಕ್ಷಧರ್ಮತೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅನುಮಾನವು ಪೂರ್ವವತ್, ಶೇಷವತ್ ಮತ್ತು ಸಾಮನ್ಯತೋದೃಷ್ಟ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಪೂರ್ವವತ್ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳುದು; ಉದಾ—ಧೂಮಾಗ್ನಿ ಅನುಮಾನ. ಸಾಮನ್ಯತೋದೃಷ್ಟವು ಪೂರ್ವಾನುಭೂತವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಜಾತೀಯವಾದ ವಿಷಯವುಳ್ಳುದು. ಉದಾ—ಕತ್ತರಿಸುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕೊಡಲಿ ಮುಂತಾದ ಕರಣಗಳು ಇರುವುದೆಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಕರಣಗಳಿರಬೇಕೆಂದೂ ಆ ಕರಣಗಳೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟಾನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಎರಡು ಅನುಮಾನಗಳು ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನುಳ್ಳುವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇವು ವೀತಾನುಮಾನಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುವು. ಶೇಷವತ್ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಶೇಷಾನುಮಾನ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಷಯವು ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ದೇವದತ್ತ, ಯಜ್ಞದತ್ತ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ದೇವದತ್ತನಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ದೇವದತ್ತ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಯಾವನು ದೇವದತ್ತನಲ್ಲವೋ ಅವನು ದೇವದತ್ತ ಎಂಬ ವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಸಹಾಯ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಅನುಮಾನವು ಅವೀತ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುದು.

iii **ಶಬ್ದ**—ಆಪ್ತವಚನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು. ಇದು ಸ್ವತ ಏವ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಬ್ದವು ವೇದ ಮೊದಲಾದುದು. ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ. ಇದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದಲೇ ದೋಷರಹಿತವಾದುದು. ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದರೆ ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟುದಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ. ಇಂತಹ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಪ್ರಮಾದ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿ, ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು

ಪುರಾಣದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವೇದಮೂಲಕಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ದೋಷರಹಿತವಾದುವುಗಳು. ಕಪಿಲನೇ ಆದಿಜ್ಞಾನಿ. ಈತನು ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿದ್ದ ವೇದವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಮರಿಸಿ ಜನಗಳಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡುವನು.

ಮತಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಮಾನ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮಾಣತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುವು. ಉಪಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಗವಯವು ಗವಯಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದುದು; ಗೋಸದೃಶವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಪಮಾನವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಗೋವಿನಲ್ಲಿರುವ ಗವಯಸಾದೃಶ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಮಾನದ ಫಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಉಪಮಾನವು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪ. ಆದುದರಿಂದ ಅದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಆಗುವುದು. ಗೋಗವಯಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಗವಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಅವಯವಗಳು ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿರಲು ಅವು ಸದೃಶವಸ್ತುಗಳೆನಿಸುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳ ಸಮಾನತೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಸಮಾನತೆ ಅಥವಾ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಗವಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಾಗ ಗೋವಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಾದೃಶ್ಯವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಅಯಿತು. ಹೀಗೆ ಉಪಮಾನವು ಅನುಮಾನ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು.

ಜೀವಂತನಾದ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಾನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿರುವೆನೆಂದು ಅನುಭವವಿರುವುದು. ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದಲೇ ಜೀವಂತನಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದು ಅನುಮಾನವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. 'ಈ ಮನುಷ್ಯನು ಹೊರಗಿರುವನು; ಜೀವಂತನಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ; ನನ್ನಂತೆ' ಎಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗ.

ಅಭಾವವು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂಬ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭೂತಲದಲ್ಲಿರುವ ಘಟದ ಅಭಾವವು ಭೂತಲದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಭೂತಲ ಅಥವಾ ಭೂತಲ ಮಾತ್ರ ಎಂದರೂ ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ ಎಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಭೂತಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಸರಿ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೂರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಈ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅತಿ ದೂರವಾದ ವಿಷಯಗಳು, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳು, ವ್ಯವಹಿತವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಅಭಿಭೂತವಾದ ಪದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಸಮಾನವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಲೆತು ಹೋದ ವಸ್ತುವು ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಮ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿಯು ಕುಂಠಿಸಿದ್ದರೂ, ವಿಷಯವು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲಾದ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟಾನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು.

ಭಾಗ ೨

ಪ್ರಮೇಯವಿಚಾರ

೧ ತತ್ತ್ವಗಳು

ಪ್ರಪಂಚವು ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಅಚೇತನತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾತವಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಚೇತನತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಅಚೇತನವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕಾರಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಹೊರತು ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂಲಕಾರಣವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಮೊದಲೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಾದಗಳಿರುವುವು. ಕೆಲವರು ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಕೆಲವರು ಸತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಅಸತ್ತಾದ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸತ್ ಎಂಬುದು ಒಂದೇ; ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಜಾತವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಈವಾದಗಳು ಸರಿಯಾದುವುಗಳಲ್ಲ ಎಂದೂ ಸತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಸದ್ರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಪರಿಣಮಿಸುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

೨ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಚಾರ

(ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ)

ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವ ಕಾರಣವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲೇ ಇರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬೀಜ, ಮೃತ್ಪಿಂಡ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಅಂಕುರ, ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ನೈಯಾಯಿಕರು, 'ಬೀಜ ಮೃತ್ಪಿಂಡಗಳು ನಾಶಹೊಂದಿ ಅಂಕುರ

ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು; ಆದುದರಿಂದ ಬೀಜ ಮೊದಲಾದುವು
ಗಳ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವವೇ ಅಂಕುರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ' ಎಂದು ತಿಳಿದು,
ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವರು.
ಇದು ತಪ್ಪು. ಅಭಾವವೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರ್ವತ್ರ
ಸರ್ವಕಾರ್ಯಗಳೂ ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಅಭಾವವು ಅಸತ್ತಾದ
ಪದಾರ್ಥ. ಅದು ಸದ್ರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?
ನೀಲವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪೀತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ
ಅಭಾವವು ಭಾವವಾಗಲಾರದು. ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು
ಹೊಂದಿಯೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಮೃತ್ಪಿಂಡವು ಘಟವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು
ಘಟದಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ ಬೀಜದಿಂದ ಎಣ್ಣೆಯು
ಹುಟ್ಟಲು ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವು ಆವಶ್ಯಕ. ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯದ ಸಂಬಂಧ
ವಿಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಮರಳಿನಿಂದ ಎಣ್ಣೆಯು ಏಕೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ?
ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಕಾರಣವೇ ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು
ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯವನ್ನು
ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬುದೇ ಅದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಎಂಬುದರ
ಅರ್ಥ. ತೈಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ತಿಲವು ಸಮರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ತೈಲವನ್ನು
ಕುರಿತು ತಿಲವು ಉಪಾದಾನಕಾರಣ. ತೈಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಮರಳು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ.
ಆದುದರಿಂದ ಅದು ತೈಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರ
ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದ ಒಂದು ರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ
ದಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪಟ
ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತಂತುಗಳೇ ಕಾರಣ. ಈ ತಂತುಗಳ ಪರಿಣಾಮವಿಶೇಷವೇ ಪಟ.
ಆದುದರಿಂದ ತಂತುಪಟಗಳಿಗೆ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ. ತಂತುಗಳು ಪಟಪರಿಣಾಮವನ್ನು
ಹೊಂದದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಟದಿಂದ ಆಗುವ ಕಾರ್ಯವು ತಂತುಗಳಿಂದ ಆಗದಿರು
ವುದೇನೋ ನಿಜ. ಇದರಿಂದ ತಂತುಪಟಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು.
ತಂತುವಿನಿಂದ ಪಟದ ಕಾರ್ಯವು ಆಗದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಟವು ತಂತುಗಳಿಂದ
ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಲಿಲ್ಲವೇ ಹೊರತು ಅದು ತಂತುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ.
ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿದ್ದೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವು ನಾಶವನ್ನು
ಹೊಂದಿದಾಗಲೂ ಅದು ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದು
ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಆಮೆಯ ಅಂಗವು ಅದರ ಶರೀರದಿಂದ ಹೊರಗೆ
ಬಂದಾಗ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು; ಪುನಃ ಆಮೆಯ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ತಿರೋಹಿತ
ವಾಗುವುದು. ಇದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದರಂತೆಯೇ ಘಟ, ಮಕುಟ ಮೊದಲಾದ
ಕಾರ್ಯಗಳು ಮೃತ್, ಸುವರ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆವಿರ್ಭಾವವನ್ನು

ಹೊಂದಿದಾಗ ಕಾರ್ಯಗಳೆನಿಸುವುವು. ಅವು ಆ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ತಿರೋಧಾನವನ್ನು
ಹೊಂದಿದಾಗ ನಾಶವಾದುವೆನಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತಿರೋಧಾನಗಳ ವಿವಕ್ಷೆ
ಯಿಂದ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಕಾರ್ಯನಾಶಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ
ಕಾರ್ಯವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ; ನಾಶವನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.
ಕಾರ್ಯ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತಿರೋಧಾನ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆ
ಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದರ ಮೂಲಕ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು
ಹೊಂದುವುದು. ಹೀಗೆ ಇದ್ದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದೇ ಕಾರಣದ
ವ್ಯಾಪಾರ. ಕುಂಬಾರ, ಕೋಲು, ಮುಂತಾದುವುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ
ಸ್ವತ ಏವ ಇದ್ದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯ.
ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದುದು ಎಂದು
ಹೇಳುವುದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅದು ಅಭಾವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾಗಲಿ
ಅಯುಕ್ತ.

೩ ಕಾರ್ಯಗಳು (ವ್ಯಕ್ತಪ್ರಪಂಚ)

ಕಾರ್ಯವು ವಿಕೃತಿರೂಪವಾದದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಒಂದು ಪರಿಮಿತಿ
ಯುಳ್ಳುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು.
ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರಗಳಾದ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುವುಗಳೆಂಬುದು
ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ವ್ಯಕ್ತಪ್ರಪಂಚವು ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನ
ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪ
ಮೊದಲಾದುದು ಹುಟ್ಟುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಕಡೆಯ
ಕಾರ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಸಂಕಲ್ಪವುಳ್ಳ
ಮನಸ್ಸೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಇರುವುದು.
ಅಭಿಮಾನವೇ ಅಹಂಕಾರ. ಈ ಅಹಂಕಾರವೂ ಕಡೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ
ಅಹಂಕಾರವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ವಾಸ ನಿಶ್ವಾಸಗಳು
ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವು ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಭವಿಸುವುವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ
ಪ್ರಯತ್ನವಿರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು
ಮಹತ್ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇದು ಪರಿಮಿತ.
ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿಷಯ, ಇಂದ್ರಿಯ,
ಮನಸ್ಸು, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಮಹತ್ ಎಂಬುವು ಕಾರ್ಯಗಳು. ಇವೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ
ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವ ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣ.

೪ ಅವ್ಯಕ್ತಸಿದ್ಧಿ

ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಬಳಿಕ ಈ ಕಾರ್ಯ
ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ವಿಚಾರ

ಮಾಡಲು ಕಾರ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇ ತನ್ನ ಮೂಲಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರಣವುಳ್ಳುದು, ಪುನಃ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು, ಅವ್ಯಾಪಕ, ಬದಲಾವಣೆಯುಳ್ಳುದು, ಅನೇಕ, ತನ್ನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಮತ್ತು ಅವಯವವುಳ್ಳುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಜಾತವು ತನ್ನ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ; ಪುನಃ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನವಾಗುವುದು. ಅದು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕದೇಶವಾದುದರಿಂದ ಅವ್ಯಾಪಕ ; ಒಂದು ದೇಹದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯುಳ್ಳುದು ; ಪ್ರತಿ ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾದುದು, ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಾದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಅವಯವಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು. ಈ ಬಗೆಯಾದ ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಕಾರಣಹೀನವಾದ, ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದದ, ಬದಲಾವಣೆಯಿಲ್ಲದ, ಅನೇಕವಲ್ಲದ, ಪರಾಧೀನವಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಅವಯವದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇದೇ ಕಾರ್ಯಜಾತಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕಾರ್ಯಜಾತವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಕ್ತ ಎನಿಸುವುದು. ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನಿಸುವುದು.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಾದ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತವಸ್ತುಗಳು ಕೆಲವು ಸಮಾನಧರ್ಮಉಳ್ಳುವು. ಇವೆರಡೂ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಮೋಹಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳುಳ್ಳುವು. ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿಯೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವುವು. ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುಗಳು. ಅಚೇತನಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುವು. ಕಾರ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಇರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಕಾರಣದ ಗುಣವೇ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ಸುಖ, ದುಃಖ, ಮೋಹಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸತ್ವ, ರಜಸ್ಸು, ತಮಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಸತ್ವಗುಣವು ಸುಖರೂಪವಾದುದು, ರಜೋಗುಣವು ದುಃಖರೂಪವಾದುದು. ತಮೋಗುಣವು ಮೋಹರೂಪವಾದುದು, ಸತ್ವಗುಣವು ಪ್ರಕಾಶವೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನುಳ್ಳುದು. ರಜೋಗುಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ತಮೋಗುಣವು ನಿಯಮನಮಾಡುವುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಭಿನ್ನಪರಿಮಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು. ಸತ್ವಗುಣವು ಇತರ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಶಾಂತತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ರಜೋಗುಣವು ಇತರ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಘೋರರೂಪವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ತಮೋಗುಣವು ಇತರ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಸತ್ವಗುಣದಿಂದ ವಸ್ತುವು ಲಘುವಾಗುವುದು ; ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಚಲಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಆವರಣವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಗುಣಗಳ ಧರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವುವು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಒಬ್ಬಳೇ ಸ್ತ್ರೀಯು ರೂಪ

ಯೌವನ, ಕುಲ, ಶೀಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತಳಾಗಿ ತನ್ನ ಯಜಮಾನನನ್ನು ಸುಖಪಡಿಸುವಳು. ಅವಳೇ ಸಪತ್ನಿಗೆ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಳು. ಅವಳೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಳು. ಅವಳಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ವಗುಣದ ಭಾಗವು ಸುಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ; ರಜೋಗುಣದ ಭಾಗವು ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ; ತಮೋಗುಣದ ಭಾಗವು ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯು ಒಬ್ಬಳೇ ಸ್ತ್ರೀಯು ಗುಣತ್ರಯಗಳ ಕಾರ್ಯರೂಪಳೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಗುಣತ್ರಯಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅವ್ಯಕ್ತವು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರಣಗುಣವೇ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಯದ ಗುಣವೂ ಕಾರಣದ ಗುಣವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವು ಸುಖ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಮೋಹರೂಪ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣವೂ ಸುಖ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಮೋಹಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು. ಹೇಗೆಂದರೆ–ಘಟ, ಮಕುಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇದ್ದೇ ತಮ್ಮ ಕಾರಣಗಳಾದ ಮೃತ್ಪಿಂಡ, ಹೇಮಪಿಂಡಗಳಿಂದ ಆವಿರ್ಭವಿಸುವುವು. ಪುನಃ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತಿರೋಹಿತವಾಗಿ ಅವ್ಯಕ್ತಗಳಾಗುವುವು. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣವು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದುದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು.

ಕಾರಣದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ತಿಲದಿಂದ ತೈಲವು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಹೊರತು ಮರಳಿನಿಂದಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ತಿಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೈಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಕಾರ್ಯ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವಾಗ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

ಈ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬ ಕಾರಣವು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ವ್ಯಾಪಕ. ಇದು ಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು. ಅವ್ಯಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ಇದು ಸದೃಶಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸದೃಶಪರಿಣಾಮಉಂಟಾದಾಗ ಸತ್ವಭಾಗವು ಸತ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ, ರಜೋಭಾಗವು ರಜೋರೂಪವಾಗಿಯೂ, ತಮೋಭಾಗವು ತಮೋರೂಪವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾದರೋ

ಈ ಗುಣತ್ರಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸೇರುವುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವು ವಿಷಮಪ್ರಮಾಣ ಗಳುಳ್ಳುವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಗುಣವು ಇತರ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗು ವುದು. ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನಕಾರ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಹೇಗೆ ಮೇಘದಿಂದ ಬಿದ್ದ ಉದಕವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ನಾರಿಕೇಳ, ತಾಳ, ಬಿಲ್ವ, ಕಪಿತ್ಥ ಮುಂತಾದ ರಸವಿಶೇಷಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದೇ ಅವ್ಯಕ್ತವು ಗುಣವೈಷಮ್ಯದಿಂದ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು.

೫ ಪುರುಷ

ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಹೇಗೆ ಶಯನ, ಆಸನ, ಅಭ್ಯಂಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಮೂಹವು ಶರೀರ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೋಸ್ಕರವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೊದಲಾ ದುವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೇ ಪುರುಷ. ಇವನು ಅವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇದರಿಂದಲೇ ಇವನು ತ್ರಿಗುಣಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದವನು, ವಿಷಯರೂಪನಲ್ಲ, ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯನಲ್ಲ, ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವನಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇವನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಕಾರಾಂತರಗಳೂ ಇರುವುವು.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಸುಖದುಃಖಮೋಹಾತ್ಮಕವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಂದ ನಡೆಸಲ್ಪಡುವುವು. ಇದರಿಂದ ಸುಖ, ದುಃಖ ಮೋಹಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಒಬ್ಬನಿರಬೇಕು ಎಂದೂ ಇವನೇ ಪುರುಷ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸುಖ ಎಂದರೆ ಅನುಕೂಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ದುಃಖ ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಹೀಗೆ ಯಾವನು ತಿಳಿಯುವನೋ ಅವನೇ ಪುರುಷ. ಪ್ರಪಂಚದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳು. ಇವು ಭೋಗಪಡುವ ಪುರುಷನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಭೋಗಿಯಾದ ಪುರುಷನು ಸಿದ್ಧಿಸುವನು. ದಿವ್ಯ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಕಪಿಲ ಮೊದಲಾದ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಪುರುಷನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಉಪಾಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪುರುಷನೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಯು ವ್ಯರ್ಥ ವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೂ ಪುರುಷನು ಇರುವನು ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಪುರುಷನು ಪರಿಣಾಮಿಯಲ್ಲ. ಅವನು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಹುಟ್ಟಿದನು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗುವನು. ಅವನು ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಡಲು ಮೃತನಾದನು ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪುರುಷನು ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯನು. ಜನನ ಮರಣಗಳು ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳಲ್ಲ.

ಭಿನ್ನಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಅನುಭವಗಳಿರುವುವು. ಇದರಿಂದ ಪುರುಷರೂ ಭಿನ್ನರು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪುರುಷನಿದ್ದರೆ, ಒಬ್ಬನು ಮೃತನಾದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮೃತರಾಗಬೇಕಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಒಬ್ಬನು ಅಂಧನಾದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅಂಧರಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಒಬ್ಬನೇ ಪುರುಷನು ದೇಹ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಶರೀರವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಪುರುಷಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾದರೆ ಒಂದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತ, ಪಾದ ಮೊದಲಾದ ಅವಯವಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳ ಭೇದದಿಂದ ಆ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪುರುಷನಿರುವುದಾದರೆ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಲು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟ ಬೇಕಾದೀತು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪುರುಷರೂ ಒಂದೇ ಸ್ವಭಾವದವರಲ್ಲ. ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಸತ್ವಗುಣ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ರಜೋಗುಣ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರು ವುದು; ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ತಮೋಗುಣ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ವಿಚಿತ್ರಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವರು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭಿನ್ನಶರೀರ ಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷರು ಭಿನ್ನರಾದವರು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ಪುರುಷನು ಚೈತನ್ಯರೂಪನು. ಇವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವನಿಗೆ 'ಸಾಕ್ಷೀ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದರೆ ವಿಷಯವನ್ನು ದರ್ಶನಮಾಡುವನು ಎಂದರ್ಥ. ಇವನಿಗೆ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಇವನಿಗೆ ದುಃಖಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ದುಃಖವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗೇ ಕೈವಲ್ಯ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪುರುಷನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಸುಖದುಃಖವಿಲ್ಲದಿರು ವುದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನನಾಗಿರುವನು. ಅವನು ಉದಾಸೀನನಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ಲಿಂಗಶರೀರ ಎಂಬ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರದ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅವನಿಗೆ 'ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು; ನಾನು ಮಾಡುವೆನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು.

೬ ಸೃಷ್ಟಿ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನವು ಭೋಗ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಪುರುಷನು ಭೋಕ್ತೃ. ಸುಖ, ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಭೋಗ ಉಂಟಾಗಲು ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಭೋಕ್ತೃವಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇರಬೇಕು. ಈ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಪುರುಷನು ಭೋಗ್ಯವಾದ ಪ್ರಧಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖತ್ರಯವು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದೆಂದು ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಈ ಅಭಿಮಾನವಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ತಾನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ದುಃಖರಹಿತನಾದರೂ ದುಃಖರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವನು. ಈ ಬಿಡುಗಡೆಗೇ ಕೈವಲ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ತಾನು ಪ್ರಧಾನದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನನಾದವನು ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಧಾನದ ಸಂಬಂಧವೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಅನಾದಿ. ಹೇಗೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಪ್ರಧಾನದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತನಾದರೆ ಸಂಸಾರವುಳ್ಳವನು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅವನು ಪ್ರಧಾನದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸರ್ವಥಾ ಹೀನನಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರನು. ಪ್ರಧಾನವು ಸಂಸಾರಕ್ಕೂ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಪುರುಷನ ಸಂಬಂಧ ಇರಬೇಕು. ಸಂಚಾರ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅಂಧ ಮತ್ತು ಕುಂಟ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಸಮರ್ಥನಲ್ಲ. ಅಂಧನಿಗೆ ನಡೆಯಲು ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದರೂ ದಾರಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಂಟನಿಗೆ ದಾರಿಕಾಣುವ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದರೂ ನಡೆಯಲು ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪುರುಷನಿಗೆ ಭೋಗಶಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೊದಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ಭೋಗ ಶಕ್ತಿಗೆ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಭೋಗಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದರೂ ಭೋಗಶಕ್ತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೋಗಾಪವರ್ಗಗಳುಂಟಾಗಲು ಭೋಗ ಶಕ್ತಿಯೂ ಭೋಗಸಾಮಗ್ರಿಯೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಬೇಕು. ಕುಂಟ ಮತ್ತು ಕುರುಡರು ನಡೆಯಲು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸೇರಬೇಕು. ಎಂದರೆ, ಕುಂಟನು ಕುರುಡನ ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ದಾರಿ ತೋರಿಸಬೇಕು ; ಕುರುಡನು ನಡೆಯಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ ಭೋಗಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪುರುಷನು ಭೋಗ್ಯವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

i ಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು

ಪುರುಷನು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇವನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು

ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ ಎಂಬ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಪರಿಮಿತವಸ್ತುಗಳು. ಅವೂ ಕಾರ್ಯ. ಇವು ಭಿನ್ನಗುಣಗಳುಳ್ಳವಾದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಧ, ರಸ, ರೂಪ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ಜಲದಲ್ಲಿ ರಸ, ರೂಪ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಇರುವುವು. ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರೂಪ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಇರುವುದು. ಪೃಥಿವಿಗೆ ಗಂಧ ಅಸಾಧಾರಣ. ಜಲಕ್ಕೆ ರಸ ಅಸಾಧಾರಣ. ತೇಜಸ್ಸಿಗೆ ರೂಪ ಅಸಾಧಾರಣ. ವಾಯುವಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಶ ಅಸಾಧಾರಣ ಮತ್ತು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ ಅಸಾಧಾರಣ. ಭೂತಗಳಿಗೆ ಈ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಈ ಗುಣಗಳು ಇರಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣವಸ್ತು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದೇ ಆದರೆ ಭಿನ್ನಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಐದು ಭೂತಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕಾರಣವಸ್ತುಗಳೂ ಐದಾಗಿರಬೇಕು. ಇವನ್ನು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಭೂತಗಳ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇವೂ ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರ, ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರ, ರೂಪ ತನ್ಮಾತ್ರ, ರಸತನ್ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಗಂಧತನ್ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಒಂದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಗಳುಳ್ಳ ವಾಯುವು ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ರೂಪತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ತೇಜಸ್ಸು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಗಂಧತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪೃಥಿವಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತುಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರಗಳಲ್ಲ.

ii ಇಂದ್ರಿಯಗಳು

ಪಂಚಭೂತಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುವು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬಾಹ್ಯವಾದುವುಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳುಂಟು. ಇವು ವಾಕ್, ಪಾಣಿ, ಪಾದ, ಪಾಯು ಮತ್ತು ಉಪಸ್ಥಾ ಎಂಬುವು. ವಚನ ವಾಗಿಂದ್ರಿಯದ ಕಾರ್ಯ. ಸ್ವೀಕಾರ ಪಾಣಿಯ ಕಾರ್ಯ. ಸಂಚಾರ ಪಾದದ ಕಾರ್ಯ. ವಿಸರ್ಜನ ಪಾಯುವಿನ ಕಾರ್ಯ. ಉಪಸ್ಥಿಯ ಕಾರ್ಯ ಆನಂದ.

ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಮಾಡಲು ಆಂತರವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಮನಸ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು.

iii ಅಹಂಕಾರ

ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಎಂಬ ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುವುಗಳು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ 'ನಾನು ಈ ರೂಪವುಳ್ಳವನು' ಎಂಬೀ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಹಂಕಾರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಪುರುಷನಿಗೆ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಇದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರವೂ ಭಿನ್ನಪ್ರಕಾರಗಳುಳ್ಳುದಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಗುರುತ್ವ, ಮೌಢ್ಯ ಮೊದಲಾದ ತಾಮಸಗುಣದ ಕಾರ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಾಮಸಗುಣದ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ತಾಮಸಭಾಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶ ಲಾಘವಗಳಿರುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವಗುಣದ ಭಾಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ಸತ್ವಗುಣದ ಭಾಗ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ರಜೋಗುಣವು ಸತ್ವಗುಣ ಮತ್ತು ತಮೋಗುಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಹಂಕಾರವು ಸಾತ್ವಿಕಾಹಂಕಾರ, ರಾಜಸಾಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ತಾಮಸಾಹಂಕಾರ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಮೂರನೆಯದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಎರಡನೆಯದರಿಂದ ಅವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದು.

ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ, ಆಲೋಚಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ನನಗೆ ಈ ಭಾಗದ ಅಧಿಕಾರ ಉಂಟು', 'ಇದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಮರ್ಥ', 'ನನಗೋಸ್ಕರ ಇವೆಲ್ಲ ಇರುವುವು', 'ನನ್ನ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥರಲ್ಲ' 'ನಾನು ಇರುವೆನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅಭಿಮಾನವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದು ಅಹಂಕಾರದ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ನಮಗೆ 'ಇದು ನನ್ನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕಾದುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ನಿಶ್ಚಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಅಭಿಮಾನ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯ ಉಂಟಾಗಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ರಾಜಸಗುಣ ಇರುವುದೇ ಕಾರಣ.

iv ಮಹತ್ (ಬುದ್ಧಿ)

ಅಹಂಕಾರವು ಮನುಷ್ಯನ ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಚ್ಛ್ವಾಸ ನಿಶ್ವಾಸಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವು ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇದು ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ವಸ್ತುವೇ ಮಹತ್ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬುದು. ಇದು ಅಹಂಕಾರ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲ. ಇದು ಪರಿಮಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅವ್ಯಕ್ತತತ್ತ್ವ ಒಂದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವವು ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದೂ ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳುದಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆತ್ಮನಿಗುಂಟಾಗುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೋಗವೇ ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಫಲ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೋಗವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮಹತ್ತತ್ತ್ವವು ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿ ಬರಲು ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸತ್ವಗುಣವಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಸುವವನು ಯೋಚನೆಮಾಡಿ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದು 'ನಾನು ಇಂತಹ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಉಳ್ಳವನು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ 'ಇದು ಕರ್ತವ್ಯವಾದ ಕರ್ಮ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಆ ಕರ್ಮಮಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವದ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಧರ್ಮ.

v ಅಂತಃಕರಣಗಳು

ಮನಸ್ಸು, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಅಂತಃಕರಣ ಎನಿಸುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಕಲ್ಪ, ಅಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಯ ಎಂಬುವು ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಅಲ್ಲದೆ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಚೇಷ್ಟೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದಕ್ಕೂ ಅಂತಃಕರಣಗಳೇ ಕಾರಣ. ಈ ಜೀವನಚೇಷ್ಟೆಯೇ ಪ್ರಾಣ, ಅಪಾನ, ವ್ಯಾನ, ಉದಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಎಂಬ ಐದು ವಾಯುಗಳ ಕಾರ್ಯ. ಪ್ರಾಣವಾಯುವು ಮೂಗಿನ ಅಗ್ರಭಾಗ, ಹೃದಯ, ಪಾದ ಮತ್ತು ಅಂಗುಷ್ಠಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಅಪಾನವಾಯುವು ಪೃಷ್ಠ, ಪಾದ, ಪಾಯು, ಉಪಸ್ಥೆಯ ಪಾರ್ಶ್ವ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ಸಮಾನವಾಯುವು ಹೃದಯ, ನಾಭಿ ಮತ್ತು ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಉದಾನವಾಯುವು ಹೃದಯ, ಕಂಠ, ಕಾಲು, ತಲೆ ಮತ್ತು ಹುಬ್ಬುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವುದು. ವ್ಯಾನವಾಯುವು ತ್ವಕ್ಕಿನಲ್ಲಿರುವುದು. ಈ ವಾಯುಗಳೇ ಅಂತಃಕರಣಗಳ ಜೀವನ.

೭ ಅವ್ಯಕ್ತತತ್ತ್ವದ ಪರಿಣಾಮಕ್ರಮ

ಅವ್ಯಕ್ತತತ್ತ್ವವು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

೧ ಅವ್ಯಕ್ತ (ಪ್ರಧಾನ, ಪ್ರಕೃತಿ)
|
೨ ಮಹತ್ (ಬುದ್ಧಿ)
|
೩ ಅಹಂಕಾರ
|
ಸಾತ್ವಿಕಾಹಂಕಾರ — ರಾಜಸಾಹಂಕಾರ — ತಾಮಸಾಹಂಕಾರ

ಸಾತ್ವಿಕಾಹಂಕಾರ
|
೪–೧೪ ಮನಸ್ಸು
ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು,
ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು

ತಾಮಸಾಹಂಕಾರ
|
೧೫–೧೯ ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು
|
೨೦–೨೪ ಐದು ಭೂತಗಳು

ಅಚೇತನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಒಟ್ಟು ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳಿರುವುವು. ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಎನಿಸುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಿಭಿನ್ನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುವು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸತ್ವ ಮೊದಲಾದುವು ಗುಣಗಳೆಂದೂ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೊದಲಾದುವು ಅವಕ್ಕಾಶ್ರಯ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವಸ್ತು ವಿಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳಲು ತಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತು ನಾನಾ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳುದಾಗಿ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮವೆಲ್ಲ ಅದರ ಪರಿಣಾಮರೂಪ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ. ಸತ್ವ ಮೊದಲಾದುವು ಗುಣವೆಂದು ಉಪಚಾರಪ್ರಯೋಗ. ಶುದ್ಧನಾದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚಭೋಗ ಎಂಬ ಸಂಸಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ವ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಗುಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಗುಣಗುಣಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವ್ಯಕ್ತದಿಂದ ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದುದು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಮೊದಲು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತ ಇದ್ದಿತೆಂದೂ ಅನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದುದು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಈ ವಸ್ತು ಭೂತ, ಈ ವಸ್ತು ವರ್ತಮಾನ, ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವೆವು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕಾಲ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತವೇ ಅವ್ಯಕ್ತ. ಅವ್ಯಕ್ತವೇ ವ್ಯಕ್ತ. ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯು

ವಿಶ್ರಾಂತಿಹೊಂದಲು ಐದು ಭೂತಗಳು ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತಿರೋಧಾನಹೊಂದಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುವು. ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅವ್ಯಕ್ತವೆನಿಸುವುವು. ಅಹಂಕಾರವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ತಿರೋಧಾನಹೊಂದಿ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನಿಸುವುದು. ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಿರೋಧಾನಹೊಂದಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಅಚೇತನವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಪುರುಷನಿಗೆ ಭೋಗ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಶರೀರರೂಪವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಾಗಿಯೂ ಇರುವುವು.

ಶರೀರ—ಪುರುಷನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುವ ಈ ಸ್ಥೂಲಶರೀರವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶರೀರ ಇರಬೇಕು. ಪುರುಷನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶುದ್ಧನಾದರೂ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಸಂಸಾರಬಂಧದಲ್ಲಿರುವೆನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಅವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಇವನ ಸಂಸಾರಬಂಧಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಶರೀರವಾದರೋ ಮೊದಲುಳ್ಳುದು. ಇಂತಹ ಶರೀರವು ಮೊದಲಿಲ್ಲದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೊದಲಿಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಶರೀರವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಆತ್ಮನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಸಾಧನ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಮಹತ್ತತ್ತ್ವ, ಅಹಂಕಾರ, ಮನಸ್ಸು, ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಇವುಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದು ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಲಿಂಗಶರೀರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಈ ಶರೀರವು ಪುರುಷನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅವನ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವನ ಸಂಸಾರಾನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ಪುರುಷನ ಅನುಭವವೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಗುಣಗಳು. ಆದರೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಲಿಂಗಶರೀರವು ಪುರುಷಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬುದ್ಧಿಗುಣಗಳು ಪುರುಷಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುವಾಗುವುವು. ಎಂದರೆ, ಈ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ಲಿಂಗಶರೀರದಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗುವುವು. ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುದು ಪುರುಷನಿಗೆ ಲಿಂಗಶರೀರ ತಪ್ಪುವವರೆಗೂ ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಲಿಂಗಶರೀರದ ಸಂಬಂಧವೇ ಸಂಸಾರ ಎನಿಸುವುದು.

೮ ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವವೇ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಂಧಕ ಮತ್ತು ಮೋಚಕ

ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರಿಗಿರುವ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವುದು. ಈ ಭೇದಜ್ಞಾನರಾಹಿತ್ಯವೇ ಪುರುಷನ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಭೇದವನ್ನು

ಪ್ರಕಟಿಸುವುದರಿಂದ ಅಪವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ತಾಮಸ ಗುಣಗಳು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಸಾತ್ವಿಕಗುಣಗಳು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಅಧರ್ಮ, ಅಜ್ಞಾನ, ಅಭಿಮಾನ, ಅಶಕ್ತಿ ಎಂಬುವು ತಾಮಸಗುಣಗಳು. ಅಧರ್ಮದಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪತನ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಂಧನ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅಜ್ಞಾನವು ತಮಸ್ಸು, ಮೋಹ, ಮಹಾಮೋಹ, ತಾಮಿಸ್ರ, ಅಂಧತಾಮಿಸ್ರ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಆತ್ಮಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ತಮಸ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಅವ್ಯಕ್ತ, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಈ ಎಂಟೂ ಆತ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುವಾದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಎಂಟು ವಿಧ. ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಮೋಹ. ಅಣಿಮಾ ಮೊದಲಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಯೋಗಿಗಳು ಅದು ತಮ್ಮದೆಂದೂ ಶಾಶ್ವತವಾದುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಮೋಹವು ಐಶ್ವರ್ಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಎಂಟು ವಿಧ. ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಮಹಾಮೋಹ. ಇದು ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಐದು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ತಾಮಿಸ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಅಣಿಮಾ ಮೊದಲಾದ ಐಶ್ವರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಅಂಧತಾಮಿಸ್ರ ಎಂದರೆ ಭಯ. ಈ ಭಯವು ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ, ಅಣಿಮಾ ಮೊದಲಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವ ಪುರುಷರಿಗಿರುವುದು. ಅಂತಹ ಪುರುಷರು ಇತರರು ತಮಗೆ ತೊಂದರೆಮಾಡುವರೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಭಯವುಳ್ಳವರಾಗುವರು. ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ತುಷ್ಟಿಯು ಒಂಬತ್ತು ವಿಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ನಾಲ್ಕು ತುಷ್ಟಿಗಳು ಇರುವುವು. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮನಿರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅವನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುವವನಿಗೆ ಈ ತುಷ್ಟಿಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಉಳಿದುವು ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳು ಐದು; ಆದುರಿಂದ ಈ ತುಷ್ಟಿಯೂ ಐದು ವಿಧ.

ಧರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಐಶ್ವರ್ಯ, ಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬಿವು ಸಾತ್ವಿಕಗುಣಗಳು. ಧರ್ಮದಿಂದ ಮೇಲಿನ (ಊರ್ಧ್ವ) ಗಮನವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಧರ್ಮವು ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೂ ನಿಶ್ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಕಾರಣ. ಯಾಗ, ದಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಧರ್ಮವು ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅಷ್ಟಾಂಗಯೋಗಾನುಷ್ಠಾನದಿಂದ

ಹುಟ್ಟುವ ಧರ್ಮವು ನಿಶ್ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣ. ಯಮ, ನಿಯಮ, ಆಸನ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ, ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ, ಧಾರಣ, ಧ್ಯಾನ, ಸಮಾಧಿ ಎಂಬಿವು ಯೋಗಾಂಗಗಳು. ಪುರುಷನು ಸತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ವಿಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಜ್ಞಾನ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರಾಗ ಅಥವಾ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ವೈರಾಗ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಪರಿಣಾಮಗಳಾದ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದು ನಾಶ ಹೊಂದುವುದು. ಇದು ಯತಮಾನ, ವ್ಯತಿರೇಕ, ಏಕೇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಶೀಕಾರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ರಾಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿರುವುದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುವು. ಹಾಗೆ ಅವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸದಂತೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಯತಮಾನವಿರಾಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಚಿತ್ತದೋಷಗಳು ಪಕ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಪಕ್ವಹೊಂದಿದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಇತರ ದೋಷಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವಿರಾಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇಂದ್ರಿಯವು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಲು ಪಕ್ವವಾದ ದೋಷವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಲ್ಲುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಏಕೇಂದ್ರಿಯವಿರಾಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೂ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಆ ವೈರಾಗ್ಯವು ವಶೀಕಾರ ಎನಿಸುವುದು.

ಐಶ್ವರ್ಯವು ಅಣಿಮಾ, ಲಘಿಮಾ, ಗರಿಮಾ, ಮಹಿಮಾ, ಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಪ್ರಾಕಾಮ್ಯ, ಈಶಿತ್ವ, ವಶಿತ್ವ ಎಂದು ಎಂಟು ವಿಧ. ಅಣಿಮಾ ಎಂಬ ಐಶ್ವರ್ಯದಿಂದ ಪುರುಷನು ಶಿಲೆಯನ್ನು ಸಹ ಪ್ರವೇಶಿಸುವನು. ಲಘಿಮಾ ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂರ್ಯಕಿರಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸೂರ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವನು. ಗರಿಮಾದಿಂದ ಭಾರವಾಗುವನು. ಮಹಿಮಾದಿಂದ ಮಹತ್ತಾಗುವನು. ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಬೆಟ್ಟನ ತುದಿಯಿಂದ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಮುಟ್ಟುವನು. ಪ್ರಾಕಾಮ್ಯದಿಂದ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಎದುರಿಲ್ಲದವನಾಗುವನು. ಇದರಿಂದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತೇಲಿ ಮುಳುಗಬಹುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅವನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಯೂ ತೇಲಿ ಮುಳುಗುವನು. ಈಶಿತ್ವದಿಂದ ಭೂತಗಳು ಇವನ ಸಂಕಲ್ಪದಂತೆ ನಡೆಯುವುವು. ವಶಿತ್ವದಿಂದ ಭೂತಭೌತಿಕವಾದ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುವೂ ಅವನ ಸ್ವಾಧೀನವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಐಶ್ವರ್ಯವುಳ್ಳವನೇ ಯೋಗಿ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಶ್ಚಯವು ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು. ಯೋಗಿಯ ನಿಶ್ಚಯವಾದರೋ ತನ್ನ ಇಷ್ಟಾನುಸಾರ ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವುದು.

ಸಿದ್ಧಿಯು ಎಂಟು ವಿಧ. ವಿಧಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಗುರುಮುಖದಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ಅಧ್ಯಯನಸಿದ್ಧಿ. ಇದು ಮೊದಲನೆಯದು. ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಸಿದ್ಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಎರಡನೆಯದು. ಆಗಮೋಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗಮಾರ್ಥವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಊಹ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಿ. ಇದು ಮೂರನೆಯದು. ತಿಳಿದಂತಹ

ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಗುರುಶಿಷ್ಯಸಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳಿಂದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಸುಹೃತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಿ. ಇದು ನಾಲ್ಕನೆಯದು. ಹೊಂದಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆದರ, ನೈರಂತರ್ಯ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಕಾಲದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಪರಿಪಾಕಕ್ಕೆ ತರುವುದೇ ದಾನರೂಪವಾದ ಸಿದ್ಧಿ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದು ಐದನೆಯ ಸಿದ್ಧಿ. ಇನ್ನೂ ಪ್ರಮೋದ, ಮುದಿತ, ಮೋದಮಾನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಗಳು ಮೂರಿರುವುವು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಸಿದ್ಧಿಗಳು ಎಂಟು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಗಳಿಗೋಸ್ಕರವೇ ಪ್ರಪಂಚ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಜನನ ಮರಣದಿಂದುಂಟಾಗುವ ದುಃಖವು ಸಾಧಾರಣವಾದುದು.

೯ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಚೇತನವಾದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತವಾದುದು

ಇದುವರೆಗೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಯಿತು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಚೇತನ. ಆದರೂ ಹೇಗೆ ಅಚೇತನವಾದ ಕ್ಷೀರವು ಹಸುವಿನ ಸ್ತನದಲ್ಲಿದ್ದು, ಕರುವಿನ ವೃದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು.

೧೦ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲ

ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲು ಈಶ್ವರನ ಸಹಾಯ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದ್ದರೂ ಅವನು ಪೂರ್ಣಮನೋರಥನಾಗಿರಬೇಕು. ಅಂತಹವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದರಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮೇಲೆ ದಯೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಲು ಅವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅವನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ದಯೆ ಮಾಡಲು ಅವುಗಳು ದುಃಖವುಳ್ಳುವು ಗಳಾಗಿರಬೇಕು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ದುಃಖವುಳ್ಳುವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಚೇತನರಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಕಾರುಣ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಿದ್ದರೂ ಅವನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಯಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿರುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ನಿರ್ಣಯ.

ಪ್ರಪಂಚವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಹೇಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವುದ

ಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು. ಹೇಗೆ ನರ್ತಕಿಯು ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ನರ್ತನವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವಳೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಹೇಗೆ ಗುಣವಂತನಾದ ಭೃತ್ಯನು, ತನ್ನ ಯಜಮಾನನು ಗುಣವಂತನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಾನು ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸೇವೆಮಾಡಿ ಯಜಮಾನನನ್ನು ಕೃತಾರ್ಥನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವನೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಂದ ತನಗುಪಕಾರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು. ಪುರುಷನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅನಂತರ, ಅದು ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಪುನಃ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಆ ಪುರುಷನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬಹು ಸುಕುಮಾರ. ಅದು ಕುಲವಧುವಿನಂತೆ ಒಂದು ಸಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಪುರುಷನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದೊಡನೆಯೇ ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವುದು.

ಭಾಗ ೩

ಮೋಕ್ಷ: ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ

೧ ಪುರುಷನು ಶುದ್ಧ

ಬಂಧವು ಪುರುಷನಿಗಲ್ಲ; ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ. ಹೇಗೆ ಸೈನಿಕರ ಸೋಲುಗೆಲುವುಗಳು ರಾಜನದೆಂದು ಉಪಚಾರದ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಉಪಚರಿತವಾಗುವುವು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ, ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯಾವೈರಾಗ್ಯ, ಐಶ್ವರ್ಯಾನೈಶ್ವರ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಎಂಟು ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳುದು. ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಏಳು ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಅದು ಪುರುಷನನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು.

೨ ವಿವೇಕಖ್ಯಾತಿ

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವ. ಇದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯ. ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆದರದಿಂದಲೂ ನಿರಂತರವಾಗಿಯೂ ಬಹು ಕಾಲ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಭೇದದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅನಾದಿಯಾದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಪರಿಹೃತ ವಾಗುವುದು. ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ. ಆದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ 'ನಾನಿಲ್ಲ; ನನ್ನ ಸಂಬಂಧವಾದುದಿಲ್ಲ: ಮತ್ತು ನಾನಲ್ಲ' ಎಂಬ ದಾರ್ಢ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೇ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಇತರ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಿವೃತ್ತವಾಗಿ, ಅದು ಆ ಪುರುಷನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಭೋಗ, ಅಪವರ್ಗಗಳು ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೩ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿ

ಪುರುಷನಿಗೆ ವಿವೇಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದ ತಕ್ಷಣವೇ ಕೈವಲ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಕುಂಬಾರನು ಚಕ್ರ ತಿರುಗಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ, ಆ ಚಕ್ರವು ಹಿಂದಿನ ವೇಗದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತು ತಿರುಗುತ್ತಲೇ ಇರುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ತನಗೆ ಶರೀರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಶನಾಗಿ, ಮರಣವಾಗುವವರೆಗೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವನು. ಇದೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ್ಯವಸ್ಥೆ. ಸಂಸ್ಕಾರವು ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಅವನಿಗಿರುವ ಶರೀರವು ನಾಶವಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಇವನಿಗೋಸ್ಕರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ ದುಃಖತ್ರಯಗಳ ಆತ್ಯಂತಿಕ ನಾಶರೂಪವಾದ ಕೈವಲ್ಯವು ಬರುವುದು. ಈ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅಪವರ್ಗ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳು.

ಸಾಂಖ್ಯರು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯರು

ಪ್ರತೀಚ್ಯರಲ್ಲಿ ಡಾರ್ವಿನ್ (Darwin) ಎಂಬಾತನು ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವನು. ಈತನ ವಾದವು ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕಿಂತ ಚೇತನ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಚೇತನವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಚೇತನದ ಶರೀರದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ 'ಸ್ವಾತ್ಮರಕ್ಷಣೆ' (Self-Preservation) ಮತ್ತು 'ಬಲಿಷ್ಠವಾದುದರ ಉಳಿವು' (Survival of the Fittest) ಎಂಬುವು ನಿಯಾಮಕಧರ್ಮಗಳು. ಕೇವಲ ಜಡಸದೃಶ ಸೂಕ್ಷ್ಮಪ್ರಾಣಿ (Amoeba) ಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮನುಷ್ಯನವರೆಗೆ ಪರಿಣಾಮವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದು ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಲ್ಲ. ಶರೀರ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶರೀರಾಂತಃಕರಣಗಳ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಪ್ರಾಣಿಯ ಪೂರ್ವತನ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ. ಈ ನಿಯಮದಂತೆ ಮನುಷ್ಯನು ಮೃಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಮೃಗ ಮನುಷ್ಯನಾಗಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನ ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯದ ಭೋಗ ಮತ್ತು ಅಪವರ್ಗಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೨

ಯೋಗದರ್ಶನ

೧ ಯೋಗದರ್ಶನದ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಯೋಗದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳೇ ಮೂಲ. ಇವು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧೪೭ ರಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರಬಹುದು. ವ್ಯಾಸನೆಂಬುವನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೦೦ ರಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನು ತತ್ತ್ವವಿಶಾರದಾ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವು ಇದೇ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಯೋಗವಾರ್ತಿಕಾ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಭೋಜನು ೧೦ ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭೋಜವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ನಾಗಸೇನನು ೧೭ ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಛಾಯಾವ್ಯಾಖ್ಯಾ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು.

೨ ಯೋಗದರ್ಶನದ ಸಂಗ್ರಹ

ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಯೋಗವೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಪುರುಷರನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು. ಪುರುಷರು ಪ್ರಕೃತಿಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತರಾಗಲು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಯೋಗದರ್ಶನದ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೇ ಯೋಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಯೋಗದರ್ಶನವು ಈಶ್ವರನನ್ನೊಪ್ಪಿ, ಅವನ ಧ್ಯಾನವೂ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನ ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ದರ್ಶನವು ಪ್ರಮಾಣ, ವಿಪರ್ಯಯ, ವಿಕಲ್ಪ, ನಿದ್ರೆ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದು ಐದು ವಿಧವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಗಳು ಉಂಟು ಎನ್ನುವುದು. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳು ಪುರುಷನ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವ ರೂಪವಾಗಿ ಇರುವುವು. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳ ನಿರೋಧಕ್ಕೇ ಯೋಗ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೩ ಯೋಗತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

ಯೋಗ ಎಂದರೆ ಚಿತ್ತದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವುದು. ಚಿತ್ತ ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎಂಬ ಮೂರು ಭಾಗಗಳುಂಟು. ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರದಿಂದಿರುವನು. ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮನು ಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವನೇ ಹೊರತು ತನ್ನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವನ್ನು

ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ 'ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವೃತ್ತಿ' ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ.

i ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ

ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳು ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸವಾಗಿರುವುವು. ಪುರುಷನು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿ, ಕ್ರಮವಾಗಿ ತಾನು ಸುಖಿ ಎಂದೂ, ದುಃಖಿ ಎಂದೂ, ಮೂಢ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಇವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲ.

ಸಾತ್ವಿಕ ಮೊದಲಾದ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣ, ವಿಪರ್ಯಯ, ವಿಕಲ್ಪ, ನಿದ್ರಾ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂಬುವು ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಪರ್ಯಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕೇವಲ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಬಾಧಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—ನರಶೃಂಗ ಮುಂತಾದುವು. ವಸ್ತುತಃ ನರಶೃಂಗ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ನರಶೃಂಗ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಾದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜಾಗ್ರತ್ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ವೃತ್ತಿಯ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವೃತ್ತಿಗೆ ನಿದ್ರಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವೃತ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂಬುದು ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನಿಗುಂಟಾಗುವ 'ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವಿದ್ದರೇ ಸ್ಮರಣೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನಿಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸ್ಮರಣೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದೇಹೋಗುವುದು. ಸ್ಮೃತಿಯು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನುಭೂತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಧಾರಾವಾಹಿಕಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅನುಭೂತವಾದ ವಿಷಯದೊಂದಿಗೆ ವರ್ತಮಾನಕ್ಷಣ ಎಂಬ ನೂತನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಗೃಹೀತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಧಾರಾವಾಹಿಕಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಧಾರೆಯಂತಿರುವ ಜ್ಞಾನ.

ii ಅಭ್ಯಾಸ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರೋಧಿಸಲ್ಪಡುವುವು. ಸಚ್ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಉತ್ಸಾಹ, ಸಾಹಸ, ಧೈರ್ಯ, ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವುದು, ದೊಡ್ಡವರನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದು, ಯಮ, ನಿಯಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದು ಎಂದು ನಾನಾಬಗೆಯಾಗಿ

ಇರುವುದು. ಉತ್ಸಾಹ ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೋಗುವ ಚಿತ್ತವನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವುದು. ಸಾಹಸ ಎಂದರೆ, ಇದು ಸಾಧ್ಯ, ಇದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ನೋಡದೆ, ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಉದ್ಯೋಗಿಸುವುದು. ಧೈರ್ಯ ಎಂದರೆ, ಪ್ರಯತ್ನವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೋ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿಯೋ ಸಫಲವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಖೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯೋಜನಹೀನವಾದುದೆಂದೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ದೊಡ್ಡವರನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸುವುದು, ಪರಿಚರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುವುದು ಮೊದಲಾದುವುಗಳೂ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವುವು. ಯಮ, ನಿಯಮ ಮೊದಲಾದುವು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು. ಅಭ್ಯಾಸವು ಅನೇಕ ಕಾಲ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದರಿಂದ ದೃಢಪಡುವುದು; ಮತ್ತು ಚಿತ್ತವನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದು.

iii ವೈರಾಗ್ಯ

ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದರೆ ಅನ್ನ, ಪಾನ ಮೊದಲಾದ ಲೌಕಿಕ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸಲು ದೊರಕಬಹುದಾದ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿಮಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ವೈರಾಗ್ಯವು ಯತಮಾನ, ವ್ಯತಿರೇಕ, ಏಕೇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಶೀಕಾರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ವಿಷಯವನ್ನೇ ಬಿಡದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಯತಮಾನವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೀತ್ಯಾಸ್ಪದವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ವಿಷಯಸೇವನೆಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಏಕೇಂದ್ರಿಯವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಡುವುದಾದರೆ ಅದು ವಶೀಕಾರವೈರಾಗ್ಯ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ವಶೀಕಾರ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಪುರುಷನು ತಾನು ಪ್ರಧಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ತೃಷ್ಣೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನಂತರ ಫಲದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವೂ, ಅದರಿಂದ ಚಿತ್ತದ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯೂ, ಅನಂತರ ಕೈವಲ್ಯವೂ ಸಂಭವಿಸುವುವು.

ವೈರಾಗ್ಯಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣಭೇದವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆಯಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ರಾಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಪರಿಪಾಕಕ್ಕೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಯತಮಾನವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ

ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದೋಷಗಳು ಪಾಕಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬರದಿರಬಹುದು. ಇವೆರಡರ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾದ ಪಾಕಕ್ಕೆ ಬಂದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಔತ್ಸುಕ್ಯ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಏಕೇಂದ್ರಿಯವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಔತ್ಸುಕ್ಯಮಾತ್ರದಿಂದಿರುವ ದೋಷಕ್ಕೂ ದೃಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಶ್ರುತವಾದ ಮತ್ತು ಇರುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವಶೀಕಾರವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವೈರಾಗ್ಯವು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ವೈರಾಗ್ಯಗಳ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬಾರದು. ದೃಷ್ಟವಿಷಯಗಳೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀ, ಅನ್ನ, ಪಾನ ಮುಂತಾದುವು. ಶ್ರುತವಾದ ವಿಷಯಗಳೆಂದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ದಿವ್ಯ ವಿಷಯಗಳು. ಈ ವಿಷಯಗಳು ಲಭಿಸಿದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿನಾಶ, ಪರಿತಾಪ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತಿಶಯವಾದುದನ್ನು ಹೊಂದಿರೋಣ, ಅಸೂಯಾ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿ ಆಶೆ ಬಿಟ್ಟವನಿಗೆ ಉಪೇಕ್ಷಾಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಶೀಕಾರವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೪ ಈಶ್ವರ

ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಏಕಾಗ್ರಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಸಾಧನವಾದ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಜಪಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಸುಂಟಾಗುವುದು. ಈಶ್ವರನು ಗುಣಾತೀತ- ಇವನು ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾಗುವನು. ಇವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ, ಪಾಪ ಪುಣ್ಯ ಕರ್ಮಗಳಿಲ್ಲ, ಕರ್ಮ ವಿಪಾಕವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕರ್ಮದಿಂದ ಆಗುವ ವಾಸನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇತರ ಪುರುಷರೆಲ್ಲರೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಉಳ್ಳವರು. ಆದಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನು ಇತರ ಪುರುಷರಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಈಶ್ವರನು ಸದಾ ಮುಕ್ತ. ಇವನಲ್ಲಿ ಐಶ್ವರ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇವನು ಈಶ್ವರ ಎನಿಸುವನು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವು ಐಶ್ವರ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಅಲ್ಲದೆ, ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಐಶ್ವರ್ಯವೂ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಐಶ್ವರ್ಯವು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಲ್ಲಿಯೂ, ಮಗದೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಐಶ್ವರ್ಯವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ನಿರತಿಶಯವಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವು ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಯಾವನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ನಿರತಿಶಯವಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವಿರುವುದೋ ಅವನೇ ಈಶ್ವರ ಎನಿಸುವನು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನು ಒಬ್ಬನೆಂದೂ ಅವನು ಪುರುಷನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅವನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪುರುಷರ ಜ್ಞಾನವು ತಾರತಮ್ಯವುಳ್ಳುದು. ಇದರಿಂದ ನಿರತಿಶಯವಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು ಒಬ್ಬನಿರುವನು

ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಈಶ್ವರ. ಇವನು ಸರ್ವಜ್ಞ; ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೇ ಗುರು. ಓಂಕಾರಜಪದಿಂದಲೂ ಅದರ ಅರ್ಥವಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಈಶ್ವರಪ್ರಸಾದ ಉಂಟಾಗುವುದು.

೫ ಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಘ್ನಗಳು

ಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಂಬತ್ತು ವಿಧವಾದ ವಿಘ್ನಗಳುಂಟು. ಇವು ವ್ಯಾಧಿ, ಸ್ತ್ಯಾನ, ಸಂಶಯ, ಪ್ರಮಾದ, ಆಲಸ್ಯ, ಅವಿರತಿ, ಭ್ರಾಂತಿದರ್ಶನ, ಅಲಬ್ಧಭೂಮಿಕತ್ವ ಮತ್ತು ಅನವಸ್ಥಿತತ್ವ ಎಂಬುವು. ವಾತ ಮೊದಲಾದ ಧಾತು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ಯಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ನನಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವುದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಯೋಗದ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಚಿತ್ತದ ಗುರುತ್ವದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಲಸ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವಿರತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಭ್ರಾಂತಿದರ್ಶನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಮಾಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಸ್ಥಳವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅಲಬ್ಧಭೂಮಿಕತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಚಿತ್ತಸ್ಥೈರ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅನವಸ್ಥಿತತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳೂ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರಧ್ಯಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಅಸೂಯೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿದ್ದರೆ ಯೋಗವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷಗಳು ಸುಖಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೈತ್ರೀಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ದುಃಖಿಗಳಲ್ಲಿ ಕರುಣವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಪಾಪಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಪರಿಹೃತವಾಗುವುವು. ಅನಂತರ ಚಿತ್ತವು ಒಂದು ದೃಢವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅರ್ಹವಾಗುವುದು.

೬ ಚಿತ್ತವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮ

ಚಿತ್ತವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಮೂರು ವಿಧ:—ಪೂರಕ, ಕುಂಭಕ, ಮತ್ತು ರೇಚಕ ಎಂದು. ನಾಸಿಕಾ ಪುಟಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದನ್ನು ಕೋಶದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕುಂಭಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪುನಃ ಅದನ್ನು ಹೊರಗೆ ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ರೇಚಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಒಂದು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಡಬಹುದು. ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು ಜಯಿಸುವುದರಿಂದ ಚಿತ್ತಜಯವಾಗುವುದು. ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು

ಮಾಡಲು ಕಾರ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇ ತನ್ನ ಮೂಲಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರಣವುಳ್ಳುದು, ಪುನಃ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು, ಅವ್ಯಾಪಕ, ಬದಲಾವಣೆಯುಳ್ಳುದು, ಅನೇಕ, ತನ್ನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಮತ್ತು ಅವಯವವುಳ್ಳುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಜಾತವು ತನ್ನ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ; ಪುನಃ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನವಾಗುವುದು. ಅದು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕದೇಶವಾದುದರಿಂದ ಅವ್ಯಾಪಕ ; ಒಂದು ದೇಹದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯುಳ್ಳುದು ; ಪ್ರತಿಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾದುದು, ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಾದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಅವಯವಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು. ಈ ಬಗೆಯಾದ ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಕಾರಣಹೀನವಾದ, ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದದ, ಬದಲಾವಣೆಯಿಲ್ಲದ, ಅನೇಕವಲ್ಲದ, ಪರಾಧೀನವಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಅವಯವದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇದೇ ಕಾರ್ಯಜಾತಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕಾರ್ಯಜಾತವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಕ್ತ ಎನಿಸುವುದು. ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನಿಸುವುದು.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಾದ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತವಸ್ತುಗಳು ಕೆಲವು ಸಮಾನಧರ್ಮ ಉಳ್ಳುವು. ಇವೆರಡೂ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಮೋಹಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳುಳ್ಳುವು. ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿಯೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವುವು. ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುಗಳು. ಅಚೇತನಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುವು. ಕಾರ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಇರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಕಾರಣದ ಗುಣವೇ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ಸುಖ, ದುಃಖ, ಮೋಹಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸತ್ವ, ರಜಸ್ಸು, ತಮಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಸತ್ವಗುಣವು ಸುಖರೂಪವಾದುದು, ರಜೋಗುಣವು ದುಃಖರೂಪವಾದುದು. ತಮೋಗುಣವು ಮೋಹರೂಪವಾದುದು, ಸತ್ವಗುಣವು ಪ್ರಕಾಶವೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನುಳ್ಳುದು. ರಜೋಗುಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ತಮೋಗುಣವು ನಿಯಮನಮಾಡುವುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಭಿನ್ನಪರಿಮಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು. ಸತ್ವಗುಣವು ಇತರ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಶಾಂತತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ರಜೋಗುಣವು ಇತರ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಘೋರರೂಪವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ತಮೋಗುಣವು ಇತರ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಸತ್ವಗುಣದಿಂದ ವಸ್ತುವು ಲಘುವಾಗುವುದು ; ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಚಲಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಆವರಣವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಗುಣಗಳ ಧರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವುವು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಒಬ್ಬಳೇ ಸ್ತ್ರೀಯು ರೂಪ

ಯೌವನ, ಕುಲ, ಶೀಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತಳಾಗಿ ತನ್ನ ಯಜಮಾನನನ್ನು ಸುಖಪಡಿಸುವಳು. ಅವಳೇ ಸಪತ್ನಿಗೆ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಳು. ಅವಳೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಳು. ಅವಳಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ವಗುಣದ ಭಾಗವು ಸುಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ; ರಜೋಗುಣದ ಭಾಗವು ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ; ತಮೋಗುಣದ ಭಾಗವು ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯು ಒಬ್ಬಳೇ ಸ್ತ್ರೀಯು ಗುಣತ್ರಯಗಳ ಕಾರ್ಯರೂಪಳೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಗುಣತ್ರಯಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅವ್ಯಕ್ತವು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರಣಗುಣವೇ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಯದ ಗುಣವೂ ಕಾರಣದ ಗುಣವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವು ಸುಖ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಮೋಹರೂಪ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣವೂ ಸುಖ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಮೋಹಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಘಟ, ಮಕುಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇದ್ದೇ ತಮ್ಮ ಕಾರಣಗಳಾದ ಮೃತ್ಪಿಂಡ, ಹೇಮಪಿಂಡಗಳಿಂದ ಆವಿರ್ಭವಿಸುವುವು. ಪುನಃ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತಿರೋಹಿತವಾಗಿ ಅವ್ಯಕ್ತಗಳಾಗುವುವು. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣವು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದುದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು.

ಕಾರಣದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ತಿಲದಿಂದ ತೈಲವು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಹೊರತು ಮರಳಿನಿಂದಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ತಿಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೈಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಕಾರ್ಯ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವಾಗ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

ಈ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬ ಕಾರಣವು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ವ್ಯಾಪಕ. ಇದು ಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು. ಅವ್ಯಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ಇದು ಸದೃಶಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸದೃಶಪರಿಣಾಮಉಂಟಾದಾಗ ಸತ್ವಭಾಗವು ಸತ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ, ರಜೋಭಾಗವು ರಜೋರೂಪವಾಗಿಯೂ, ತಮೋಭಾಗವು ತಮೋರೂಪವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾದರೋ

ಧ್ಯೇಯ ಎಂದರೆ ಭಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಎಂದರೆ ಸಂಶಯ ವಿಪರ್ಯಯ ರಹಿತವಾಗಿ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಧ್ಯೇಯಾತಿರಿಕ್ತ ಸಕಲವೃತ್ತಿಗಳ ನಿರೋಧ ಇರುವುದು. ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ — ಸವಿತರ್ಕ, ಸವಿಚಾರ, ಸಾನಂದ ಮತ್ತು ಸಾಸ್ಮಿತ ಎಂದು.

ಸವಿತರ್ಕ—ಭಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಷಯಾಂತರದ ಪರಿಹಾರಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪುನಃಪುನಃ ನಿವೇಶನ ಮಾಡುವುದು. ಭಾವ್ಯ ಎರಡು ವಿಧ—೧ ಈಶ್ವರ, ಮತ್ತು ೨ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ತ್ವಗಳು. ತತ್ತ್ವಗಳು ಎರಡು ವಿಧ—೧ ಜಡ, ಮತ್ತು ೨ಅಜಡ. ಜಡ ಎಂದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳು. ಅಜಡ ಎಂದರೆ ಪುರುಷ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಮಹಾಭೂತ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇದು ಮೊದಲು, ಇದು ಆಮೇಲೆ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ, ಇದು ಶಬ್ದ, ಇದು ಅರ್ಥ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖದಿಂದ ಭಾವನಾ ಬರುವುದೋ ಅದು ಸವಿತರ್ಕ ಎಂಬ ಸಮಾಧಿ. ಮೊದಲು ಮತ್ತು ಕೊನೆ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದ ಇದು ಶಬ್ದ, ಇದು ಅರ್ಥ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲದ ಭಾವನಾ ನಿರ್ವಿತರ್ಕ ಎನಿಸುವುದು.

ಸವಿಚಾರ—ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರ ಅಂತಃಕರಣ ಎಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಷಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅದರ ದೇಶ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಸಹಿತ ಉಂಟಾದ ಭಾವನಾಕ್ಕೆ ಸವಿಚಾರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ದೇಶಕಾಲಧರ್ಮಗಳ ಅವಭಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮಿ ಮಾತ್ರ ಅವಭಾಸವುಳ್ಳ ಭಾವನಾ ನಿರ್ವಿಚಾರ.

ಸಾನಂದ—ಯಾವಾಗ ಬಹು ಸ್ವಲ್ಪ ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಇವುಗಳುಳ್ಳ ಅಂತಃಕರಣದ ಸತ್ತ್ವವು ಭಾವ್ಯವಾಗುವುದೋ ಆಗ ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿಯ ಸುಖಪ್ರಕಾಶ ಮಯವಾದ ಸತ್ತ್ವವು ಭಾವ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ಉದ್ರೇಕದಿಂದ ಸಾನಂದಸಮಾಧಿ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಸಾಸ್ಮಿತ—ಅನಂತರ ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಇವುಗಳಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸಂಬಂಧಹೊಂದದ ಶುದ್ಧವಾದ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಆಲಂಬನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಯಾವ ಭಾವನಾ ಉಂಟಾಗುವುದೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾದ ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ತಿರೋಧಾನ (ನ್ಯಗ್ಭಾವ) ಉಂಟಾದರೆ ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿಯು ಉದ್ರೇಕಹೊಂದುವುದು. ಆಗ ಕೇವಲ ಸತ್ತಾ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿರುವುದು. ಇದು ಸಾಸ್ಮಿತಸಮಾಧಿ.

ಈ ನಾಲ್ಕುವಿಧ ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತದಲ್ಲಿ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ವಿಧದ ತ್ಯಾಗವಿರುವುದು.

ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿಯು ಎರಡು ವಿಧ—೧ ಭವಪ್ರತ್ಯಯ ಮತ್ತು ೨ ಉಪಾಯಪ್ರತ್ಯಯ, ಎಂದು.

ಭವಪ್ರತ್ಯಯ—ಇದು ಯಾರಿಗೆ ವಿವೇಕಖ್ಯಾತಿ ಇಲ್ಲವೊ ಅವರಿಗೆ ಆಗುವ

ಚಿತ್ತಲಯ. ಇದು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರಿಗೆ ಹೇಯ. ಈ ಲಯವುಳ್ಳವನು ಪುನಃ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಬೀಳುವನು. ಈ ಲಯವು ನಿದ್ರೆಗೆ ಸದೃಶ.

ಉಪಾಯಪ್ರತ್ಯಯ—ಇದು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನಿಗೆ ಉಪಾದೇಯ. ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವ ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ವೀರ್ಯ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಅದರಿಂದ ಯಮನಿಯಮ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಮೂಲಕ ಧ್ಯಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಸಮಾಧಿ. ಅದರಿಂದ ಪುರುಷನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಸಾಧನವಾದ ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವೈರಾಗ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದ ಯೋಗಿಗಳಿಗಾಗುವ ಸಾಧನ. ಇದರಿಂದ ಯೋಗಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಗಾಂಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವವಾದುದು ಉತ್ತರೋತ್ತರಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಅಂಗ. ಅಂಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯೋಗ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅನರ್ಥಕರ. ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಚರಿತವಾದ ಯೋಗವು ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನವಾಗುವುದು.

೯ ಕೈವಲ್ಯ

ಕೈವಲ್ಯವೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ. ಅದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಪುರುಷನಿಗೆ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಕೃತಕೃತ್ಯವಾದ ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು, ಪರವೈರಾಗ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿ, ಮನಸ್ಸು ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿ, ಅಹಂಕಾರವು (ಅಸ್ಮಿತಾ) ಮಹತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿ, ಆ ಮಹತ್ ತತ್ತ್ವವು ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿದರೆ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಕೈವಲ್ಯ ಉಂಟಾಗಿ ಅದು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಉಪಚರಿತವಾಗುವುದು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಿತಿಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಚಿತ್ ಸ್ವಭಾವನಾದ ಪುರುಷನು ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರದಿಂದ ಇರುವನು. ಅವನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕವಿಯೋಗವಿರುವುದು.

ಪುರುಷನು ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧ, ಅಸಂಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ. ಅವನ ಈ ಸ್ವರೂಪಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೇ ಕೈವಲ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಸಂಸಾರದೆಶೆಗೂ ಮೋಕ್ಷದೆಶೆಗೂ ಇರುವ ಭೇದವಿದು:—ಸಂಸಾರದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದು ಅನುಸಂಧಾನವುಳ್ಳವನೇ ಆತ್ಮಾ. ಈ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖರೂಪವಾದ ಬಂಧವಿರುವುದು. ಮೋಕ್ಷದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಇದು ಗ್ರಾಹಕ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲ. ಆಗ ಚೈತನ್ಯ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಆ ಚೈತನ್ಯವು ಚಿತಿ ಮಾತ್ರ. ಅದು ತಾನು ಎಂಬ ಸಂವೇದನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಚಿತಿಯಿಂದ ವಸ್ತು ಗೃಹೀತವಾದಾಗ 'ಇದು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ 'ನಾನು' ಎಂಬ

ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಈ ಎರಡು ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಚಿತಿಯು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ. ಈ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಗುಣಗಳ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಸತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಮೋಕ್ಷ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿರಾಮಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಆ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಚಿನ್ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಈ ಪಕ್ಷವೇ ಯುಕ್ತ.

ಸಂಸಾರದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಅನುಸಂಧಾತೃತ್ವವಿರುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿವೇಕಖ್ಯಾತಿಯೇ ಮೂಲ. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯರೂಪವಾದ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪುರುಷನ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಆಗ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಚಿತ್‌ಛಾಯಾಸಮರ್ಪಣಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಎಂಬ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃತ್ವ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ಮಹತ್ ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳ ಅಧ್ಯವಸಾಯ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಆದರಿಂದ ಅನುಸಂಧಾನ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಮಸ್ತವ್ಯವಹಾರವೂ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಸಂಸಾರ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮುಂತಾದುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ. ಸಂಸಾರರೂಪವಾದ ಅವು ವಿವೇಕಖ್ಯಾತಿಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷದೆಶೆ. ಆ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಚಿತ್‌ಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವನು. ಇದೇ ಕೈವಲ್ಯ. ಆತ್ಮನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವನು ಎಂಬುದೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಯೋಗದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ

ಪುರಾತನ ಗ್ರೀಕರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಿಸ್ಟಿಸಿಸಂ (Mysticism) ಎಂಬ ವಾದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದು ತಪಸ್ಸು ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಭಾವನೆಗಳ ನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಜೀವನವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇತರಾಸಾಧಾರಣವಾದ ಅನುಭವ ಇರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ವಾದ. ಈ ಅನುಭವವು ಇತರ ಅನುಭವಗಳಂತಲ್ಲ. ಆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳ ಭೇದಭಾವ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರಲ್ಲಿ ಸಾಧಕನು ಧ್ಯೇಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿರುವನು. ಇದೇ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಸ್ವರೂಪ ಎಂಬುದು ಈ ವಾದದ ಭಾವ. ಪುರಾತನ ಪೈಥಾಗರಸ್ (Pythagoras) (ಪ್ಲೋಟಿನಸ್ (plotinus) ಮುಂತಾದವರು, ಆಧುನಿಕ ಜೇಮ್ಸ್ (James) ಮುಂತಾದವರು ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕರು.

ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಗಿಯ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿರುವುದು. ಅದೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪ. ಆತ್ಯಂತಿಕ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವೇ ಅದರ ಫಲ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಗಳು

(ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಒಂದಾದರೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭೇದ ಉಂಟಾಗಿ ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳಾದುವು–ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತ್ತು ಕೌಮಾರಿಲ ಎಂದು)

೧ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಜೈಮಿನಿಯ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರ. ಇವು ವೇದಪಂಙ್ಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಇವು ಹನ್ನೆರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನುಳ್ಳುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದವರಿಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಂಚೆಯೇ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ ಸೂತ್ರಗಳು ಇದ್ದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಇವೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಇವು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಯು ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈತನು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಈತನಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲೇ ಬೃಹನ್ಮಿತ್ರ, ಭಾವದಾಸ, ಹರಿ ಮತ್ತು ಉಪವರ್ಷ ಎಂಬುವರು ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೆಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಿಕ್ಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಶಬರಭಾಷ್ಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವನ್ನು ತಂದವನು ಕುಮಾರಿಲ. ಇವನೇ ವೈದಿಕಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಬಲಿಷ್ಠನಾದ ಆಚಾರ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇವನಿಂದಲೇ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ಥಿರಪಟ್ಟುದು. ಇವನು ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೂರು ಭಾಗವುಳ್ಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕಾ, ಎರಡನೆಯದು ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕಾ, ಮೂರನೆಯದು ಟುಪ್ಟೀಕಾ. ಕುಮಾರಿಲನ ಕಾಲವು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೭ನೆಯ ಶತಮಾನ. ಮಂಡನಮಿಶ್ರನು ಕುಮಾರಿಲನ ಮತಾನುಯಾಯಿ. ಇವನು ವಿಧಿವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾನುಕ್ರಮಣಿಕಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ವಾಚಸ್ಪತಿಯು

ನ್ಯಾಯಕಣಿಕಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಧಿವಿವೇಕವನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವನು. ಸುಚರಿತ ಮಿಶ್ರನು ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕಾಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಸೋಮೇಶ್ವರಭಟ್ಟನು ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕಾಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿಮಿಶ್ರನು ನ್ಯಾಯರತ್ನಾಕರ ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕಾ ಮತ್ತು ತಂತ್ರದೀಪಿಕಾ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವನು. ವೆಂಕಟದೀಕ್ಷಿತನು ವಾರ್ತಿಕಾಭರಣ ಎಂಬ ಟುಪ್ಟೀಕೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು.

ಪ್ರಭಾಕರನು ಶಬರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬೃಹತೀ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶಬರಭಾಷ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಕುಮಾರಿಲನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಶಬರಮತವನ್ನು ಬಿಡುವನು. ಶಾಲಿಕಾನಾಥನು ಬೃಹತೀಗೆ ರಜ್ವಮಾಲಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಕರಣಪಂಚಿಕಾ ಎಂಬುದು ಇವನ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥ. ಶಬರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಇವನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಭಾವನಾಥನು ನ್ಯಾಯವಿವೇಕ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವನು. ಮಾಧವನು ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವನ್ನೇ ಜೈಮಿನಿ ನ್ಯಾಯಮಾಲಾವಿಸ್ತರ ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕರೂಪವಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಆಪದೇವನು ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನು. ಇದನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಲೌಗಾಕ್ಷೀಭಾಸ್ಕರನು ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಖಂಡದೇವನು ಭಾಟ್ಟದೀಪಿಕಾ ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ, ಮೀಮಾಂಸಾಕೌಸ್ತುಭ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವನು. ನಾರಾಯಣನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಮಾನಮೇಯೋದಯ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಕುಮಾರಿಲ ಮೀಮಾಂಸಾವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದು.

೨ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಕೌಮಾರಿಲ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಮೀಮಾಂಸಕರೆಲ್ಲರೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ವೇದಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುವೆಂದೂ, ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ದೋಷಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾರಣ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಅವರು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡುವರು. ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ನೈಯಾಯಿಕರು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅದರ ಕರಣದ ಗುಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದೂ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದನ್ನು

ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಈ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ನೈಯಾಯಿಕರ ಪಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ಅಯುಕ್ತ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು.

೩ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರ

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಜ್ಞಪ್ತಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುವು:—ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ವಿಷಯವು ಹೇಗಿರುವುದೋ ಅದರಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೋ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೋ ಇರಬಹುದು. ಇದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಈ ವಿಚಾರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುವು. ೧. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಃ ತಿಳಿದುಬರುವುವು; ಅಥವಾ ೨. ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವುವು; ಅಥವಾ ೩. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ೪. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತಗಳಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ:—

೧. 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುವು' ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪವು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಫಲವಲ್ಲದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಪುರುಷನು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಆ ರಜತವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೂ, ಹೊಂದದೆ ವಿಮುಖನಾಗುವುದೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಫಲವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವು ಅವನಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲದ ರಜತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಅವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವೇ ಮೂರನೆಯ ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ದೋಷ ಬರುವುದು ಇಂದ್ರಿಯದೋಷ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ. ಅದರ ನಿಶ್ಚಯವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ವಿಫಲವಾಗುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ 'ನನಗೆ ಹಿಂದೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ. ಹೀಗಿರಲು ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ.

೨. 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೆರಡೂ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುವು' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೋ ಅಪ್ರಮಾಣವೋ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಬೇಕು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅದು ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯ ದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ದುಷ್ಟವಲ್ಲದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು. ಅವು ದುಷ್ಟವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಪರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲ್ಲ.

ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಪರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದುಂಟಾಗುವುದು' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದರ ನಿರ್ವಾಹವು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಮೊದಲು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಇದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಕಾರಣದಲ್ಲಿರುವ ಗುಣವಾಗಬಹುದು ; ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಬಹುದು ; ಅಥವಾ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದು. ಸಂವಾದಿಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಸಜಾತೀಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವ. ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಜಾತೀಯ ಎನಿಸುವುವು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣಗಳು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪನೆ. ಜ್ಞಾನಕಾರಣವು ದುಷ್ಟವಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಗುಣಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯ. ಹೀಗೆ ಗುಣವು ಕಾರಣಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದು ಬೇರೆ, ಕಾರಣ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ತಪ್ಪು. ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದರೆ ಅದು ಗುಣದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದಂತೆಯೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಕಾರಣ ಬೇರೆ, ಗುಣ ಬೇರೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕಾರಣದ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದ ಅನಂತರ ಪುರುಷನು ಇದು ಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದೆಂದು ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಣದ ವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೇ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಿ, ಪುರುಷನು ಅದಕ್ಕನುಸಾರವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಫಲವಾದ ಬಳಿಕ ಅದು ಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಸಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು

ಆಗಬೇಕಾದುದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೋಸ್ಕರ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಫಲವಾದಮೇಲೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದರಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿಶ್ಚಯವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಕಾರಣದ ಗುಣದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ಯನಂತರ ಪುನಃ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

'ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಬಹುದು ; ಅಥವಾ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರದಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಬಹುಕಾಲವಾದಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞರಲ್ಲದ ನಮಗೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಂತೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಆಗಲಾರದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಅಸಂಭಾವಿತ.

'ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಕಲ್ಪವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಮೊದಲು ಸಂವಾದ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕು. ಒಂದು ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಬಳಿಕ ಪುನಃ ಹುಟ್ಟುವ ಅದೇ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂವಾದವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ 'ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯ' ಎಂದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಅದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಂಬಿ, ಅದರ ಸಂವಾದ ಇರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಪರ್ಯಂತ ಹೋಗದೆ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಂಬುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನು? ಹೀಗೆ ಸಂವಾದವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾರದು.

ಅಥವಾ 'ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾದನಂತರ ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸಿದರೆ, ಈ ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ತಾನು

ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕು. ಇದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಅಧೀನ, ಅದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಅಧೀನವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು; ಮತ್ತು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಆಗಲಾರದು. ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಯಾವುದಾದರೂ, ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪದಾರ್ಥದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪುರುಷನ ಸುಖವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು. ಸುಖದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬಾಯಾರಿಕೆಯುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನು ನೀರನ್ನು ನೋಡಿ ಅದನ್ನು ಕುಡಿದು ತೃಪ್ತಿಹೊಂದುವನು. ಈ ಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಸುಖಪರ್ಯಂತ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ ನೀರಿನ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬುವನು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದು.

ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜಲಪಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳ ಪುರುಷನು, ಜಲಪಾನಮಾಡದೆ, ನಿದ್ರೆಮಾಡಿ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಜಲಪಾನ ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಂಡು, ಅದರಿಂದ ಆಗುವ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ಅನಂತರ, ತನಗೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಲಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಸುಖಪರ್ಯಂತನಾಗಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಸ್ವಪ್ನದ ಜಲಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧ. ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ, ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ವದಂತೆ ಜಲಪಾನಾಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಜಲಪಾನಮಾಡಿದೆನೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಸಂಭೋಗದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ಧಾತುವಿಸರ್ಜನೆ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಾದ ಸಂಭೋಗದಲ್ಲಿನ ಅನುಭವವು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಧಾತುವಿಸರ್ಜನವು ಪಿತ್ತ ಮೊದಲಾದ ಶರೀರವಿಕೃತಿಯಿಂದುಂಟಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ನದ ಸ್ತ್ರೀಸಂಭೋಗವು ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಆಗುವುದು; ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೩. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ಇನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆಮಾಡಲು ಪ್ರಯತಿಸಬಹುದು. 'ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಎರಡು ವಿಧ. ಮೊದಲನೆಯ

ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು. ರೈತನು ಬೀಜದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಮೊದಲು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸ್ಥಾನವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತುವನು. ಅನಂತರ ಬೀಜದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಸ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ಬೀಜವು ಸಮರ್ಥವಾದುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವನು. ಇದೇ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾದನಂತರ ಅದೇ ಬೀಜಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಶಂಕವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಜಮೀನಿಗೆ ಹಾಕುವನು. ಇದೇ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಫಲವಾಗುವುದೆಂಬ ದಾರ್ಢ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅನಂತರ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ, ಎರಡನೆಯದೇ ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಉಂಟೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು' ಎಂದು.

ಈ ವಿಚಾರವು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಬೀಜ ಹಾಕುವ ವಿಷಯದಲ್ಲೇನೋ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವಿಚಾರವು ಅಂತಹುದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಆಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಕಾರಣವು ನಿರ್ದೋಷ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲಾದರೂ ಆಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ಅದರ ಕಾರ್ಯವು ಸಫಲ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಕಾರಣವು ನಿರ್ದೋಷ ಎಂದು ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೊದಲೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಅದು ಸಫಲಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಬೇಕಾದುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೪ 'ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕಾರಣದೋಷಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ, ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದೆಂದೂ, ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಪ್ತಿಯು ಪರತಂತ್ರವೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುವು. ಆದುದರಿಂದ, ಮೊದಲೇ ಪರಿಚಿತವಾದ ನಾಲ್ಕು ವಿಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರವಾಗುವುವು ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಿಕಲ್ಪವೇ ಉತ್ತಮ ಪಕ್ಷ.

ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ

ನಿಯಮ. ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮ ಎಂದರೆ ಅಪವಾದ ಅಥವಾ ವಿನಾಯಿತಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ತಲೆದೋರಿದಾಗ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪವಾದ ಬರುವುದು. ಆದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು.

ಜ್ಞಾನಕರಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ತಿಳಿಯತಕ್ಕುದು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಕರಣವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಇದೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ. ಬಾಧಕ ತೋರಿದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಂತೆ ಅದರ ಕರಣವೂ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಸಾಧನ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಧಕ ಮತ್ತು ದೋಷಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನಕಾರಣಗಳ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಕಾರಣ. ಎಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ಜ್ಞಾನಕರಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಂದೇಹ ಪಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.

೪ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರದ ಉಪಯೋಗ

'ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧವಾದ ಅನಂತರ, ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ವಕ್ತೃವಿನ ದೋಷದಿಂದ. ವಕ್ತೃ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು. ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಕ್ತೃವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಂದೇಹಪಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದು.

ಭಾಗ ೧

ಪ್ರಾಭಾಕರದರ್ಶನ

೧ ಪ್ರಾಭಾಕರದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ

ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದೊಪ್ಪಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರನ್ನೂ, ಜ್ಞಾನವೇ ತಾನು ಹೊರಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ

ಗಳನ್ನೂ, ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಆ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಾದ ತಾರ್ಕಿಕರನ್ನೂ ದೂಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಇವರು ಸರ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವರು.

ಇವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ, ಆಗಮ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಐದು. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಪ್ರತಿ ಜ್ಞಾನವೂ ತನ್ನನ್ನೂ, ತನ್ನ ವಿಷಯುವನ್ನೂ, ತನಗೆ ಆಶ್ರಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನು. ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಮೇಯಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಶಬ್ದ ಎಂದರೆ ವೇದ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರ. ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ. ವೇದದಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದುದು. ಉಪಮಾನವು ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ವಾಹಕ್ಕಾಗಿ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು.

ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ, ಶಕ್ತಿ, ಸಂಖ್ಯಾ ಮತ್ತು ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂದು ಒಂಬತ್ತು.

೨ ಪ್ರಾಭಾಕರದರ್ಶನದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ

ಭಾಗ I

(೧) ಪ್ರಮಾ

'ಪ್ರಮಾ' ಎಂದರೆ ಅನುಭೂತಿ. ಅನುಭೂತಿ ಎಂದರೆ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ. ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಸ್ಮೃತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಂಸ್ಕಾರವು ಪೂರ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಧಾರಾವಾಹಿಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕ್ಷಣಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳು ಸ್ಮೃತಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷಗಳೆರಡೂ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ಮೃತಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಯು ಪೂರ್ವಾನುಭವವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

(೨) ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪ

ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಯಥಾರ್ಥ; ಎಂದರೆ, ಅದು ವಸ್ತುವಿರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ. 'ಶುಕ್ತಿರಜತ'

ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದರ್ಶನಕಾರರು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು.

(೩) ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ

i 'ಬಾಧ' ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನ

ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದುದೆಂದು ಮತಾಂತರದವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಧ್ಯ ಎಂದರೆ ಬಾಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬಾಧ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಸರ್ವಥಾ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಬಾಧ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ನಾಶ ಎಂದಲ್ಲ. ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಬಾಧಿತಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣ ಜ್ಞಾನವೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದು. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತ ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾನಂತರ ವಿರೋಧವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಬರಬಹುದು. ಬಾಧಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಸಾಧುವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ನಾಶವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ನಾಶವಾಗುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ನಾಶವಾಗದೇ ಇದ್ದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಾನುಭವದ ಜ್ಞಾಪಕವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಬಾಧ ಎಂದರೆ ಬಾಧಿತಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯದ ನಾಶ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅಯುಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧ ಭಾಷಣ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾತವಾಯಿತೋ ಅದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವಾದರೂ, ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ, ಈ ವಿಧವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಬರಬಹುದು. ಈಗ ನಾವು 'ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು; ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲಾನಂತರ ಘಟವು ನಾಶಹೊಂದಿದಮೇಲೆ 'ಘಟವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಘಟವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪು. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತ ಜ್ಞಾನಾನಂತರ, ರಜತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನಂತರವೇ ಅದು ರಜತವಲ್ಲ ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ತನಗಿಂತ ಮುಂಚೆ

ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅಸಂಗತ. ಅಥವಾ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ತಪ್ಪು. ಪದಾರ್ಥವು ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವೆಂದಾಗಲೀ, ತ್ಯಾಗಾರ್ಹವೆಂದಾಗಲೀ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಆ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶ್ವಾಸಾವಿಶ್ವಾಸಗಳು ಕಾರಣಗಳೇ ಹೊರತು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ 'ಬಾಧ' ಎಂಬುದನ್ನೇ ನಿರೂಪಣೆಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ii ಬಾಧನಿರ್ವಾಹ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ

'ಬಾಧ' ಎಂಬುದೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದು ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ್ವಯಕ್ಕಿರುವುದೇ? ಅಥವಾ ಭಿನ್ನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ್ವಯಕ್ಕಿರುವುದೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಒಂದೇ ವಿಷಯವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಬಾಧ ಎಂಬುದು ತಪ್ಪು. 'ಇದು ಘಟ; ಇದು ಘಟ' ಎಂದು ಧಾರೆಯಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಧಾರಾವಾಹಿಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ, ಅವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧ ಉಂಟೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಭಿನ್ನ ವಿಷಯಗಳಾದ ಸ್ತಂಭ, ಕುಂಭ ಇವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಉತ್ತರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ, ಬಾಧಿತ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಾಧಿತವಲ್ಲದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನದ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಇತರ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

iii 'ಜ್ಞಾನ ಅಯಥಾರ್ಥ' ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನ

'ಶುಕ್ತಿರಜತ' ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಅಯಥಾರ್ಥಗಳೆಂದೊಪ್ಪಿದರೂ ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣ ಏನೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿದರೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದು ಬಹು ಕಷ್ಟ. ಇಂದ್ರಿಯವು ಕಾರಣ ಎಂದರೆ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ದೋಷಸಹಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದೋಷಸಹಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಕುಂಠಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ, ಅದು ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು

ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಬೀಜವು ತನ್ನ ಅಂಕುರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದೆ ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದಂಕುರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಗತ. ಆದುದರಿಂದ, ಇಂದ್ರಿಯವು ನಿರ್ದೋಷವಾದರೆ, ಅದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು; ಸದೋಷವಾದರೆ, ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಅದು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

೪ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದ

(೧) ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ

ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದುದಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದನಂತರ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಡಗಿರುವುವು. 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾತ್ಮಕ. 'ರಜತ' ಎಂಬುದು ಸ್ಮರಣಾತ್ಮಕ. 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಥಳಥಳಗುಟ್ಟುವ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; 'ರಜತ' ಎಂಬುದು ಥಳಥಳಗುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುವಿನ ದರ್ಶನದಿಂದ ಉದ್ಬುದ್ಧವಾದ ರಜತದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ರಜತಸ್ಮರಣ. ಥಳಥಳಗುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುವಿನ ದರ್ಶನದಿಂದ ರಜತದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗಲು 'ಇದು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನಂತೆಯೇ ರಜತವೂ ಥಳಥಳಗುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಅಲ್ಲದೆ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ರಜತಾನುಭವವುಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ರಜತದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಪುರುಷನಿಗಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿರುವ ಕಾಲವಲ್ಲಿ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣ ರೂಪವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಸ್ಮೃತಿಯು ಸ್ಮೃತಿಯಾಗಿ ತೋರದಿರುವುದಕ್ಕೆ 'ಸ್ಮೃತಿಪ್ರಮೋಷ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ 'ಇದು' ಎಂಬುದೂ, 'ರಜತ' ಎಂಬುದೂ ಭಿನ್ನಾಕಾರಗಳಾದ ಭಿನ್ನ ಜ್ಞಾನಗಳಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಭೇದವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿರುವುದೇ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ನಾವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ್ವಯಕ್ಕಿರುವ ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಈ ವಾದವನ್ನು 'ಅಖ್ಯಾತಿವಾದ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಖ್ಯಾತಿ

ಎಂದರೆ ಗ್ರಹಣ. ಅಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರೆ ಅಗ್ರಹಣ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಣ ಎಂದರೆ ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣ.

(೨) ಭ್ರಮ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇತರ ದರ್ಶನಕಾರರು 'ಭ್ರಮ' ಎಂಬ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾನಾಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ', 'ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ' ಮತ್ತು 'ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ' ಎಂಬ ಮೂರು ವಾದಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುವು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಭ್ರಮ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

i ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

'ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ' ಎಂದರೆ ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ವಿಪರೀತ ಖ್ಯಾತಿಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬುದೇ ಅಸಂಭಾವಿತ. ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು. 'ವರ್ತಮಾನದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವ ರಜತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದರ್ಥ. 'ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಆಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು' ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥ. 'ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅದರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು' ಎಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ಅರ್ಥ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಲಂಬನ. ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಮಾತ್ರ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಈ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳೂ ಭ್ರಮ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದುವುಗಳಲ್ಲ.

(i) 'ವರ್ತಮಾನದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರದೆ ಅನ್ಯದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ:–ವರ್ತಮಾನದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬುದರಿಂದ 'ರಜತವು' ಅಸತ್ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು. ಅದು ಇತರ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಈ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಸತ್ ಆದುದೆನ್ನಲು ಆ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ರಜತವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದರೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಕೊಡುವ ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಗೂ, ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಪರೀತ

ಖ್ಯಾತಿಗೂ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ರಜತವು ಯಾವ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದೋ ಆ ದೇಶಕಾಲವು ಈ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವರ್ತಮಾನಕಾಲವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದೂ 'ರಜತವು ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ದೇಶ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ರಜತವು ಸ್ಮೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಈಗ ಭ್ರಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಬರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ತಪ್ಪು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಜತ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಸ್ಮೃತಿ ಯಾದರೋ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು. ಅದು ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಯು ಅರ್ಥಮೂಲಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ; ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಕಂಡುಬರುವುದು; ಆದುದರಿಂದ ರಜತವಿಲ್ಲ ದಿದ್ದರೂ ಸ್ಮೃತಿ ಇರಬಹುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಶಂಕೆಯು ಭೂತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ಮೃತಿಯು ಆ ಅರ್ಥವು ವರ್ತಮಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಲಾರದು ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾರದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ, ವರ್ತಮಾನಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ರಜತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯು ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

(ii) 'ಶುಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ, ರಜತಾಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಕಾಣುವುದು' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ :—ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯಾದರೂ ರಜತಾಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ' ಎಂದಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ, 'ಶುಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನು ತೋರಿಸದೆ ರಜತಾಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿ ತೋರುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಉತ್ತರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಜ್ಞಾನವೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲ್ಲ. ಬಾಧಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಿಶೇಷವನ್ನಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಇದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಹೀಗೆಯೇ ಆಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಒಂದು ಭ್ರಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವೇ ಹುಟ್ಟದಿರಬಹುದು. ಅಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಉತ್ತರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು

ತೋರುವುದೋ ಅದೇ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಸಾಧುವಾದುದು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ರಜತವು ವಿಷಯವೇ ಹೊರತು, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವೂ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ.

(iii) 'ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸದೆ ರಜತವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ–ಶುಕ್ತಿಯೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಆಲಂಬನ ಎಂದು ಈ ಪಕ್ಷದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಲಂಬನವಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡೋಣ. ಅದು ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯಂತೆ ಶುಕ್ತಿ ಇರುವ ಪ್ರದೇಶವೂ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರದೇಶ ಮಾತ್ರ ಏಕೆ ಆಲಂಬನವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರುತ್ತರ ವಾಗುವುದು. ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಆಲಂಬನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಲಂಬನ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ, ರಜತಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದ ರಜತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಆಪಾದನೆ ಯಂತೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯು ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಯಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ii ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿವಾದವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಅಥವಾ ತತ್ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದ ಗಗನಾರವಿಂದದ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ವಾಸನಾದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಾಸನಾ ಒಂದು ಉಂಟೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಾಸನಾ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಾನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರ.

ಸಂಸ್ಕಾರವು ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂತಹ ಅಸಂ ಭಾವಿತವಾದ ವಾಸನಾ ಒಂದು ಉಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ವಾಸನಾ ಎಂಬ ನಿಯಮ ವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ವಾಸನಾವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ಶುಕ್ತಿದರ್ಶನ ದಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಬೇಕು? 'ಇದು ಗಗನಾರವಿಂದ' ಎಂದೇಕೆ ಹುಟ್ಟಬಾರದು? ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡಬಹುದೇ ಹೊರತು ಗಗನಾರವಿಂದ ಎಂದಲ್ಲ. ಈ ನಿಯಮವು ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವು ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲ್ಲ. ಅಸತ್ತಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು

ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಭ್ರಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಸತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ತಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿವಾದವು ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿವಾದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಯು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ, ಇದು ವಿಪರೀತ ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

iii ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿವಾದವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

'ಹೊರಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನೇ ಹೊರಗಿರುವ ವಸ್ತು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಇದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು' ಎಂಬ ವಾದವೂ ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಇದು 'ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ ವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಜತ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ 'ನಾನು ರಜತ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ವಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತೇ ಹೊರತು, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ರಜತ ಎಂಬುದೂ ಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದು. ಆದರೆ 'ನಾನು ರಜತ' ಎಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರವಿರುದ್ಧ ವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ, ರಜತ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ರಜತವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಒಂದು ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದೂ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯೇ ಆಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪರ್ಯವ ಸಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿಯೂ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ, ವಿಪರೀತ ಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿಯು ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು.

೫ ಅಖ್ಯಾತಿಯ ಸಮರ್ಥನ

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ, ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಖ್ಯಾತಿ, ಈ ಮೂರೂ ಅಯುಕ್ತವಾದುವುಗಳು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಈ ಮೂರು ವಾದಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದವೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತಾದ ಅರ್ಥವು ಅಸತ್ತೆಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ

ಯಲ್ಲಿ ರಜತವು ಸನ್ನಿಹಿತವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅದು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಕಂಡುಬರುವ ರಜತವು ಸ್ಮೃತವಾದುದೆಂದೇ ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ಆದರೆ, ಈ ಸ್ಮೃತಿಯು ಸ್ಮೃತಿಯಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ, 'ಇದು' ಎಂಬ ಗ್ರಹಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ 'ರಜತ' ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಗೂ ಭೇದವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇದೇ ಅಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಆದಕಾರಣ, ಇದು ಅರ್ಥಾತ್ ಎಲ್ಲ ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

೬ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದದಂತೆ ಭ್ರಮ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದು ಭ್ರಮ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು. ಶುಕ್ತಿಯು ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥವಾದರೂ, ಇಂದ್ರಿಯ ದೋಷದಿಂದ, ಇದು ಏನೋ ಥಳಥಳಗುಟ್ಟುವ ವಸ್ತು ಎಂದು ಧರ್ಮಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು 'ಇದು ಶುಕ್ತಿ' ಎಂದಲ್ಲ. ಅನಂತರ, ಥಾಳಥಳ್ಯದ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ರಜತವು ಸ್ಮರಿಸ ಲ್ಪಡುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಧರ್ಮಿಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸು ವುದು; ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬುದು ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾದುದು. ಆದರೆ, ಈ ಸ್ಮರಣ ಮಾತ್ರ ಸ್ಮರಣರೂಪವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಗ್ರಹಣ ಸ್ಮರಣಗಳೆಂಬ ಈ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ 'ಅಖ್ಯಾತಿ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಈ ಭೇದಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇದೇ ರಜತ ಎಂಬ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಅಭೇದಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜವಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅದು ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯೇ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಈ ಭೇದವು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪುರುಷನು ರಜತವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸು ವನು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೇ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವ್ಯವ ಹಾರವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಭ್ರಮ ಎಂಬುದೂ ತಪ್ಪಾದ ವ್ಯವಹಾರ. ಭ್ರಮ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ.

ಪುರುಷನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ವಿಫಲವಾದರೆ, 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ಆದರೆ, ಇದರಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು ಎಂದೂ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಾಧಿತಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ; 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂದು ಈ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ರಜತದ ಪ್ರತಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡು ವುದಿಲ್ಲ. ಅದು 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ ಬೇರೆ ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದಾದರೂ ಭ್ರಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗದಿದ್ದ ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು.

ಇದುವರೆಗೂ ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿದುದಾಯಿತು. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮದ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ಭ್ರಮವ್ಯವಹಾರಗಳಿರುವುವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದದ ಉಪಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವು ಒಂದೇ. ಆದರೂ ಅದರ ವಿಶೇಷಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾಗುವುವು.

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಇದು ರಜತ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದೂ ಸ್ಮರಣರೂಪ; ರಜತವೂ ಸ್ಮರಣರೂಪ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಂತೆ ಇವುಗಳಿಗೂ ಭೇದಗ್ರಹಣ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಥಾಳಥಳ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ರಜತಸ್ಮೃತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಾದೃಶ್ಯದರ್ಶನವು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಿದ್ರೆ ಎಂಬ ದೋಷದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಅಂತಃಕರಣವು ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಇದರಂತೆಯೇ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಗ್ರಹಣರೂಪಗಳಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಭೇದವು ಗೃಹೀತವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭ್ರಮವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ನೇತ್ರದೋಷವೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಎರಡು ಚಂದ್ರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಈ ಎರಡು ಚಂದ್ರಗಳೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡದಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ 'ಎರಡು ಚಂದ್ರಗಳು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜ್ವರಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ನಾಲಗೆಯ ಮೇಲಿನ ಪಿತ್ತವಸ್ತುವಿನ ಕಹಿಯಾದ ರುಚಿಯು ಮಾತ್ರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಾಲಗೆಯ ಮೇಲಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಸಕ್ಕರೆಯ ಮಾಧುರ್ಯವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು 'ಸಕ್ಕರೆ ಕಹಿ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಇದರಂತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನೇತ್ರಗತವಾದ ಪೀತವರ್ಣವು ದೃಷ್ಟವಾಗಿ ಶಂಖದಲ್ಲಿರುವ ಧವಳವರ್ಣವು ದೃಷ್ಟವಾಗದಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶಂಖವು ಪೀತವರ್ಣವುಳ್ಳುದು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರವು ತಲೆದೋರುವುದು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಗ್ರಹಣಸ್ಮರಣಗಳ ಭೇದವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ಮರಣಗಳ ಭೇದವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಣಗಳ ಭೇದವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ

ಅಯುಕ್ತವಾದುದು. ಇದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಆಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಭೂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಪ್ರಮಾಣ.

೭ ಪ್ರಮಾಣ

ಅನುಭೂತಿಯ (ಅನುಭವದ) ಕರಣವು ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಅನುಮಾನ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ.

i ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭೇದಗಳಿರುವುವು. ಈ ಪ್ರಭೇದಗಳು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಜಾತಿ ಎಂಬುವು. ದ್ರವ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯದ *ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇವುಗಳಿಗೂ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಯುಕ್ತಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆರು—ಘ್ರಾಣ, ನಯನ, ರಸನ, ತ್ವಕ್ ಮತ್ತು ಶ್ರವಣ ಎಂಬ ಐದು ಹೊರಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇರುವುವೆಂದೂ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ—ವಿಷಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಒಂದು ಕಾರ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗಿರುವಂತೆಯೇ *ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವೂ ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವೂ ಆವಶ್ಯಕ. ಆತ್ಮನಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಆತ್ಮನೇ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಾದರೋ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಕಾರ್ಯಸಮವಾಯವೆಂದೂ ಕಾರಣಸಮವಾಯವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗವು ಪಾಕಮಾಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಿದ್ದು ಆ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಧ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದು ಕಾರ್ಯಸಮವಾಯದ ಉದಾಹರಣೆ. ದಾರದ ರೂಪವು ಬಟ್ಟೆಯ ಕಾರಣವಾದ ದಾರದಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವಾಗಿ

---

*ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದ ೨೫೩ ಪುಟದ ವಿಷಯವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

*ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದ ೨೮೫ ಪುಟದ ವಿಷಯವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಇದ್ದು ಬಟ್ಟೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಇದು ಕಾರಣಸಮವಾಯದ ಉದಾಹರಣೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಕಾರ್ಯದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸಮವೇತನಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವಾದ ಒಂದು ಗುಣವು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು. ನಿತ್ಯ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಗುಣವು ವೈಶೇಷಿಕಗುಣವೆನಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಗುಣಕ್ಕುಂಟಾಗುವ ದ್ರವ್ಯಾಂತರಸಂಯೋಗವೇ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಪೃಥಿವೀಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗ ಎಂಬ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇದರಂತೆ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಮತ್ತೊಂದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಈ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅದ್ರವ್ಯದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದ್ರವ್ಯದ್ರವ್ಯವು ಅತಿಮಹತ್ತಾದುದೆಂದೂ ಪರಮಾಣು ರೂಪವಾದುದೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಈ ದ್ರವ್ಯವು ಅತಿಮಹತ್ತಾದ ರೂಪವುಳ್ಳದಾದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯದ ಸಂಯೋಗವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಸಂಯೋಗವು ಅದುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಲೋ, ಆ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಲೋ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಂಯೋಗದಿಂದಲೋ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಪರಮಮಹತ್ತಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಪರಮಾಣುರೂಪವಾದುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಅಣುವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳದಾಗಬಹುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಗ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಅಣುದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಹುಟ್ಟಲು ಅದಕ್ಕುಂಟಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನಸಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನ ಸಂಯೋಗವೇ ಕಾರಣ. ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೆ ಅದೃಷ್ಟಸಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನ ಸಂಯೋಗವೇ ಆ ಅಣು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅಗ್ನಿಜ್ವಾಲೆಯು ಊರ್ಧ್ವಗಮನ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದಕ್ಕೂ, ವಾಯುವಿನ ಗಮನವು ತಿರ್ಯಕ್ಕಾಗುವುದಕ್ಕೂ, ಅಣುವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲನೆಯ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ, ಅದೃಷ್ಟವುಳ್ಳ ಆತ್ಮಸಂಯೋಗವೇ ಕಾರಣ.

ಈ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ದ್ರವ್ಯಾಂತರಕ್ಕೆ ಮನಸ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನ ಇವುಗಳ

ಅನುಭವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಪೂರ್ವಾನುಭವದಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳದಾಗಿ ಅದು ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ರೂಪವುಳ್ಳ ಬೆಳಕೇ ಕಾರಣ. ಆದಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನಯನೇಂದ್ರಿಯವೂ ರೂಪವುಳ್ಳದೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಗಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯವು ಗಂಧವುಳ್ಳದು; ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯವು ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳದು: ರಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರಸನೇಂದ್ರಿಯವು ರಸವುಳ್ಳದು; ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಶ್ರವಣೇಂದ್ರಿಯವು ಶಬ್ದವುಳ್ಳದು. ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯವು ಗಂಧವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ ಪಾರ್ಥಿವ; ರಸವುಳ್ಳ ರಸನವು ಉದಕಸಂಬಂಧವಾದುದು; ರೂಪವುಳ್ಳ ನಯನವು ತೈಜಸ; ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯವು ವಾಯುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು; ಶಬ್ದವುಳ್ಳ ಶ್ರವಣ ಆಕಾಶ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಅರ್ಥಗಳು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ, ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆಕಡೆ ಇರುವಾಗ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆಂತರಗಳಾದ ಸುಖ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಗ್ರಹಣವು ಎರಡು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆತ್ಮನಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಆಗುವ ಸಂಬಂಧ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧವು ಮತ್ತೊಂದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಯುಕ್ತಸಮವಾಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಹ್ಯವಾದ ರೂಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಾರಣಗಳಾಗುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಆತ್ಮಮನಸ್ಸಂಬಂಧ. ಎರಡನೆಯದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧ. ಮೂರನೆಯದು ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯದ ಸಂಬಂಧ. ನಾಲ್ಕನೆಯದು ರೂಪ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಂಬಂಧ.

ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ದ್ರವ್ಯ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ದ್ರವ್ಯವು ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳದಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳದಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇಂತಹ ದ್ರವ್ಯವು ಪೃಥಿವೀ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ ಮತ್ತು ವಾಯು ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ದ್ರವ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. 'ಜಾತಿ' ಇದೆ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಗುಣಗಳು ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂಬುವು. ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯಗಳು. ದ್ರವ್ಯಗ್ರಹಣವು ರೂಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಗ್ರಹಣದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವುದು. ರೂಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಗ್ರಹಣವು ದ್ರವ್ಯಗ್ರಹಣದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವುದು.

ದ್ರವ್ಯ, ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು 'ಸವಿಕಲ್ಪ' ಎಂದೂ, 'ಅವಿಕಲ್ಪ' ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನವುಳ್ಳವನು ಅಥವಾ ಬೇರೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದವನು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವನ್ನುಗ್ರಹಿಸುವನುಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮೊದಲು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು ಸ್ವಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಆ ವಿಷಯವು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಆಕಾರಸಹಿತವಾದುದಾಗಿಯೇ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ವಸ್ತುವಿನ ಭೇದವೂ ಮೊದಲು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಮೊದಲು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಥಮ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ವಿಶೇಷವೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದೇ ಗ್ರಹಣವೇ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಎನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದುದು; ವಿಶೇಷವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಗ್ರಹಣವು ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನವು ಹೇಗಾಗುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವುಳ್ಳ ಆತ್ಮನು ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವುಳ್ಳವನಾಗುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗವೇ ಈ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ, ಈ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ವಿಷಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುವು. ಗ್ರಹಣ ಅಥವಾ ಸ್ಮರಣರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗುವನು. ಆತ್ಮನೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಷಯವು ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಾರದು. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ 'ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವು 'ಅದು ತಿಳಿಯುವುದು' ಎಂಬುದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇತರರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಮೇಯ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ವಿವಿಧ

ವಾದುವುಗಳೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ವಿವಿಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವಿಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು.

ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ತಮಗೆ ತಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವುವು. ಆದಕಾರಣ ಅವು ತಮ್ಮನ್ನು ಕುರಿತು ತಾವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅವು ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರದೇ ಹೋಗುವುವು. ವಿಷಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳುದು. ವಿಷಯವೂ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುವುಗಳಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾಶಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುವುಗಳಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಲು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು. ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾಶರೂಪನಲ್ಲ ಎಂದು ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ವಿಷಯವೂ ಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ ತನಗೆ ತಾನೇ ಪ್ರಕಾಶವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ. ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ-ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ತ್ಯಾಗ, ಸ್ವೀಕಾರ, ಉದಾಸೀನಗಳು ಪ್ರಮಾಣಫಲಗಳಾಗುವುವು; ಜ್ಞಾನಸಾಧನವು ಪ್ರಮಾಣ-ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣಫಲ ಎನಿಸುವುದು.

ii **ಅನುಮಾನ**

ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ನಿಯತವಾದ ಸಂಬಂಧವು ತಿಳಿದಿರುವಾಗ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ದರ್ಶನದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೇ ಅನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೇ ಮೊದಲಾದುದು ಸಂಬಂಧ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಈ ಸಂಬಂಧನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಹೇತುವು ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧನಿಯಮವಿರಬೇಕು ಎಂಬುದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಸಂಬಂಧನಿಯಮದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ, ಧೂಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಹ್ನಿಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ, ಚಂದ್ರೋದಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಮುದ್ರವೃದ್ಧಿಯ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಸಂಬಂಧನಿಯಮಗ್ರಹಣದ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ:—ವಹ್ನಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೂ ಧೂಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಯೋಗವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಸಂಯೋಗವು ಗುಣವಾದುದರಿಂದ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ವಹ್ನಿ ಮುಂತಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಇದರಂತೆಯೇ, 'ಇದು ವಹ್ನಿ' ಎಂಬ

ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ‘ಇದು’ ಎಂಬುದು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇಶಕಾಲಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ದೇಶಕಾಲಗಳೂ ವಿಶೇಷಣಗಳೇ. ಹೀಗೆ ವಹ್ನಿಧೂಮಗಳು ದೇಶಕಾಲಸಂಯೋಗಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸವುವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಹ್ನಿಯು ಧೂಮಸಂಬಂಧರಹಿತವಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ, ಇದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಧೂಮಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಲು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಧೂಮ ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದರ ಮೂಲವು ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗ. ಧೂಮಕ್ಕಿರುವ ವಹ್ನಿಸಂಬಂಧವು ಉಪಾಧಿಮೂಲಕವಲ್ಲ. ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಹುಡುಕಿದರೂ ಈ ಸಂಬಂಧವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಧೂಮಕ್ಕಿರುವ ಅಗ್ನಿಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧನಿಯಮವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ, ಧೂಮದರ್ಶನವಾದನಂತರ ಅಗ್ನಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧನಿಯಮದ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವತರವಾಗಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ, ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಧವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದು ರಸವುಳ್ಳುದೆಂಬ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಪೃಥಿವಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಕಡೆ ಗಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಹೇತು ಅಸಾಧಾರಣವಾಗುವುದು. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರಿಂದ, ‘ಶಬ್ದವು ಕೃತಕವಾದುದರಿಂದ ನಿತ್ಯವಾದುದು’ ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ನಿತ್ಯತ್ವಕೃತಕತ್ವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಸಂಬಂಧನಿಯಮ ಇರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, ‘ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮೇಯವಾದುದರಿಂದ ನಿತ್ಯವಾದುದು’ ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯತ್ವಹೇತುವು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅನುಮಾನಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ‘ಏಕದೇಶದರ್ಶನದಿಂದ ಏಕದೇಶಾಂತರಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನ ಎನಿಸುವುದು’ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ‘ಏಕದೇಶದರ್ಶನದಿಂದ’ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ‘ಆಕಾಶವು ರೂಪವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ’ ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ‘ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ರೂಪವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ರೂಪವು ಉದಕ ಮತ್ತು ತೇಜೋಭಾಗ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದುದು. ಆದಕಾರಣ, ‘ರೂಪವುಳ್ಳುದು’ ಎಂಬ ಹೇತುವು ಅಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ‘ಏಕದೇಶದರ್ಶನದಿಂದ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ‘ದರ್ಶನ’ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, ‘ಬುದ್ಧನು ಧರ್ಮದರ್ಶಿಯು; ಸರ್ವಜ್ಞನಾದುದರಿಂದ’ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದ ದರ್ಶನವು ನಮಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಹೇತುವು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧ. ‘ದೇಶಾಂತರದ ಜ್ಞಾನ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ‘ಅಂತರ’ ಎಂಬುದು ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನಾಶ್ರಯಗಳಾಗಿರಬಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು. ಚಂದ್ರೋದಯ

ದರ್ಶನದಿಂದ ಸಮುದ್ರವೃದ್ಧಿಯ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಮತ್ತು ಕೃತ್ತಿಕೋದಯದರ್ಶನದಿಂದ ರೋಹಿಣಿಯ ಸನ್ನಿಧಾನವು ವಿದಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಕಾಲವೆಂಬ ಆಶ್ರಯವು ಅವುಗಳಿಗಿರುವುದು. ಕೃತ್ತಿಕರೋಹಿಣಿಗಳ ಉದಯವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಹಗಲು ಅಥವಾ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಇರುವುವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಧೋದೇಶದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣನದಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಊರ್ಧ್ವದೇಶದಲ್ಲಾದ ಮಳೆಯು ವಿದಿತವಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ‘ನದಿ’ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಆಶ್ರಯವಿರುವುದು. ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ‘ವಹ್ನಿಯು ಶೀತವಾದುದು; ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ’ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧಿತವಾದ ಅನುಮಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನುಮಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ನಿಯತಸಂಬಂಧದ ಏಕದೇಶದರ್ಶನವೂ, ಸಂಬಂಧನಿಯಮದ ಸ್ಮರಣೆಯೂ, ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿರುವುದೂ, ಬಾಧಿತವಿಷಯವಾಗದಿರುವುದೂ ಕಾರಣ. ವಿಷಯವು ಬಾಧಿತವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ವಿಷಯಬಾಧವು ಸಂದಿಗ್ಧವೋ ಅಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಅಗ್ನಿಜ್ವಾಲೆಯು ಒಂದೇ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಭೇದವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದೋ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ವಾಲೆಯ ಭೇದವು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವುದರಿಂದ, ಜ್ವಾಲೆಯು ಒಂದಾಗಿ ಕಾಣುವುದೋ ಏನೋ ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ, ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ‘ಜ್ವಾಲೆಯು ಒಂದು’ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು, ಬತ್ತಿಯ ಭೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ವಾಲೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು.

ಅನುಮಾನದ ಪ್ರಮೇಯವು ದೃಷ್ಟಸ್ವಲಕ್ಷಣ ಎಂದೂ, ಅದೃಷ್ಟಸ್ವಲಕ್ಷಣ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ವಹ್ನಿ ಮುಂತಾದುದು ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಕರ್ಮ ಮುಂತಾದುದು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಸಂಬಂಧನಿಯಮವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅನುಮಾನವು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೋ ಅದು ಆಗಂತುಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ—ಪಟವು ತಂತುಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂಯೋಗವಿಭಾಗವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿರವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣವು ಆಗಂತುಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ವಸ್ತುವೇ ಕರ್ಮ.

ಅನುಮಾನ ಎಂದರೆ ಅನುಮಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕರಣ. ಮೊದಲನೆಯ ಕಲ್ಪ
ದಲ್ಲಿ, ಅನುಮಿತಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ವೀಕಾರ ಮೊದ
ಲಾದ ಕಾರ್ಯವೇ ಫಲ. ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅನುಮಿತಿಯೇ ಫಲ.

ಅನುಮಾನವು ಅನುಮಾನಸಾಮಗ್ರೀ ಇರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಇತರರಿಂದ
ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉದ್ಬೋಧಿತವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನುಮಾನ
ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದೇ ಅನುಮಾನಸಾಮಗ್ರೀ. 'ಸಂಬಂಧ ನಿಯಮವು ತಿಳಿದಿರು
ವಾಗ ಏಕದೇಶದರ್ಶನದಿಂದ ಅಬಾಧಿತವಾದ ಏಕದೇಶಾಂತರ ಪ್ರತೀತಿಯು ಅನು
ಮಾನ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅಬಾಧಿತ' ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಎನಿಸುವುದು. 'ತಿಳಿದ
ಸಂಬಂಧನಿಯಮ' ಎಂಬುದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. 'ಏಕದೇಶ
ದರ್ಶನದಿಂದ' ಎಂಬುದು ಹೇತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ, ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ
ಮೂರು ಅವಯವಗಳುಂಟು. ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ
ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅನಂತರ
ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯವು ಅಬಾಧಿತ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ
ಪಕ್ಷವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಾದರೆ ಅದು 'ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ
ಭಾಸ' ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆ, ಸಂಬಂಧನಿಯಮವು ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ
ದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು, ಅನುಮಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.
ಇಂತಹ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ 'ದೃಷ್ಟಾಂತ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—ಮಹಾನಸ. ದೃಷ್ಟಾಂತ
ದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿ, ಸಾಧನವಾಗಲಿ, ಅವೆರಡೂ ಆಗಲಿ, ಸಂಬಂಧನಿಯಮ
ವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅದು 'ದೃಷ್ಟಾಂತಾಭಾಸ' ಎನಿಸುವುದು. ಸಂಬಂಧನಿಯಮವನ್ನು
ಸ್ಮರಿಸುವವನಿಗೆ ಏಕದೇಶದರ್ಶನದಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ
ಏಕದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ಹೇತುವಚನ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—'ಧೂಮ
ಉಳ್ಳುದರಿಂದ' ಎಂದು.

ಸಂಬಂಧನಿಯಮವು 'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು' ಎಂಬ
ಅನ್ವಯದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯ
ಉಪಯೋಗವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಭಾವಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಸಾಧನ
ವನ್ನಾಗಿ ಉಳ್ಳುವುಗಳು. ಆದುದರಿಂದ, ಅನ್ವಯದೃಷ್ಟಾಂತ ಎಂಬುವೇ ಋಜು
ಮಾರ್ಗ. ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಾಂತವು ವಕ್ರಮಾರ್ಗ. ವಕ್ರಮಾರ್ಗದಿಂದ ಅರ್ಥ
ಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ.

iii ಶಾಸ್ತ್ರ

ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ, ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಲ್ಲದ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರ
ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಮನಸ್ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಶಬ್ದ ಎಂದರೆ ವರ್ಣ. ಇದು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಇದರಿಂದ
ಶ್ರೋತ್ರಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದೇ ಶಬ್ದ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. 'ಸತ್ತಾಜಾತಿ' ಎಂಬುದೇ
ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರವು ಶಬ್ದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು
ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ನದೀ, ದೀನ' ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಗಳು
ಮಾತ್ರವೇ ಶ್ರವಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕ್ರಮ
ಭೇದವೇ ಕಾರಣ. ಪದವು ವರ್ಣವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಲ್ಲ. ಒಂದು ಪದದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಣವನ್ನು
ಕೇಳಿದಕೂಡಲೇ ಆ ಜ್ಞಾನವು ನಷ್ಟವಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದ
ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಕಡೆಯ ವರ್ಣದ ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು
ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ:—ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು
ತಿಳಿದ ವೃದ್ಧರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ
ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವನು. ಇದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಬಾಲಕನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ
ಶಬ್ದವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದರಿಂದಲೇ ಶಬ್ದವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ
ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು
ಪುರುಷರ ಸಂಕೇತದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಾದರೆ, ವೃದ್ಧರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ
ಬಾಲಕನಿಗೆ ವೃದ್ಧರೇನೋ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವರು; ಆದರೆ
ಆ ಶಬ್ದವು ನನಗೆ ಏನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು?' ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು.
ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ದೇವದತ್ತ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ದೇವದತ್ತ
ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತದಿಂದ ಬೋಧಿಸುವುವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗಿ
ಇರುವುದು. ಇಂತಹ ಶಬ್ದಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಂಕೇತವು ಕಾರಣವಾಗ
ಬಹುದು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಗೋವು ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ತಮ್ಮ
ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತದಿಂದ ಬೋಧಿಸುವುವು ಎಂದು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥವು ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಲ್ಲದುದಾಗಿರಬೇಕು. ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟ
ವಲ್ಲದುದು ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ.
ಈ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಲ್ಲದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ 'ನಿಯೋಗಾರ್ಥ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ನಿಯೋಗ ಎಂದರೆ
ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣವು ತಿಳಿಸದಿರುವ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು.
ಈ ನಿಯೋಗಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ
ಪದಾಂತರಗಳು ನಿಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. 'ಸ್ವರ್ಗ
ವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬುದು ನಿಯೋಗ
ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. 'ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯವು ನಿಯೋಗವನ್ನು
ಬೋಧಿಸುವುದು. 'ಮಾಡು' ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಿಯು ವಿಷಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು.

ಇತರ ಪದಗಳು ಈ ನಿಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಗವಾಕ್ಯಗಳೂ ತಾವು ಸ್ವಯಂ ನಿಯೋಗಶೂನ್ಯಗಳಾದರೂ, ನಿಯೋಗವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪದಾಂತರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು, ಆ ಮೂಲಕ ನಿಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗಿ, ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಇದರಂತೆಯೇ ಇತರ ಮಂತ್ರಗಳೂ ಅನುವಾದಗಳೂ ಸಹ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ನಿಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗುವುವು. ಹೀಗೆಯೇ, ಸಮಸ್ತ ವೇದವೂ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಅರ್ಥವನ್ನುತಿಳಿಸಲು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಕಾರಣ. ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ವೃದ್ಧವ್ಯವಹಾರಮೂಲಕವಾದುದು. ವ್ಯವಹಾರವಾದರೋ ಕಾರ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವೇ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ, ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ವಸ್ತುತಃ ಕಾರ್ಯವೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕು' ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಕಾರ್ಯಬೋಧಕವಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅನ್ವಿತವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಬೋಧಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದಾದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವೇದಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯವೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಈರೀತಿಯಾಗಿ, ಎಲ್ಲ ಪುರುಷರಿಗೂ ಪ್ರಥಮ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ವೃದ್ಧವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಆಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವೇ ಅರ್ಥ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವ ಶಬ್ದವು ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ, ಅದು ಲಾಕ್ಷಣಿಕಪ್ರಯೋಗ. ಹೀಗೆ, 'ನಿನಗೆ ಪುತ್ರನು ಹುಟ್ಟಿರುವನು' ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾರ್ಥವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು.

ವೇದ ಒಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನಿಸುವುದು. ಲೌಕಿಕಶಬ್ದವು ಅನೃತವಾಗಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗುವುದು ಸತ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಸಂದೇಹವೇ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯವು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಾಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಲಿಂಗ; ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಶಬ್ದವು ಅನುವಾದರೂಪ. ಈ ಕಾರಣ ಇದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ. ಭಾರತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವಿರುವನು ಎಂದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದೋ, ಆದರಂತೆ ವೇದದ ಕರ್ತೃ ನಾವು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೂ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದವು ವಾಕ್ಯಸಮೂಹರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃವಿರುವನು ಎಂದು ಊಹಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ತಾನೇ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯರಚನಾಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದು? ವೇದವು ಉನ್ಮತ್ತಪ್ರಣೀತವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ವೇದವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪಾಠಮಾಡಿದ ಗ್ರಂಥರಾಶಿ. ಅದು ಉನ್ಮತ್ತವಾಕ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಆದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವೆಂಬುದಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ವೇದಾರ್ಥವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದು. ಅದು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರವಲ್ಲ. ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇದ್ದರೆ ಅವನು ಈ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ವೇದವನ್ನು ರಚಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ವೇದಾರ್ಥವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಅದರ ಕರ್ತೃ ವೇದರಚನೆಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದಿದ್ದನೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ವೇದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆ, ಬುದ್ಧನ ವಾಕ್ಯವೂ ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಬುದ್ಧನ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧನೇ ಕರ್ತೃವೆಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದೇ ಇದೆ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಪುರುಷನು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರನು. ಅವನಿಗೆ ವಚನ ರಚನೆಗಿಂತ ಮೊದಲು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿದಿದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಹೀಗೆ ವೇದಾರ್ಥವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದರಿಂದಲೂ, ವೇದಕರ್ತೃ ಎಂದು ಯಾವ ಪುರುಷನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಹಾಗೆ ಕರ್ತೃ ಇದಾನೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವವರು ವೇದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಪುರುಷನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ವೇದವೂ ಇತರ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಉಳ್ಳದು ಎಂಬ ಊಹೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಪದಸಮೂಹರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಿಂದ ಪದಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುವುವು. ಈ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಉಚ್ಚಾರಣೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಪುರುಷನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಚ್ಚಾರಮಾಡುವುದು ಆಧುನಿಕರಾದ ನಾವು ಭಾರತ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪಠನಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಪೂರ್ವದ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯೇ ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಬಾಧಕವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯಿಂದ ಅದೃಷ್ಟ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಇದರಿಂದ ಫಲ ಹುಟ್ಟುವುದು

ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಅದೃಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮಫಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ವೇದವು ಶಾಸ್ತ್ರರೂಪ. ಆದರೂ ವಚನದಿಂದ ಬೋಧಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನ್ಯಾಯಾಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ವಿಷಯವು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ದೃಢಪಡದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾರದು. "ಪಶುಕಾಮನು 'ಉದ್ಭಿತ್'ಎಂಬ ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು"ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೋಧಿಸಿದರೆ,ಇದು ಗುಣವಿಧಿಯೇ? ನಾಮಧೇಯವೇ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬರುವುದು. ಇದು ಉದ್ಭಿತ್ ಎಂಬ ಯಾಗವಿಶೇಷವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಗುಣವಿಧಿಯಲ್ಲ. ನಾಮಧೇಯವೇ ಸರಿ ಎಂದು ನ್ಯಾಯದಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟರೆ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವವನಿಗೆ ಮೀಮಾಂಸಾ (ನ್ಯಾಯವು) ಅರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು.

ಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಏಕೀಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ವರ್ಣಗಳು ಪದಗಳಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥದ ವಿವಕ್ಷೆಯೇ ಕಾರಣ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವೇ ವಿಷಯ. ಕಾರ್ಯವು ಪ್ರಯತ್ನಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಯತ್ನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದು.

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ನಿಯಮವು ಜ್ಞಾತವಲ್ಲ. ಅರ್ಥವು ಅಪೂರ್ವ. ಆದುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ 'ಅರ್ಥ'ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಲೌಕಿಕವಕ್ತೃಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಜ್ಞಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು. 'ಅಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟ'ವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ವಕ್ತೃವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಾನುಗುಣವಾಗಿರುವ ಪೌರುಷೇಯಶಬ್ದದ ಜ್ಞಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥವಾದಭಾಗವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನಿಸಲಾರದು. ಅದು ಒಂದು ವಿಧಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನಿಸುವುದು.

iv ಉಪಮಾನ

ಸಾದೃಶ್ಯದರ್ಶನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಮಾನ ಎನಿಸುವುದು. ಗೋವನ್ನು ನೋಡಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಗೋಸದೃಶವಾದ ಗವಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟ ಗವಯಕ್ಕೆ ಗೋವು ಸದೃಶವಾದುದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ

ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಉಪಮಾನ. ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಗುಣಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಅನುವೃತ್ತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮವಾಯವು ಸಂಬಂಧವಾದುದರಿಂದ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಸಮವಾಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥ. ಸಾದೃಶ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು.

ಉಪಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಗೋಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಗೋದರ್ಶನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗವಯಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವವನಿಗೆ ಅದರ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಗೋವಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಗೋವು ಗವಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಗವಯದಲ್ಲಿನ ಗೋಸಾದೃಶ್ಯವು ಏಕದೇಶವೂ (ಗೋವಿನ ಏಕದೇಶವೂ) ಅಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಉಪಮಾನವು ಲಿಂಗವಲ್ಲ. ಗೋವಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಾದೃಶ್ಯಕ್ಕೂ ಗವಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾದೃಶ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂಬಂಧನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಉಪಮಾನವು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ.

ಉಪಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ವಾಚ್ಯವಾಚಕಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಶಬ್ದವು ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು ಆ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದುದು ಎಂಬ ಸಂಬಂಧನಿಯಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ, ವನದಲ್ಲಿ ಗವಯಗ್ರಹಣವಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ಆಗುವುದು. ವಾಚ್ಯವಾಚಕಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳು, ಉಪಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೋ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಗೋವಿನಲ್ಲಿರುವ ಗವಯಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

v ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ

ದೃಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿದ ಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಾಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವೆವು. ಇದೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ. ಬದುಕಿರುವ ದೇವದತ್ತನನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ಕಾಣದಿರುವ ದೇವದತ್ತನ ಹೊರಗಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ದೇವದತ್ತನಿದಾನೆ' ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯನು ಮರಣಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಬದುಕಿರತಕ್ಕ ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಏಕೆ ಲಿಂಗವಾಗಬಾರದು ಎಂದು ಶಂಕೆಮಾಡುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಅವನು ಬದುಕಿರುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಂದೇಹ

ಗ್ರಸ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದೇಹವು ದೇವದತ್ತನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದುದು; ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗಾದರೋ, ಲಿಂಗವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಧೂಮದ ಜ್ಞಾನವು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಆದರೆ, ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುಪಪನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯಾದರೋ ಬಹಿರ್ಭಾವವನ್ನೇನೂ ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ದೇವದತ್ತನ ಜೀವನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುಪಪನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾದುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ.

೮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ

i ಅಭಾವವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ಪ್ರಮೇಯ ಒಂದುಂಟು. ಇದರಂತೆ ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಮೇಯ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಭೂತಲಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಭೂತಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದ್ರಿಯವು ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಭೂತಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಭೂತಲ ಮೊದಲಾದುವು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಭೂತಲ ಮೊದಲಾದುವು ಮಾತ್ರವೇ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಭೂತಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಭೂತಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಭೂತಲವು ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಭಾವ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದುವುಗಳು.

ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಭಾವಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಾವವಿಲ್ಲ. ಭಾವಪದಾರ್ಥವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ತಾನೊಂದೇ ಇರುವುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿರುವುದು. ತಾನೊಂದೇ ಇರುವ ಭಾವಪದಾರ್ಥವು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಅಭಾವವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವರೂ, ತಾನೊಂದೇ ಇರುವ ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಅಭಾವಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು. ಭಾವಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಭಾವವು ಗೋಚರಿಸಲಾರದು. ಅಭಾವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ

ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪ ಏನು ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಭಾವಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅದೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಅಭಾವಪ್ರತೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅಭಾವದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವು ಅಭಾವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಭಾವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಭಾವಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ ದೋಷವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ, ತಾನೊಂದೇ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಅಭಾವ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು, ಅಭಾವವು ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಎಂಬುದೇ ತಾನೊಂದೇ ಇರುವ ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಎಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಈ ತಾನೊಂದೇ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಘಟವು ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ಭೂತಲಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುವುದು ಎಂದರ್ಥ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮೇಯವೆಲ್ಲವೂ ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳು. ಅಭಾವದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮೇಯದ ಅಭಾವವು ಪ್ರಮಾಣದ ಅಭಾವದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣದ ಅಭಾವವೂ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ಅಭಾವದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರಮಿತಿಯು ಪುನಃ ಪ್ರಮೇಯ; ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮೇಯಾಭಾವವೂ ಪ್ರಮೇಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಮಿತಿಯು ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದು.

ii ಸಂಭವವು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಇವನು ನೂರು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪದಾರ್ಥವನ್ನುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪದಾರ್ಥವುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಭವ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವನು ಕಮ್ಮಿಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಸಂಬಂಧನಿಯಮದಿಂದ ನೂರು ಸಂಖ್ಯೆ ಉಳ್ಳವನನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತುಸಂಖ್ಯೆ ಉಳ್ಳವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

iii ಐತಿಹ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಐತಿಹ್ಯವು ಮೂಲ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ವಚನ. ಇದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಐದು ವಿಧವಾದುವುಗಳೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ಪ್ರಮೇಯ

ಭಾಗ II

೧ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕನುಸಾರವಾದುದು ಪ್ರಮೇಯ

೧ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯಸ್ವರೂಪ ಇರುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರಗಳಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಒಂಬತ್ತು. ಇವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ, ಶಕ್ತಿ, ಸಾದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆ ಎಂಬುವು. ದ್ರವ್ಯ,ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಸಮವಾಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕಮತದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆಯೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರದರ್ಶನದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣನಿರೂಪಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಗುಣ, ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಗುಣವಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥ. ಸಾದೃಶ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಉಪಮಾನನಿರೂಪಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಶಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥ. ವಹ್ನಿಯು ಮಣಿ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿದ್ದರೆ ಸುಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಿಲ್ಲದಿರಲು ಸುಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸುಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರತಿಬದ್ಧವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಶಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು.

೨ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ

ಆತ್ಮನು ಬುದ್ಧಿ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಶರೀರ ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ, ವಿಭು ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ. ಅವನು ಪ್ರತಿ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನ. ಅವನು ಪ್ರತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವನು.

ಅವನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಆದರೂ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು. ಜ್ಞಾನವು ಆಶ್ರಿತ. ಆತ್ಮನು ಆಶ್ರಯ. ಇವೆರಡರ ಭೇದವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಜ್ಞಾನವೂ ಆತ್ಮನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಬುದ್ಧಿಯೂ ಆತ್ಮನೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ನಿದ್ರೆ ಮುಂತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ, ಆತ್ಮನಿರುವನು. ಇದು ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು

ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ನಿದ್ರೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದರ್ಶನಸ್ಪರ್ಶನಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅನುಭವಗಳು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಾವನು ದರ್ಶನವುಳ್ಳವನೋ, ಅವನೇ ಸ್ಪರ್ಶನವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ, ಈ ಎರಡು ಅನುಭವಗಳೂ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಇರುವುವಾದುದರಿಂದ, ಈ ಒಬ್ಬನು ದರ್ಶನಸ್ಪರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕಗಳಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಇರಬೇಕು. ದರ್ಶನಸ್ಪರ್ಶನಗಳು ಒಬ್ಬನಿಗಿರುವುವೆನ್ನಲು, 'ದರ್ಶನಮಾಡಿದ ನಾನೇ ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿದೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗಿದ್ದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಅಪಾಯಹೊಂದಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ಆ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನುಭವದ ಸ್ಮರಣ ಇರುವುದು. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಆತ್ಮನಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನು ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಅವನು ಜ್ಞಾತೃ, ಶರೀರವು ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲ. ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನು ಎಂಬ ವಾದಿಗಳು ದೇಹಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಭೂತಗಳ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಭೂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಸೇರಿದಂತಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದ್ರವ್ಯಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದು. ವೃಕ್ಷ ಮತ್ತು ವಾಯುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; ಎರಡನೆಯದು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವೆರಡರ ಸಂಯೋಗವು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಹೀಗೆಯೇ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಭೂತಗಳು ಸೇರಿ ಶರೀರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವಾದರೆ, ಶರೀರವೂ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಶರೀರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದ ವಾದಗಳು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಶರೀರವು ರೂಪ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಮತ್ತು ಗಂಧ ಎಂಬ ಗುಣಗಳುಳ್ಳುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪೃಥಿವಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾರ್ಯದ ಗುಣಗಳು ಕಾರಣದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಪೃಥಿವೀಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದ ಮದಶಕ್ತಿಯು ಅವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಮದ್ಯ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು; ಇದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ

ಜ್ಞಾನವು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅದು
ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಪೃಥಿವಿಯ
ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಮದಶಕ್ತಿಯು ಪೃಥಿವಿಯ
ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಾಂತರದ ಸಂಯೋಗ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಕಾಣಬಹುದು.
ಅನಂತರ, ಇದೇ ಶಕ್ತಿಯು, ಮದ್ಯ ಮುಂತಾದ ಅದರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು
ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಇದರಂತೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪೃಥಿವಿಯ ಪರಮಾಣು
ವಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಗುಣವು
ಶರೀರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಆ ಗುಣವು
ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದೂ, ಆ ವಸ್ತುವೇ
ಆತ್ಮಾ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸುಖ ಮುಂತಾದುವು ಶರೀರದ
ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನ
ನಾದವನು ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಚಾರ್ವಾಕರ ಶರೀರಾತ್ಮವಾದವು
ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

'ಘಟವನ್ನು ನೋಡುವೆನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಗಳೂ ಆತ್ಮನು
ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದವನು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಕರಚರಣ ಮೊದಲಾದ
ಅವಯವಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಶರೀರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇಂತಹ ಶರೀರವು ಘಟಾನುಭವದ
ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. 'ನೋಡುವೆನು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃವು ತೋರುವನು.
ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇದು ತನ್ನ ಅನುಭವ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನ
ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ, ಪ್ರತ್ಯನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವ ಜ್ಞಾತೃವು
ತೋರದಿರುವ ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ 'ನಾನು ಹೋಗುವೆನು'
ಮುಂತಾದ ಶರೀರದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ 'ನಾನು'
ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದ ಜ್ಞಾತೃವು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವನು.
ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಈ ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವ ಶರೀರದ
ಅನುಸಂಧಾನವು ಅಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ 'ನನ್ನ ಆತ್ಮನು' ಎಂಬ
ಅನುಭವದಲ್ಲಿ 'ನನ್ನ' ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಂತೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ
ಶರೀರವು ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ, ಇದು ಲಾಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರ.
'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಚೇತನನೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ.

ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾದರೂ ಭಿನ್ನವಿಷಯಗಳ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ
ಭಿನ್ನವಿಷಯಗಳನ್ನುಳ್ಳುದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು
ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಒಂದು ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವನ್ನು
ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಆತ್ಮನಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಬಂಧವೇ
ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಮನಸ್ಸಿನ ಕರ್ಮ. ಇದಕ್ಕಾದರೂ

ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟಗಳು ಕಾರಣ. ಇವುಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು
ಇವುಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಕಾರಣ. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ
ಸಂಬಂಧವು ಬೀಜಾಂಕುರಗಳ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ಅನಾದಿ.

ಮನಸ್ಸು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವನ ಗುಣಗಳು ಉದಯಿಸುವುದೇ
ಪ್ರಮಾಣ. ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಈ
ಒಂಬತ್ತು ಆತ್ಮನ ಗುಣಗಳು. ಇವು ಉದಯಿಸಲು ಆತ್ಮನಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಉಂಟಾಗುವ
ಸಂಬಂಧವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಇದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ.
ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಿತಿ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳಿರುವುವು. ಸುಖ, ದುಃಖ,
ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು. ಸುಖವು
ದುಃಖದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ದುಃಖವು ಕಾಣದಿರುವುದೇ ಅದರ ಅಭಾವ. ಸುಖಾನುಭವವು
ಇದರಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತ. ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಸ್ಮೃತಿಯು
ಅನುಭೂತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಭವಾನು
ಸಾರವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ವಿಶೇಷವು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರ
ಬೇಕು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ವಿಶೇಷವೇ ಸಂಸ್ಕಾರ. ಅದೃಷ್ಟವು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು
ಅಧರ್ಮ ಎಂಬುವು. ಇದು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಆತ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ
ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಕುರುಡರಿಗೂ ಆ ಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ರೂಪ
ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ರೂಪ
ಮೊದಲಾದುವು ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳು. ಇವು ಐದು; ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಶಬ್ದ, ಮತ್ತು
ಸ್ಪರ್ಶ ಎಂದು. ಇವುಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಚಕ್ಷುಸ್ಸು, ರಸನ, ಘ್ರಾಣ, ಶ್ರೋತ್ರ ಮತ್ತು
ತ್ವಕ್ ಎಂದು ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿರುವುವು. ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದು ಅಂತರೇಂದ್ರಿಯ.
ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆರು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಶರೀರವೇ ಆಶ್ರಯ.

ಶರೀರವು ಜರಾಯುಜ, ಅಂಡಜ ಮತ್ತು ಸ್ವೇದಜ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ.
ಉದ್ಭಿಜವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಶರೀರವೂ ಪೃಥಿವಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು.
ಪೃಥಿವೀ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಯೋನಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು
ಮತ್ತು ತ್ವಕ್ ಎಂಬುವು ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುವು. ಮನಸ್ಸು
ಶರೀರದ ಒಳಭಾಗದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ.

ಮನಸ್ಸು ಅಣುಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯ. ಅದು ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಸಂಚಾರಮಾಡುವ
ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಕಾಲವ್ಯವಧಾನವಿಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯ
ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯವು ಮನಸ್ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿದ್ದರೆ
ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆ ಇರುವಾಗ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ

ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟದಿರಲು ಇದೇ ಕಾರಣ. ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗಲು ಅನಾದಿಯಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಕಾರಣ. ಈ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವುಗಳೇ ಆತ್ಮನ ದೇಹಾಂತರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುವು.

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣನಾಗಿ ಸಿದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನು ಭೋಕ್ತೃ. ಶರೀರವು ಭೋಗಾಶ್ರಯ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೋಗಸಾಧನ. ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವು ಆಂತರವಾದ ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳು. ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದುವು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಭೋಗ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು. ಭೋಗ ಎಂದರೆ ಅನುಭವ. ಈ ಐದೇ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವ.

ಆತ್ಮನು ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗುವುದಾದರೆ ಅವನೇ ಕರ್ತೃವೂ ಕರ್ಮವೂ ಆಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕರ್ತೃಕರ್ಮ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾಶರೂಪನೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗುವುದಾದರೆ, ಜಾಗ್ರತ್ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ಪ್ರಕಾಶನಾಗು ವಂತೆಯೇ, ನಿದ್ರೆಯಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಾಶನಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಇದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅವನು ವಿಷಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವಭಾಸಿಸುವನು. ಆತ್ಮನು ಅವಭಾಸಿಸದಿದ್ದರೆ ವಿಷಯಗಳೂ ಅವಭಾಸಿಸಲಾರವು. ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಆದರೂ, ಆತ್ಮನು ಕರ್ಮನಲ್ಲ. ಗಮನ ಫಲವುಳ್ಳ ಗಮನಮಾಡುವ ಪುರುಷನು ಹೇಗೆ ಗಮನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೋ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ನಲ್ಲವೋ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಜ್ಞಾನಫಲವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಾದರೂ ಕರ್ತೃಮಾತ್ರನಾಗಿರುವನು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವಿಷಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವನು. ನಿದ್ರೆಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ಪ್ರಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರು ವುದರಿಂದ ಆತ್ಮಪ್ರಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲ.

ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸದ್ರೂಪದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇರುವನು. ಮೋಕ್ಷವು ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಸಾಂಸಾರಿಕ ದುಃಖದ ನಾಶರೂಪ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎನಿಸುವುದು. ಅದು ಆನಂದರೂಪವಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ದುಃಖವು ಹೇಗೆ ಹೇಯವೋ, ಅದರಂತೆ ವಿವೇಕಿಯಾದವನಿಗೆ, ಸುಖವು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದರಿಂದಲೂ ದುಃಖರೂಪವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಹೇಯವಾಗುವುದು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಮೋಕ್ಷವು ಆನಂದರೂಪವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆನಂದ ರೂಪನಾಗಿರುವುದಾದರೆ ಆನಂದವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು; ಮತ್ತು ಸಂಸಾರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ

ದುಃಖಮಯವಾದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದನು; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಆನಂದರೂಪನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದನಲ್ಲ; ಶರೀರಘಾತವನ್ನು ಪುರುಷರು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ದುಃಖವುಂಟಾದೀತು ಎಂಬ ಭಯವೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರೇಮ ವಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಆತ್ಮನು ಸುಖರೂಪ ಎಂದು ಅನುಭವವಿಲ್ಲ ದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಆನಂದವು ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಿಷಯೋಪಭೋಗ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ಸಾಂಸಾರಿಕದುಃಖದ ಉಪಶಮನವೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಪುರುಷಾರ್ಥ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ಆತ್ಮನು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪದಿಂದಿರುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನು ವಿನಾಶವಿಲ್ಲದವನು ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅವನು ಕಾರಣರಹಿತನಾದುದರಿಂದಲೇ ವಿನಾಶ ರಹಿತನು. ಆತ್ಮನ ಪರಿಮಾಣವು ಗಗನದಂತೆ ಪರಮಮಹತ್ತಾದುದು. ಎಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಗುಣವು ಕಂಡುಬರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿರುವನು. ಗುಣವು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಆತ್ಮನು ಅವನ ಗುಣವು ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಂಚಾರಮಾಡುವನು. ಅವನು ವ್ಯಾಪ್ತನಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಸಂಚಾರವನ್ನೂ, ಆ ಸಂಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವನ್ನೂ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಅವನು ಗಗನ ದಂತೆ ವ್ಯಾಪ್ತನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ವ್ಯಾಪ್ತನಾದರೂ ಅವನ ಗುಣಗಳು ಮನಸ್ಸನ್ನಿಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುವು. ಶರೀರದ ಹೊರಗೆ ಮನಸ್ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಗುಣಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಗತನಾದರೂ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಭೋಗವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಲು ಅವನ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಕಾರಣಗಳು ಎಂದೂ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಅವನ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ ಎಂದೂ, ಈ ಕರ್ಮಕ್ಕಾದರೂ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದೂ, ಹೀಗೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಧರ್ಮಾಧರ್ಮಸಂತತಿಯು ಅನಾದಿಯಾದುದು ಎಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುವು.

ಆತ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾದರೂ ಇತರ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಆದುದರಿಂದಲೇ, ಇತರ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮರ ಜ್ಞಾನವು ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ದರ್ಶನಮಾಡುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ, ಇತರ ಆತ್ಮರೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನುಮಾನ

ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವರು. ಇತರ ಆತ್ಮರು ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನರಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇತರ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೋಗವು ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನದಾಗಿಯೇ ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಹಾಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮರು ಶರೀರಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುವು.

ಭಾಗ ೨

ಕುಮಾರಿಲದರ್ಶನ

೧ ಕುಮಾರಿಲ ದರ್ಶನದ ಸಂಗ್ರಹ

ಕುಮಾರಿಲದರ್ಶನವೂ ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದು. ಶ್ರುತಿಯೇ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತ ಮೊದಲಾದ ಭ್ರಮಗಳು ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಲ್ಲ. ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ದುಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಶುಕ್ತಿಮೊದಲಾದ ಸತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಕಾರಣ. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯನಲ್ಲ. ಅವನು ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃ. ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ತೋರುವನು ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಗೃಹೀತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದವು ಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅಭಾವವು ಭಾವರೂಪವಲ್ಲ. ಇದು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ, ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆರು.

ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ದ್ರವ್ಯ, ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಎಂಬ ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು. ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಾದಿ. ಆತ್ಮನು ದ್ರವ್ಯರೂಪ. ಇವನು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು; ಜ್ಞಾನರೂಪನಲ್ಲ. ಇವನಿಗೆ ಕರ್ಮನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶರೀರಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಸಂಸಾರ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವಿಹಿತ ಕರ್ಮದ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಇವನ ಕರ್ಮವು ನಾಶಹೊಂದುವುದು. ಅನಂತರ ಇವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಬಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಆಗುವುದು.

೨ ಕುಮಾರಿಲದರ್ಶನದ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಚಾರ

ಭಾಗ I

(೧) ಮೀಮಾಂಸಾ

ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವೆಂದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಯೋಜನ. ಧರ್ಮದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮದ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಿಚಾರ. ಇದು ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಅನಂತರ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕಾದುದು. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಫಲ ಎಂದು ನಾಲ್ಕುವಿಧ. ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಚೋದನಾಗಮ್ಯವಾದುದು. ಚೋದನಾ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಚೋದನಾ ಎಂದರೆ ಪ್ರವರ್ತಕ ಅಥವಾ ನಿವರ್ತಕವಾದ ವಾಕ್ಯ. ಇದು ಶ್ರುತಿರೂಪ. ಶ್ರುತಿಯು ಅಪೌರುಷೇಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಎಂಬ ಶಂಕೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು. ಧರ್ಮವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅದು ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕ.

(೨) ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರ

i ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನ. ಇದು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿದ್ಯಮಾನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಗ್ರಹಣವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯ ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಆತ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಭೋಗಕ್ಕೆ ಶರೀರವು ಆಶ್ರಯ. ಆದುದರಿಂದ ಶರೀರಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಹುಟ್ಟುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಉಚಿತ.

ಅರ್ಥವು ಯಾವುದರಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೋತ್ರವಿನಹ ಮಿಕ್ಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೂತಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಘ್ರಾಣವು ಪೃಥಿವಿಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದು. ರಸನವು ಅಪ್ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದು. ನೇತ್ರವು ತೇಜಸ್ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದು. ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯವು ವಾಯುಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದು. ಇಷ್ಟು ಭಾಗವು ನೈಯಾಯಿಕಮತಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು. ಶ್ರೋತ್ರವು ಆಕಾಶರೂಪ ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಕರ್ಣವಿವರದಲ್ಲಿರುವ ದಿಕ್ಕೇ ಶ್ರೋತ್ರ. ಮನಸ್ಸು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಬಹುದು; ಅಥವಾ ಆಗದಿರಬಹುದು. ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿವಾದವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮಗುಣಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ

ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅದು ಆಂತರೇಂದ್ರಿಯ ಎನಿಸುವುದು. ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು. ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಲಿಂಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆ ಮನಸ್ಸಿರುವವನಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗದಿರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮನಸ್ಸು ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸಹಾಯ. ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವು ಮನಸ್ಸು ಎಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸಲಾರವು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ 'ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಸಂಪ್ರಯೋಗ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೂಲಕವಾದುವು. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಳಿಗೂ ಧರ್ಮವು ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅಗೋಚರವಾದ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಹೇತುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಧರ್ಮವು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಉಪಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾದೃಶ್ಯವು ವಿಷಯ; ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಾಗದ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗದ್ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಧರ್ಮವನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಧರ್ಮವು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರಬಹುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಪಂಚವು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಇರಲು ಧರ್ಮವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಇದು ಧರ್ಮ, ಇದು ಅಧರ್ಮ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ಧರ್ಮವು ವಿಧಿಯಿಂದಲೇ ವಿದಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ವಿಧಿ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಇದು ವಿಕಲ್ಪಸಹಿತವಾಗಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಇದು ಗೋವು ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರದ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು, ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದುದಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜ್ಞಾನದ

ಪರೋಕ್ಷಾಪರೋಕ್ಷ ವಿಭಾಗವು ವಿಷಯಕೃತವಲ್ಲ. ಅದು ವಿಷಯಕೃತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೆ, ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ದೂರದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಯದಾದ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನೋಡುವವನು ಅದು ಗೋಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದುದೇ ಅಥವಾ ಅಶ್ವಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದುದೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದೆ, ಹೇಷಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಅದು ಕುದುರೆಯ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವನು. ಹೀಗೆ, ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟ ಬಿಳಿಯ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಜಾತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಅಶ್ವತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿದ ಭಾಗವು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎನಿಸುವುದು. ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ 'ಇದೇನೋ ಅಶ್ವ, ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಆ ಪ್ರಾಣಿಯು ಸಮೀಪಗತವಾದರೆ, 'ಈಗ ಇದು ಅಶ್ವ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವನು. ಈ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಮೊದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇಷ್ಟು ವಿಚಾರ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಶ್ವಜಾತಿಯೇ ವಿಷಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಪರೋಕ್ಷಾಪರೋಕ್ಷ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಜ್ಞಾನದ ಕರಣವೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ದೂರವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು. ಲಿಂಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು.

i ಸವಿಕಲ್ಪ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ವಿಚಾರ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸವಿಕಲ್ಪವಾಗಿಯೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿಯೂ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದೂ ಜಾತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸವಿಕಲ್ಪ ಎಂದೂ ಹೆಸರು.

ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷಾನಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಸಮ್ಮುಗ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಗೋಚರವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಮ್ಮುಗ್ಧವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಆಲೋಚನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ವಸ್ತುವು ಇಂತಹುದು

ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಮಾಡುವವನು ಮೊದಲು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿ, ತನ್ನ ಪೂರ್ವಾನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದೂ ಇಂತಹ ನಾಮ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದೂ ಜಾತಿಯನ್ನೂ ನಾಮವನ್ನೂ ವಿಕಲ್ಪಿಸುವನು. ಮೊದಲು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರದಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳೂ ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಸತ್ಯ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅವು ಭಿನ್ನವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿ ಗೋಚರಿಸದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದಂತೆಯೇ ಅವು ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ನೀಲ, ಪೀತ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುತಃ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ನೀಲವು ಪೀತದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ, ಪೀತವು ನೀಲದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವಾದುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರವಾದುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ನೀಲವು ಪೀತವಲ್ಲ; ಪೀತವು ನೀಲವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯ.

ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಇದು ಗೋವು, ಇವನು ದಂಡವುಳ್ಳವನು, ಇದು ಶುಕ್ಲ, ಇವನು ಹೋಗುವನು, ಇವನು ಡಿತ್ಥನು ಎಂಬ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜಾತಿವಿಕಲ್ಪ, ದ್ರವ್ಯವಿಕಲ್ಪ, ಗುಣವಿಕಲ್ಪ, ಕ್ರಿಯಾವಿಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ನಾಮವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. 'ಅವನೇ ಇವನು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಕಲ್ಪವು ನಾಮವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು.

ii ದ್ರವ್ಯ

ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ದ್ರವ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಉತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ 'ಅದೇ ಇದು' ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಅನುಗತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಅನುಗತಪದಾರ್ಥವೇ ದ್ರವ್ಯ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರ ಗ್ರಹಣವು ದರ್ಶನಸ್ಪರ್ಶನಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಬದರಫಲವು ಶ್ಯಾಮವಾಗಿಯೂ, ರಕ್ತವಾಗಿಯೂ ವರ್ಣವ್ಯತ್ಯಾಸವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಫಲವು ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಮಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಘಟ, ಕುಂಡ, ಕಪಾಲ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಮಣ್ಣು ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಅನುಗತವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ದ್ರವ್ಯ ಎನಿಸುವ ಪದಾರ್ಥ.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಘಟ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯವು ಮಣ್ಣು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಘಟವು ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಒಂದು ಪಟವನ್ನು ಕುರಿತು ತಂತುಗಳು ಅವಯವಗಳಾದರೂ, ಅವೇ ಪರಸ್ಪರ ಸೇರಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಅಥವಾ ಅವಯವಿ ಎನಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ದ್ರವ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ ; ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಘಟ ಪಟ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷಗಳೇ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶವುಳ್ಳುವುಗಳು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಅವು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

iii ವೇದವೇ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೇ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪುರುಷವಚನವು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಚೋದನಾರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ಮೂಲಕವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು. ಶಬ್ದವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಅದನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟುದಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅಪೌರುಷೇಯ ಎನಿಸಿದ ವೇದವು ಪುರುಷನ ದೋಷದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಮತ್ತು ಸ್ವತಏವ ಪ್ರಮಾಣ. ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಸಂಬಂಧವು ಪದ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ, ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ, ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳೂ ವೇದದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಪದಪದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪುರುಷನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಪದಾರ್ಥಮೂಲಕವಾದುದು. ವೇದವಾದರೋ ಅಪೌರುಷೇಯ. ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದರೆ ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಡದುದು. ವೇದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ವೇದಾರ್ಥವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ, ಅದು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುದು ಎನಿಸುವುದು.

iv ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಕರಣದೋಷ ಮತ್ತು ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗದಿರುವ

ವಿಷಯುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸತಕ್ಕುದಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಕೆಲವು ಕಾಲ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಧಾರಾವಾಹಿಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರೋತ್ತರ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುವು ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಉತ್ತರೋತ್ತರ ಜ್ಞಾನಗಳು ವಿಷಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗೃಹೀತವಲ್ಲದ ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಕಾಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದು ಎಂದು ಏರ್ಪಡುವುದು. ಘಟವನ್ನು ನೋಡಿದ ಪುರುಷನನ್ನು ಘಟವು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿದರೆ, 'ಇರುವುದು; ಈಗತಾನೆ ನಾನು ಅದನ್ನು ನೋಡಿದೆ' ಎಂದು ಉತ್ತರಕೊಡುವನು. ಅವನಿಗೆ ಘಟದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗದಿದ್ದರೆ ಅವನು 'ಈಗತಾನೆ' ಎಂಬ ಕಾಲವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವೇ ಕಾಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ, ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ, 'ಈಗ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ.

V ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ

ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ. ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅದರಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಚೋದನಾರೂಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವತಏವ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸ್ವತಏವ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಈ ಬಾಧಕವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸ್ವತಏವ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಹಾಗಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ? ಆದುದರಿಂದ, ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಲ್ಲ ಸ್ವತಏವ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಏವ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಶುಕ್ತಿರಜತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮೊದಲಾದುವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಶುಕ್ತಿರಜತ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗ

ದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಶುಕ್ತಿರಜತ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ—ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಾಸ್ವರರೂಪದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯದ ದೌರ್ಬಲ್ಯದಿಂದ ಶುಕ್ತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗೃಹೀತವಾದ ಭಾಸ್ವರರೂಪವು ರಜತಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ರಜತಸಂಸ್ಕಾರವು ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ರಜತಸ್ಮರಣ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಶುಕ್ತಿಯೇ "ಸ್ಮೃತವಾದ ರಜತವು ಇದೇ" ಎಂದು ಇಂದ್ರಿಯದೋಷದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಶುಕ್ತಿ ; ರಜತವಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಇದು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ; ಶುಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ, ಕರಣದೋಷವೂ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವೂ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದೋ ಅದನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ, ಅದು ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಚೋದನಾದಿಂದ ಬೋಧಿತವಾದ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಕರಣದೋಷವಾಗಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಯೋಗಾಚಾರಮತದವರು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. 'ಇದು ನೀಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತು ನೀಲ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನೀಲವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಯೋಗಾಚಾರಮತದಂತೆ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ ಎಂದರ್ಥ. ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂ ಕ್ಷಣಿಕ. ಆತ್ಮನು ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವಾದರೋ ಸ್ಥಾಯಿ. ಇದು 'ಆ ದಿನ ನೋಡಿದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಈಗ ನೋಡುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧಭಾಷಣ. ಅಲ್ಲದೆ, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪುರುಷನಿಗೆ

ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಾಹ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಾದರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನಬಲದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಆದರೂ, ಅವನು ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವಾಗಿ ಸಿದ್ಧನಾಗುವನೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಇದು ಸಕರ್ಮಕ. ಇದು ಪಾಕ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಂತೆ ತನ್ನ ಕರ್ಮವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಫಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ಫಲವು ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಾದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು. ಲಿಂಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಪರೋಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಫಲದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸರ್ವಾನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಾವಿಷಯವಿಭಾಗವೂ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರೋಕ್ಷಾಪರೋಕ್ಷ ವಿಭಾಗವೂ ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುವು. ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಸ್ವಯಂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಅದು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದು. ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಕರ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಕರ್ಮವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಈ ಸಂಬಂಧವೇ ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ 'ನನ್ನಿಂದ ಘಟವು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿತು' ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

vi ಪ್ರಾಭಾಕರಮತದ 'ತ್ರಿಪುಟೀಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ' ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

'ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ, ಜ್ಞಾನ ಈ ಮೂರೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುವು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಭಾಕರಮತದ ತ್ರಿಪುಟೀಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಗತವಾದ ಧರ್ಮವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞೇಯನಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಕಾಶನ ಎಂಬ ಧರ್ಮ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಧರ್ಮವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ, ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎನಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗುವುವು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಿಷಯವು ವಿಷಯವೆನಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಅತಿಶಯದಿಂದಲೋ, ಅಥವಾ, ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೋ, ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯಿ

ಸಲ್ಪಡುವುದು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಅರ್ಥವು ಗೋಚರಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಗ್ರಹಣವೇ ನಮಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

vii ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ

ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನವು ಭೂತಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಗೃಹೀತವಾದ ಭೂತಾರ್ಥವು ವರ್ತಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಲಾರದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅರ್ಥವೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ದೇಶಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ಮರಣೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ನಿದ್ರೆಯ ದೋಷದಿಂದ ದುಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಆ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುವುವು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಬಹುದಾದ ವಿಷಯವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಶಿರಚ್ಛೇದನವಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಎಲ್ಲಿಯೋ ನೋಡಿದ ಶಿರಚ್ಛೇದನ. ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಹೊಂದುವವನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳ ದೇಶ ಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯ. ಈ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೇನೋ ಸತ್ಯ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ, ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು ಅಸತ್ಯ. ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯ. ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ರಜತತ್ವಜಾತಿಯು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ, ಇದು ಶುಕ್ತಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯ. 'ಬಂಜೆಯ ಮಗ' ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ಮಗನು ಬಂಜೆಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವನಾಗಿ ತೋರುವನು. 'ಎರಡು ಚಂದ್ರರು' ಎಂಬ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೇತ್ರವು ಎರಡು ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಸಂಬಂಧವು ತೋರುವುದು. 'ಶಂಖವು ಪೀತ' ಎಂಬ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಂಖಸ್ವರೂಪವೂ ನೇತ್ರಗತವಾದ ಪೀತಿಮವರ್ಣವೂ ನೇತ್ರದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗಿ ಪೀತಿಮವರ್ಣವು ಶಂಖಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿ ತೋರುವುದು.

ಶುಕ್ತಿರಜತ ಮೊದಲಾದ ಭ್ರಮಗಳಿಗೆ ಶುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಜತ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಸತ್ಯರಜತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ರಜತದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ರಜತತ್ವಜಾತಿ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ರಜತದ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ, ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಶುಕ್ತಿರಜತ ಮುಂತಾದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಶುಕ್ತಿಗೂ ರಜತತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ತೋರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ

ಅಖ್ಯಾತಿವಾದವು ಅಯುಕ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅಖ್ಯಾತಿವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಶುಕ್ತಿಯು ಮೊದಲು ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವೆಂದು ತೋರಿ, ಭ್ರಾಂತಿಯು ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ ಸ್ವೀಕಾರಾನರ್ಹ ಎಂದು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಇದು ಭ್ರಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಅರ್ಹವೆಂದು ಗೋಚರಿಸಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುವುದು. ಇದೇ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯ ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿವಾದವೇ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾದುದು.

ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪ ವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಈ ಸಾಧನೆಯಂತೆ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಎನಿಸಿದರೂ, ಈ 'ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರ ಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದುದೆಂದು ಸಾಧಿಸು ವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು. ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ಕರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರುವುದೋ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೋ, ಅದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೂ ಇತರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತ.

೨ ಅನುಮಾನ

ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವುಗಳು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ನೋಡಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅನುಮಾನ ಎನಿಸುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದು ಎಂದು ಮಹಾನಸ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಪರ್ವತ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡಿ, ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಧೂಮವಿರುವಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ನಿಶ್ಚಿತ ವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಅನುಮಾನವು ಗೃಹೀತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಆದರೂ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಲಿಂಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಾದುದರಿಂದ ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕಾರ ದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು, ಎಂದು ತಿಳಿಯು ವರು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಅವರು ಪ್ರಮಾಣವು ಅನುಭೂತಿ ಅಥವಾ ಅನುಭವರೂಪವಾದುದು ಎನ್ನುವರು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅನುಮಾನವು ಗೃಹೀತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಾನಸ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳು ಗೃಹೀತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿರುವ ಧೂಮವು ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಯು ನೂತನವಾದುವು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, ಎಲ್ಲ ವಹ್ನಿಧೂಮಗಳೂ ಗೃಹೀತಗಳಾದರೂ ಅವುಗಳ ವಿಶೇಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಗೃಹೀತವಲ್ಲ. ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿಯನ್ನು ಸಾಧನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳೆಲ್ಲ ನೂತನವಾದುವು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಧೂಮದರ್ಶನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾಣದ ಅಗ್ನಿಜ್ಞಾನವು ಆಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಹೀಗೆ, ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರದಿಂದಿದ್ದರೂ ದೇಶಾಂತರ ಕಾಲಾಂತರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಅವು ನೂತನ. ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣ.

i ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅವಯವ ವಿಚಾರ

ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಐದು ಅಂಗಗಳಿರುವುವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ, ಹೇತು, ಉದಾಹರಣ, ಉಪನಯ ಮತ್ತು ನಿಗಮನ ಎಂಬುವು. 'ಶಬ್ದವು ಅನಿತ್ಯ' ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ. 'ಕೃತಕವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಹೇತು. 'ಯಾವುದು ಕೃತಕವೋ ಅದು ಅನಿತ್ಯ; ಘಟದಂತೆ' ಎಂಬುದು ಉದಾಹರಣ— 'ಶಬ್ದವು ಕೃತಕ' ಎಂಬುದು ಉಪನಯ. 'ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಅನಿತ್ಯ' ಎಂಬುದು ನಿಗಮನ. ಬೌದ್ಧರಾದರೋ ಇದು ಅತಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಉದಾ ಹರಣೋಪನಯಗಳೆರಡೇ ಅನುಮಾನದ ಅಂಗಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಯಾವುದು ಕೃತಕವೋ ಅದು ಅನಿತ್ಯ ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ, ಶಬ್ದವು ಕೃತಕ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಅದು ಅನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವರು ಪಂಚ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅತಿವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದುದು ಸರಿ. ಆದರೂ ಎರಡು ಅವಯವಗಳಿಂದಲೇ ಅನುಮಾನದ ನಿರ್ವಾಹವು ಶ್ರಮಸಾಧ್ಯ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ, ಹೇತು, ಉದಾಹರಣ ಎಂದಾಗಲೀ ಉದಾಹರಣ, ಉಪನಯ, ನಿಗಮನ ಎಂದಾಗಲೀ ಮೂರು ಅವಯವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸಾಧುವಾಗಿರುವುದು.

ii ಹೇತ್ವಾಭಾಸ (ಅನುಮಾನ ದೋಷ)

ಅಸಿದ್ಧಿ, ಅನೇಕಾಂತಿಕತ್ವ ಮತ್ತು ಬಾಧಿತತ್ವ ಎಂದು ಹೇತುದೋಷಗಳು ಮೂರು. ಅಸಿದ್ಧಿಯು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ, ಸಂಬಂಧಾಸಿದ್ಧಿ, ವ್ಯತಿರೇಕಾಸಿದ್ಧಿ, ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. 'ಬುದ್ಧನು ಧರ್ಮದರ್ಶೀ; ಸರ್ವಜ್ಞನಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ದೋಷವಿರುವುದು. 'ವಹ್ನಿಯು ದಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಶೀತವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಾಸಿದ್ಧಿ ದೋಷ ಇರುವುದು. 'ಗೋಶಬ್ದವು ಸಾಸ್ನಾದಿಯನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು; ಗೋಶಬ್ದ ವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷವೇ ಹೇತುವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯತಿರೇಕಾ

ಸಿದ್ಧಿದೋಷವಿರುವುದು. 'ಆಕಾಶವು ನಿತ್ಯ; ಅವಯವರಹಿತವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕನನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ, ಅವನು ಆಕಾಶವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿದೋಷವಿರುವುದು. 'ಆಕಾಶವು ಅನಿತ್ಯ; ಮೂರ್ತವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತತ್ವವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವಿರುವುದು.

ಅನೇಕಾಂತವು ವ್ಯಭಿಚಾರಸಹಿತವಾದುದು ಎಂದೂ ಪ್ರತಿಸಾಧನಸಹಿತವಾದುದು ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. 'ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ, ಅಮೂರ್ತವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಮೂರ್ತತ್ವ ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ಹೇತುವು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗುವುದು. 'ವಾಯುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ; ರೂಪರಹಿತವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ 'ವಾಯುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; ಮಹತ್ತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು ಸಾಧನಮಾಡಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ, ಅರೂಪದ್ರವ್ಯ ಎಂಬ ಹೇತುವು ಪ್ರತಿಸಾಧನವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು.

ಬಾಧಿತತ್ವವು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವ ವಿರುದ್ಧ ಎಂಬುದು. 'ಸಮವಾಯವು ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾದುದರಿಂದ, ಸಂಯೋಗದಂತೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯವಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಆ ದ್ರವ್ಯವು ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು.

iii ಉದಾಹರಣ

ಉದಾಹರಣವು ಸಾಧರ್ಮ್ಯೋದಾಹರಣ, ವೈಧರ್ಮ್ಯೋದಾಹರಣ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ಎಂದರೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಮಾಡಿ ಲಿಂಗಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಉದಾ—'ಯಾವುದು ಧೂಮವುಳ್ಳುದೋ ಅದು ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳುದು.' ವೈಧರ್ಮ್ಯ ಎಂದರೆ ಲಿಂಗಿಯ ಅಭಾವವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಮಾಡಿ ಲಿಂಗದ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಉದಾ—'ಎಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿಲ್ಲ.'

೩ ಶಬ್ದ

ತಿಳಿದಂತಹ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶಬ್ದವು ಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪೌರುಷೇಯವು ಆಪ್ತನಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ ವಾಕ್ಯ. ಅಪೌರುಷೇಯವು ವೇದವಾಕ್ಯ. ಈ ಎರಡೂ ಅನಾಪ್ತನಿಂದ ಉಕ್ತವಾದುವಲ್ಲ; ದೋಷಸಹಿತವಾದುವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವು ಪ್ರಮಾಣ. ಪುನಃ ಶಬ್ದವು ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು

ಮತ್ತು ವಿಧಾಯಕವಾದುದು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಧಾಯಕ ಶಬ್ದವು ಉಪದೇಶಕ, ಅತಿದೇಶಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಉಪದೇಶ. ಹೇಗೆಂದರೆ— 'ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಮೊಸರು, ತುಪ್ಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಭೋಜನಮಾಡಿಸಬೇಕು' ಎಂದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಇದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅತಿದೇಶ. ಹೇಗೆಂದರೆ— 'ದೇವದತ್ತನಂತೆಯೇ ಯಜ್ಞದತ್ತನನ್ನು ಭೋಜನಮಾಡಿಸಬೇಕು' ಎಂದು.

ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಸೌಗತರೂ(ಬೌದ್ಧರೂ) ಶಬ್ದವು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವೂ ದೂರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವೂ ತಿಳಿದುಬರುವುವು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ನಾವು ನೋಡದ ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ವಕ್ತೃವಿನಲ್ಲಿರುವ ಆಪ್ತತ್ವನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪದವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು-

೪ ಉಪಮಾನ

ಉಪಮಾನ ಎಂದರೆ ಸಾದೃಶ್ಯ. ಇದು ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಲ್ಲದ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ–ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಗವಯದ ದರ್ಶನವಾದನಂತರ 'ಊರಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗೋವು ಇದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದುದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮಸಾಮಾನ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿರೋಣ. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಗೋವಿನಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಅವಯವಸಾಮಾನ್ಯವು ಗವಯಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿರೋಣ. ಸಾದೃಶ್ಯವು ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ, ಹಾಗೆ ಕಂಡುಬರದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು.

ಉಪಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಅದರ ವಿಷಯವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಲ್ಲದ ಊರಿನಲ್ಲಿರುವ ಗೋವು. ಅದು ಅನುಮಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಉಪಮಾನಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವವನು ಗೋವು ಮತ್ತು ಗವಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡಿ ಅವುಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಊರಿನಲ್ಲಿ ಗೋವನ್ನು ನೋಡಿ ಅನಂತರ ವನದಲ್ಲಿ ಗವಯವನ್ನು ನೋಡಿ, ಅನಂತರ ಊರಿನ ಗೋವು ಗವಯಸದೃಶವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವನು ಯಾವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೫ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ

ದೃಷ್ಟವಾದ ಅಥವಾ ಶ್ರುತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೇಗೆಂದರೆ:— ಬದುಕಿರುವ ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿ, ನನುಗೆ ಕಾಣದಿರುವ ಅವನ ಹೊರಗಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೃಹದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಹೊರತು ಹೊರಗಿರುವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹೊರಗಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಗೃಹದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಲಿಂಗವಲ್ಲ. ಮೃತನೂ ಗೃಹದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಬದುಕಿರುವನು ಎಂಬುದೂ ಲಿಂಗವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬದುಕಿರುವವನು ಹೊರಗಿಲ್ಲದೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಈಗ ಬದುಕಿರುವವನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥವು ಲಿಂಗ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದು ಲಿಂಗವಾಗುವುದಾದರೆ, ಈ ಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿರುವುದು. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಲಿಂಗಜ್ಞಾನ, ಅನಂತರ ಲಿಂಗಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುವು ಎಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಆದರೆ, ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವು ತಿಳಿಯುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ಲಿಂಗಿಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು. ದೇವದತ್ತನು ಹೊರಗಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಅವನು ಬದುಕಿರುವನು ಮತ್ತು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬದುಕಿರುವವನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೋ ಅಥವಾ ಹೊರಗೋ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಸಂದಿಗ್ಧವಲ್ಲದ ಪ್ರಮೇಯ; ಆದುದರಿಂದಲೇ ದೇವದತ್ತನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಬದುಕಿರುವವನಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು.

೬ ಅಭಾವ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಭಾವರೂಪವಾದ (ಇರುವ) ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣವು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಅಥವಾ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ವಸ್ತುಗಳು ಭಾವಾಭಾವರೂಪವಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧ. ಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿದ್ದರೆ ಆ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವು ಸಿದ್ಧಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣದ ಅಭಾವವೇ ಕಾರಣ. 'ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಘಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಪ್ರಮಾಣದ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಅನುಪಲಬ್ಧಿ' ಎಂದು

ನಾಮಾಂತರ. ಅಭಾವವು ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲ ಎಂದೂ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಭೂತಲವೇ ಆಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಭೂತಲ ಎಂಬ ವಿಷಯವಿರುವುದರಿಂದ, ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, 'ಗೋವು ಅಶ್ವವಲ್ಲ' 'ರೂಪವು ರಸವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಭಾಕರಮತದಂತೆ ಗೋವು ಮತ್ತು ರೂಪವು ವಿಷಯಗಳಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಗೋವಿನ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಲು ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, 'ಗೋವು ಅಶ್ವವಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಶ್ವದ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕ. 'ರೂಪವು ರಸವಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ರಸದ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕ. ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಘಟವನ್ನು ತಿಳಿಯದವನು 'ಘಟವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲಾರನು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗೋವಿನ ಜ್ಞಾನವು 'ಗೋವು ಅಶ್ವವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದೂ, ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವು 'ರೂಪವು ರಸವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ, ಗೋವು 'ಗೋವು ಅಶ್ವವಲ್ಲ' ಎಂಬುದರಿಂದ ತಿಳಿದ ಅಶ್ವದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ರೂಪವು 'ರೂಪವು ರಸವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ರಸದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ರೂಪವು ರಸದ ಅಭಾವವಲ್ಲ; ಗೋವು ಅಶ್ವದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಭೂತಲವು ಘಟದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಭಾವಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಅಭಾವ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯ ಇರುವುದು ಎಂದೂ, ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಭಾವ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು.

೭ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಅಸಾಧಾರಣ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಏವ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಸ್ವತಏವ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯ ವಿಚಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಕಾರಣದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷದಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಶಬ್ದವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಪುರುಷನ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ಆದರೆ, ವೇದ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪುರುಷನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಪುರುಷನ ದೋಷವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿತವಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೇತದಿಂದ ಉಂಟಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ನಿತ್ಯವಾದದು.

ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧ ಎಂದರೆ, ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸೋಣವು ಶಬ್ದದ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡೋಣವು ಅರ್ಥದ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಾಯ ಪ್ರತ್ಯಾಯಕಸಂಬಂಧ ಎಂದೂ, ಸಂಜ್ಞಾಸಂಜ್ಞಿಸಂಬಂಧ ಎಂದೂ ನಾಮಾಂತರಗಳು. ಶಬ್ದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಶ್ರವಣ ಮಾಡಿದ ಅನಂತರವೇ ಕಂಡುಬರುವ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಕಕಾರ ಮೊದಲಾದ ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವರ್ಣಗಳು ಧ್ವನಿಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡುವುವು. ಪುರುಷನು ಧ್ವನಿವಿಶೇಷವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿ ಈ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವನು. ಈ ವರ್ಣಗಳು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಲ್ಪಡುವುವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಪದಾರ್ಥವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತ.

i ಶಬ್ದಾರ್ಥವಿಚಾರ

ಗೋವು ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಗೋತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳೇ ಅರ್ಥ. ಜಾತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಇದು ಗೋವು, ಇದು ಗೋವು ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷವೂ, 'ಗೋವು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಗೋವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಗತವಾದ ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿವಿಶೇಷವೂ ತೋರುವುವು. ಹೀಗೆ ಜಾತಿಯು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಬೌದ್ಧರು ಜಾತಿಯು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ ಅಭಿನ್ನವೇ ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ವಸ್ತುವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು. ಇದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಸ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮವು ಸ್ವತಏವ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು 'ಇದು ಗೋವು, ಇದು ಗೋವು' ಎನ್ನುವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅನುಗತಾಕಾರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲ. ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ, ಈ ಗೋವಿನಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಅನುಭವವಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದು ಗೋವು ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಯು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಗೋವು ಎಂಬಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಜಾತಿಯೂ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಭಾವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುವು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಅಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲದ ಜಾತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನವೆಂದೂ ಅಭಿನ್ನವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಭಿನ್ನವೂ ಆಗಿರುವ

ಕಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಜಾತಿಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಜಾತಿಯು ಸರ್ವಗತವಲ್ಲ.

ಅಥವಾ, ಅದು ಸರ್ವಗತವಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಜಾತಿಗೆ ವ್ಯಂಜಕ. ಜಾತಿಯು ಸರ್ವಗತವಾಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುವ ಕಡೆಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಜಾತಿಯು ಒಂದಾದುದರಿಂದಲೂ ಅವಯವರಹಿತವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದೇ ಅಥವಾ ಸರ್ವತ್ರ ಇರುವುದೇ ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಇರುವುದು ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದುದು.

ಜಾತಿಯು ಸಾದೃಶ್ಯವಲ್ಲ. ಅನುಭವವು 'ಅದೇ ಗೋವು ಇದು' ಎಂದೂ, ಜಾತಿಯು ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಎಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. ಸಾದೃಶ್ಯವೇ ಜಾತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಗೋವನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ಗೋಸದೃಶವಾದುದು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯೇ ಅರ್ಥ. ಇವೆರಡೂ ನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವೂ ನಿತ್ಯ. ಅದು ಪುರುಷನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದೇ ಮೊದಲು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸರ್ವದಾ ಈಗ ತೋರಿಬರುವಂತೆ ಇದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ, ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗುವುದು. ಅವಿಲ್ಲದಿರುವುದಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಅನುಪಪನ್ನವಾಗುವುದು. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಅವು ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದುವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆದಿಸೃಷ್ಟಿಯು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯ. ಇವು ಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯವು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕ.

ii ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ

ಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬಲವತ್ತರವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇತರ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಾಧಿಸಲಾರದು. ಪ್ರಪಂಚವು

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ತಾನು ಒಂದಾದರೂ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ, ಈ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಕಂಡುಬರಲು ಕಾರಣವಾದ ಜಗತ್ಪ್ರವಾಹವು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಮಾಣು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಅಶರೀರ. ಅಶರೀರನಿಗೆ ಇಚ್ಛಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇವಿಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಂತೆ ಹೇಳುವ ಸ್ಮೃತಿಪುರಾಣಗಳು ಅರ್ಥವಾದರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವಾಹವು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಇರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹಾಗೆ ಅದು ನಿತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕು. ಅಂತಹ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಒಂದು ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಶಬ್ದಾಂತರವೇ ಸಹಕಾರಿ. ಗೋವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಸಾಸ್ನಾ ಮೊದಲಾದುದನ್ನುಳ್ಳುದು ಗೋವು ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಶಬ್ದದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವೆವು. ಆದುದರಿಂದ, ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ವೇಳೆಯೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದು ಆ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ಬಾಲಕನಿಗೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಈರೀತಿ ಆಗುವುದು:— ಬಾಲಕನು ವೃದ್ಧರ ಸಂಗಡ ಇರುವಾಗ, ಒಬ್ಬ ವೃದ್ಧನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವೃದ್ಧನಿಗೆ 'ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಎರಡನೆಯ ವೃದ್ಧನು ಗೋವನ್ನು ತರುವನು. ಇದನ್ನು ನೋಡಿ ಬಾಲಕನು 'ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದರೆ ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುವುದು ಎಂದರ್ಥ ಎಂಬ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದರಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ವೃದ್ಧರ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿ, ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ, ವಾಕ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನೂ, ಪದಗಳನ್ನೂ, ಪದಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತಿಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಹೀಗೆ, ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವು ಸರ್ವಥಾ ಪೌರುಷೇಯವಾದುದಲ್ಲ. ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕವಾಗುವುದು.

ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದೊಡನೆಯೇ ಆ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ, ಇಂತಹ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಈ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಮಾಣವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅಪೂರ್ವವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅಪೂರ್ವ ಎಂದರೆ ಪುಣ್ಯ. ಅನಂತರ, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಅಪೂರ್ವದಿಂದ ಫಲ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯು ಅಪೂರ್ವದ ಮುಖಾಂತರ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಭಾಗ II

ಪ್ರಮೇಯವಿಚಾರ

೧ ಪದಾರ್ಥ

ದ್ರವ್ಯ, ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಎಂದು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಐದು.

(೧) ದ್ರವ್ಯ

ದ್ರವ್ಯವು ಪರಿಮಾಣ ಮತ್ತು ಗುಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಇದು ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್, ವಾಯು, ತಮಸ್, ಆಕಾಶ, ದಿಕ್, ಕಾಲ, ಆತ್ಮಾ, ಮನಸ್ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂದು ಹನ್ನೊಂದು ವಿಧ.

i–v ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ತೇಜಸ್, ವಾಯು, ತಮಸ್

ಪೃಥಿವಿಯು ಗಂಧವುಳ್ಳುದು. ಇದು ಘಟಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೂ, ಶರೀರಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಜಲವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ದ್ರವತ್ವ ಉಳ್ಳುದು. ಇದು ನದೀ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರಸನೇಂದ್ರಿಯರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ತೇಜಸ್ ಉಷ್ಣವಾದ ಸ್ಪರ್ಶ ಉಳ್ಳುದು. ಇದು ಸೂರ್ಯ, ಸುವರ್ಣ ಮೊದಲಾದುದು; ಮತ್ತು ನಯನೇಂದ್ರಿಯರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ವಾಯುವಿಗೆ ರೂಪವಿಲ್ಲ; ಸ್ಪರ್ಶಮಾತ್ರ ಉಂಟು. ಇದು ಮಂದವಾಯು ಮೊದಲಾದುದು; ಮತ್ತು ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯರೂಪವಾದ ಭೂತಗಳು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ ಇವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲ. ವಾಯುವು ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಅನುಮೇಯಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಇದು 'ವಾಯುವು ಅನುಷ್ಣಾಶೀತಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಾಯುವು

ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತಮಸ್ ನೀಲಗುಣ ಮತ್ತು ಚಲನೆ ಉಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ತಾರ್ಕಿಕರು ತಮಸ್ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಅಭಾವ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅದು ಅಭಾವವಾಗಿದ್ದರೆ 'ಇದು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಅಭಾವ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವ ಸಂಭವ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.*

ತಾರ್ಕಿಕರು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದುವು ಪರಮಾಣುರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪರಮಾಣು ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಚಿಕ್ಕದೋ ಅದನ್ನು ಪರಮಾಣು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರು ಪ್ರಪಂಚವು ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಿದಾನೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಅವನಿದಾನೆ ಎಂದರೂ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈಶ್ವರನು ಜೀವರ ಅದೃಷ್ಟಾನುಸಾರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವರು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಭವಿಸುವಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಧಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುವುದು.‡

vi–viii ಆಕಾಶ, ದಿಕ್ ಮತ್ತು ಕಾಲ

ಇವು ನಿತ್ಯ, ವಿಭು ಮತ್ತು ಅವಯವರಹಿತವಾದುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ತಾರ್ಕಿಕರು ದಿಕ್ ಪೂರ್ವ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದೂ, ಕಾಲವು 'ಪುರಾತನ' ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದೂ, ಆಕಾಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. 'ಇದು ಪೂರ್ವ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದುದು ನೇತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವುದು. ಇದೇ ದಿಕ್ಕಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. 'ಇದು ಒಟ್ಟಿಗಿರುವುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಕಾಲಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ.

---

* ಕಾಮಾರಿಲಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕೆಲವರು ತಮಸ್ಸನ್ನು ಪೃಥಿವಿಯ ಗುಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವರು. ಇವರ ಮತದಂತೆ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಹತ್ತು.

‡ ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೆ ಸಮ್ಮತನಾದ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲವೆಂದೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತನಾದ ಈಶ್ವರನು ಉಂಟೆಂದೂ ಕೆಲವು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆಕಾಶವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ. ಅದು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಲ್ಲ. ಶಬ್ದವು ಗುಣವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾಕಾಶಗಳು ವಿಭುದ್ರವ್ಯಗಳು. ಆದರೂ ಉಪಾಧಿವಸ್ತುಗಳ ದೆಶೆಯಿಂದ ಕಾಲವು ಕ್ಷಣ, ಲವ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಆಕಾಶವು ಘಟಾಕಾಶ, ಮಠಾಕಾಶ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುವು.

ix ಆತ್ಮಾ

ಆತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ. ಇವನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗಿರುವನು ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ನಾನು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ 'ಇದು ಈ ರೂಪವಾದುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು. ಆತ್ಮನೇ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ. ಆತ್ಮನು ಪ್ರತಿ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಆತ್ಮನು ವಿಭು. ಅವನು ಅಣುವಾಗಿದ್ದರೆ ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಜೈನರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅವನು ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರದಂತೆ ಪರಿಮಾಣವಿರಬೇಕು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶರೀರವು ವಿಭಿನ್ನಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಈ ವಿಕಾರವು ಆತ್ಮನಿಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅನಂತಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಆತ್ಮನು ವಿಭು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ.

ಆತ್ಮನು ಶರೀರಾತಿರಿಕ್ತನು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಶರೀರಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಜ್ಞಾನವೂ ಶರೀರಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಶರೀರವು ಇತರರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಆದರೆ ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಇತರರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶರೀರಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯದ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಅತಿರಿಕ್ತ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ. ಆತ್ಮನು ಸ್ಥಾಯೀ. ಇದಕ್ಕೆ 'ನಾನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದುದನ್ನೇ ಈಗ ನೋಡುವೆನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೇ ಗೋಚರನು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಔಪಚಾರಿಕವಾದ ಪ್ರಯೋಗ. 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಶರೀರಾತ್ಮರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಭೇದವಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. 'ನನ್ನ' ಎಂದರೆ 'ನನ್ನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ' ಎಂದರ್ಥ. ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಲು ಅರ್ಹವಾದುದು.

ನಾನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞೇಯ. 'ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದ ನಾನು ಸ್ಪರ್ಶಮಾಡುವೆನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಅನೇಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವವು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆನು ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಆತ್ಮನು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖಾನುಭವವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದನು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸುಖ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ದುಃಖದ ಅಭಾವವನ್ನುಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುವುದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖ ಇರುವುದಾದರೆ ಕಾಮುಕರಿಗೆ 'ಕಾಮಿನೀ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ರಾತ್ರಿ ಕಳೆಯಿತಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಆತ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಲ್ಲ. ಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರ.

ಆತ್ಮನು ಅಣುವಲ್ಲ. ಅಣುವಾದರೆ ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಮಧ್ಯಮಪರಿಮಾಣನೂ ಅಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣನಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಅವಯವವೂ ನಾಶವೂ ಸಂಭವಿಸಬೇಕಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ, ದೊಡ್ಡ ಶರೀರಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ವ್ಯಾಪ್ತನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶರೀರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನಾದರೂ, ಹೇಗೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡುವನೋ, ಕಿವಿಯಿಂದಲೇ ಕೇಳುವನೋ ಅದರಂತೆಯೇ, ಆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಕಡೆಯೇ ಅನುಭವವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಒಬ್ಬರ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರದು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತಿ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನನು.

x ಮನಸ್

ನಮಗೆ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಇರುವುದಷ್ಟೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಒಂದಿರಬೇಕು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಆಂತರ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಇವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಆಂತರ. ಇದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಿಭು. ಈ ಅಂಶವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಮನಸ್ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವಾದ ಆತ್ಮಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

xi ಶಬ್ದ

ಇದು ಶಬ್ದತ್ವ ಜಾತಿಯುಳ್ಳುದು; ಮತ್ತು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಇದು ದ್ರವ್ಯ; ಗುಣವಲ್ಲ. ಗುಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಶಬ್ದವಾದರೋ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಒಂದೇ ವರ್ಣವು ಭಿನ್ನಕಾಲ ಭಿನ್ನದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚರಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. 'ಅದೇ ವರ್ಣವೇ ಇದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ನಿತ್ಯ. ತಾಲು ಮುಂತಾದ ಅಂಗಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವು ಶಬ್ದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇರುವ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು. ಒಂದೇ ಮುಖವು ವಿಭಿನ್ನಕನ್ನಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವರ್ಣವು ವಿಭಿನ್ನಧ್ವನಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ವಾಚಕ ಮತ್ತು ಅವಾಚಕ ಎಂದು ಶಬ್ದವು ಎರಡು ವಿಧ. ಭೇರಿಯನ್ನು ಹೊಡೆಯುವುದೇ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅವಾಚಕ ಶಬ್ದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ತಾಲು ಮೊದಲಾದ ಅಂಗಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚಕಶಬ್ದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವರ್ಣಗಳೇ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ಪದ ಎನಿಸುವುವು. ಒಂದು ಪದವು ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು.

(೨) ಜಾತಿ

ನೈಯಾಯಿಕಮತದಂತೆಯೇ ಜಾತಿಸಾಧನಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು. ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಗೋತ್ವಜಾತಿಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದು; ಅಶ್ವವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ವಿಹಿತ. ಭೇದಾಭೇದಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. 'ಇದು ಗೋವು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಗೋವು ಎಂಬುದು ಗೋತ್ವಜಾತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದವಿದ್ದರೆ 'ಇದು ಗೋವು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು ಗೋವುಗಳು' ಎಂಬ ಅನುಭವವಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ಗೋವು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಭೇದವಿದ್ದರೆ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ ಪರ್ಯಾಯಗಳಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. 'ಇದು ಗೋವುಗಳು' ಎಂಬ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಇದು ಮತ್ತು ಗೋವು'

ಎಂಬುವು ಪರ್ಯಾಯಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದರಿಂದ ನ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಇದು ಗೋವುಗಳು' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಗೋವು' ಎಂಬ ಅನುಭವವಿರುವುದು ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಇದು ಶೀಘ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಗೋವು' ಎಂಬ ಅಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಭೇದ ಜ್ಞಾನ ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ. ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಸತ್ವ' ಎಂಬುದು ಮಹಾಸಾಮಾನ್ಯ ಎನಿಸುವುದು. ಅದು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಗೋತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಗಮನ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ತಾರ್ಕಿಕರು, ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ ಬರುವುದು; ಆದುದರಿಂದ ಜಾತಿಯು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವರು; ಮತ್ತು ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅವರು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ವವನ್ನು ಸಹ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ದ್ರವ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಗೋತ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಗೋತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪಿದರಲ್ಲ. ಜಾತಿಯು ವಸ್ತುದರ್ಶನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಗತರೂಪವಾಗಿ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು.

(೩) ಗುಣ

ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ಗುರುತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ಸ್ನೇಹ, ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಧ್ವನಿ, ಪ್ರಾಕಟ್ಯ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಗುಣಗಳು ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ತಾರ್ಕಿಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಇರುವುದು. ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷ ಇರುವುದು. ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಕಾರ್ಯದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪೃಥಕ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಕಾರ್ಯದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪೃಥಕ್ತ್ವವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಕಾರ್ಯದ್ರವ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭೇದ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ಸ್ವರೂಪವೇ ಭೇದವಾಗುವುದಾದರೆ 'ಘಟದ ಭೇದ' ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಘಟದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿ ತೋರದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅತ್ಮನ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಐದು ಗುಣಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳು.

ಬುದ್ಧಿಮಾತ್ರ, ವಿಷಯದ ಪ್ರಕಾಶವು ಬುದ್ಧಿಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜಡ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಷಯದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಂತಹ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲದ ಜಡವಸ್ತು ಎನಿಸಲಾರದು. ಅದು ಅಜಡ ವಸ್ತು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಬುದ್ಧಿಯು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಅದು ವಿಷಯಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಕಟ್ಯ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಬುದ್ಧಿಯು ಅಯಥಾರ್ಥ, ಸ್ಮರಣ, ಅನುವಾದ, ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳುಳ್ಳುದು ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಧ್ವನಿಯು ವಾಯುವಿನ ಗುಣ, ಇದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದು.

ಪ್ರಾಕಟ್ಯವು ವಿಷಯವ್ಯವಸ್ಥೆಮಾಡುವ ಸರ್ವದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣ. ಇದು ಸಂಯುಕ್ತತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರ. ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯುಕ್ತವಾದುದು ದ್ರವ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪ್ರಾಕಟ್ಯ ಇರುವುದು. ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಕಟ್ಯದ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾಗುವುವು. ಇದೇ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಕಟ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ.

ಪ್ರಾಕಟ್ಯವು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕಪರೀಕ್ಷಕರಿಗೂ 'ಘಟವು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವ ಇರುವುದು. ಇದು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದಿಂದ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಕಾಶಸಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವೇ ಪ್ರಾಕಟ್ಯ ಎನಿಸುವುದು. ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಬಾರದು. ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಧರ್ಮ. ಪ್ರಕಾಶವಾದರೋ ಅರ್ಥ ಧರ್ಮವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಸಂಖ್ಯೆಯಂತೆ ಪ್ರಾಕಟ್ಯವು ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು.

(೪) ಕರ್ಮ

ಕರ್ಮವು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು, ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬರುವುದು,

ಸಂಕುಚಿತವಾಗುವುದು, ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಗಮನ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಕರ್ಮವು ನಯನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಕರ್ಮವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಾಭಾಕರಮತಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಸಂಯೋಗವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದಾದರೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾಣುವಿಗೆ ಶ್ಯೇನಪಕ್ಷಿಯ ಸಂಯೋಗ ವಿಭಾಗಗಳಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸ್ಥಾಣುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಭಾಗವೇ ಅನುಪಪನ್ನ ವಾಗುವುದು. ಈ ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಕರ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಜಾತಿ, ಕರ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಭಾವಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲ

ತಾರ್ಕಿಕರು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಜಾತಿ, ವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಆರು ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವರು. ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಇವುಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿ, ಸಾದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯಾ ಎಂಬ ಮತ್ತೆ ಮೂರು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವರು. ಈ ರೀತಿ ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಭಾಗವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯಾಗಳು ಗುಣಗಳು. ಶಕ್ತಿಯು ದ್ರವ್ಯ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದು. ಇದು ಸಮಸ್ತ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಗುಣ. ಲೌಕಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗು ವುದು. ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸರ್ವದಾ ದಾಹ ಉಂಟಾಗು ವುದೋ ಅದೇ ವಿಧವಾದ ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗದಿಂದ ಮಣಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನ ಇರುವಲ್ಲಿ ದಾಹ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ, ದಾಹಕ್ಕೆ ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅದೃಶ್ಯವಾದ ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗು ವುದು. ಈ ಕಾರಣವೇ ಶಕ್ತಿ. ತಾರ್ಕಿಕರು ದಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ತಪ್ಪು. ದಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ವಭಾವವಾಗುವುದಾದರೆ ಮಣಿ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿ ಧಾನವಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ತಿರೋಧಾನವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಶಕ್ತಿ ಯನ್ನೊಪ್ಪಿದರೂ ಅದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಲಿಂಗವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದೃಷ್ಟವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಶಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಸಮಸ್ತ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ

ಸಾಮಾನ್ಯಗುಣ ಎನಿಸುವುದು. ಸಾದೃಶ್ಯವೂ ಪದಾರ್ಥಾಂತರವಲ್ಲ. ಗೋವಿನಲ್ಲಿ ಗವಯದ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ ಎಂದರೆ ಗವಯದ ಗುಣ ಮತ್ತು ಅವಯವಗಳು ಗೋವಿ ನಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನ ಎಂದರ್ಥ. ಸಾಮಾನ್ಯವು ದ್ರವ್ಯ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಗುಣ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ. ವಿಶೇಷಸಮವಾಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಪೃಥಕ್ತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಸಮವಾಯವು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ವಸ್ತು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದೇ ಸಮವಾಯವಿದೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವರು. ಗುಣವು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಧೀನ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಮವಾಯ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬುದು ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಮವಾಯವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಿರ್ವಾಹ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಸಮವಾಯವು ಅದನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ, ಅಭಿನ್ನವೇ? ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕು. ಈ ಸಂಬಂಧವೂ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಅದೂ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸಮವಾಯವು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ ಬರುವುದು. ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಮವಾಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಿರಲು, 'ಇದು ಈ ಗುಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು, ಈ ಗುಣ, ಈ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಸಮವಾಯಗಳು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಸಮವಾಯವು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವಯವ ಮತ್ತು ಅವಯವಿ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅದುಳ್ಳ ವಸ್ತು, ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದುಳ್ಳ ವಸ್ತು, ಇವುಗಳಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದುದು.

(೫) ಅಭಾವ

ಅಭಾವವು ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವವು ಪ್ರಾಗಭಾವ, ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ.

ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್. ಅದನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಈ ಸಾಧನೆಯು ಸತ್ ಆದ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸತ್ ಆದರೆ, ಇದೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದು ಭಾಗವಾದುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಸಾಧನೆಯು ಅಸತ್ ಆದರೆ, ಅದು ಪ್ರಪಂಚ ಅಸತ್ ಆದುದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾರದು. ಇದರಿಂದಲೂ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

೨ ಮೋಕ್ಷ

ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಬಂಧವೇ ಬಂಧ. ಅದರ ನಾಶವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ, ಸತ್ತಾ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯತ್ವ ಇವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಧರ್ಮಗಳು. ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಕಾರಣ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ನಾಶದ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ—ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಭೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದಿಂದಲೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯು ನಿಲ್ಲುವುದು. ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡದಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಫಲಕೊಡಲಾರವು. ವಿಹಿತವನ್ನು ಮಾಡದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅವಿಹಿತವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಉಂಟಾದ ಅಧರ್ಮಗಳು ಅವಿಹಿತವನ್ನು ಬಿಡುವುದರಿಂದಲೂ ವಿಹಿತವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುವು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಿಧಗಳಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಶರೀರಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಶರೀರವು ನಿಪಾತವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಆತ್ಮನು ಅಶರೀರನಾಗುವನು. ಇದೇ ಮುಕ್ತಿ. ಮುಕ್ತಿಯು ಆನಂದರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ಆನಂದರೂಪ ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಆನಂದವು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಹುಟ್ಟಿದ ಭಾವಪದಾರ್ಥವು ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಆದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಈ ಮುಕ್ತಿಯ ಆನಂದವೂ ನಾಶಹೊಂದಬೇಕಾಗುವುದು. ಆನಂದವು ನಾಶವಾದರೆ ಮೋಕ್ಷನಾಶವಾದಂತಾಯಿತು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಕೆಲವರು ಆನಂದವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಆನಂದಾನುಭವವಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ

ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧಭಾಷಣ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆನಂದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸೇ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಕಾರಣ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲ. ಆನಂದಾನುಭವವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸುಖದುಃಖರಹಿತನಾಗಿರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಉಚಿತ. ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಸದ್ರೂಪನು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ವೇದವು ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವುದು. ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳ ನಿರಾಕರಣಸ್ಥಾನ. ವೇದ ಅಲೌಕಿಕ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಲೌಕಿಕ. ಸರ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಅಲೌಕಿಕ. ಅದರ ಸಿದ್ಧಿ ಅಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮಾತ್ರ.

ಭಾರತೀಯರ ಈ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಅಪರಿಚಿತ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದವನ್ನೇ ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ಈ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯ ವಿಚಾರವು ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವ್ಯುತ್ಪಾದಕರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೈದಿಕಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಹಿತ. ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅದನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು. ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ವಿವೃತವಾದ, ಮುಂದೆ ವಿವೃತವಾಗುವ ಮತ್ತು ವಿವೃತವಾಗಬಹುದಾದ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸರ್ವಭಾವಗಳೂ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗುವುವು. ಇದು ಸಾಧಿತವಾದರೆ ಇಡೀ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಚರಿತ್ರೆಯೇ ನಾನಾ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುವುದು. ಈ ಸರ್ವಸಮನ್ವಯಸಾಧನೆಯೇ ಮಾನವನ ಐಹಿಕಾಮುಷ್ಮಿಕ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನವಾದ ಶಾಂತಿಸ್ಥಾನ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೪

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ (ಬಾದರಾಯಣದರ್ಶನ)

(ವಿಭಿನ್ನ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಪದಸಂದರ್ಭವೇ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆಧಾರ. ಸೂತ್ರಪದಸಂದರ್ಭವು ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು)

ಭಾಗ I

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು

೧. ಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದ ಆಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದುವು. ಈ ಅಂಶವು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ಸೇಶ್ವರಸಾಂಖ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೂ ಒಬ್ಬ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ 'ಯಾವನನ್ನು ಉಳಿದು ಜಗತ್ತೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅವನೇ ಈಶ್ವರ; ಸೇಶ್ವರಸಾಂಖ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಈಶ್ವರನು ಈಶ್ವರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಲ್ಲ' ಎಂದು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಹೇಳುವುದು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಅಪೂರ್ಣ. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಈ ಅಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನ ನಿರಾಕರಣವಿರುವುದು ; ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನ ಸ್ಥಾಪನೆಯೂ ಇರುವುದು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಉಳಿದು ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಅಂಶವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಈಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ **ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕ.**

೨. ಎಲ್ಲ ಈಶ್ವರವಾದವೂ ಒಂದು ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಾದೇಯ

ಸೇಶ್ವರಸಾಂಖ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರೂ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಜಗತ್ತಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನೆಂದು ವ್ಯವಹೃತನಾಗಬಹುದಾದ ಒಬ್ಬನು ಕಾರಣವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಾದೇಯವಾಗಿರುವುವು. "ಈಶ್ವರನಿಂದ ಜಗತ್ತು" ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮನನಮಾಡಿದರೆ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಕಾರಣನಾಗಬಹುದಾದ ಪಕ್ಷವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಆಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಕಾರಣಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದ ಪೂರ್ಣಕಾರಣ ಎಂಬುದೇ ಈಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣತ್ವ.

೩. ಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನ ಸಾಧನೆಯು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ

ಪೂರ್ಣ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿ ಅಂಶವೂ ಈಶ್ವರನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತವಾಗಬೇಕು. ಯಾವ ಒಂದು ಅಂಶವು ತನ್ನ ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಈಶ್ವರನ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಳಗಾಗದಿದ್ದರೆ ಆ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಅದು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಈಶ್ವರನನ್ನುಳಿದು ಇರಬಹುದಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಅಪೂರ್ಣನಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವನು. ಪೂರ್ಣತೆಯ ದೃಷ್ಟಿ ಇರುವವನಿಗೆ ಅಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನು ಈಶ್ವರನೇ ಅಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಉಳಿದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವಾಗ ಈಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣತೆಯು ವಾಙ್ಮಾತ್ರವಾಗುವುದು.

೪. ವಿಚಾರವೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮೂಲ

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅಪೂರ್ಣ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲ, ಎಲ್ಲ ದೇಶ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಅನುಭವವೂ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳುದು. ಇಂತಹ ಅನುಭವದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪೂರ್ಣ ವಸ್ತುವಿನ ಭಾವನೆಯಾದರೂ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಚಿಂತೆ. ಈ ಚಿಂತೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿಯೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಧ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದುವು. ನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ಮತಗಳೂ ವಿಚಾರದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುವು.

ದೇಶಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರತೀಚ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ. ಆದರೆ ಈ ವಾದವು ಅನುಭವದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ನಂಬಿಕೆಯು ಈಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಭಕ್ತಾಭೀಷ್ಟಪ್ರದತ್ವವೆಂಬ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವುದು. ನಂಬಿಕೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತೆಂದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಬಂದಿತೆಂದು ವಾದಿಸುವವರ ಹೃದಯ. ಇದು ಅಸಂಗತ. ಯಾವುದೋ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತಾವುದೋ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಇರುವನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವಾಗ ಅವನು ಇರುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವೂ ಅವನ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವೂ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಇವು ನಂಬಿಕೆಯ ಅಭಾವದ ಮಾತುಗಳು.

೫ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ

ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ವಿಚಾರವು ಆರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ನಾನಾಮುಖವಾಯಿತು. ಆದರಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು, ನಿರಾಕರಿಸುವುದು, ಅಪೂರ್ಣನನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು, ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ನಾನಾ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಈಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು: ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಈಶ್ವರನೇ ಬೇರೆ, ಭಕ್ತಾಭೀಷ್ಟಪ್ರದನೆಂದು ಭಾವಿತನಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಬೇರೆ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚ ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪ. ಅವನನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ವಿಚಾರವು ಸಾಧುವಾದಲ್ಲಿ ಅವನು ಸತ್ಯನಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಭಕ್ತಾಭೀಷ್ಟಪ್ರದನಾದ ಈಶ್ವರನಾದರೋ ಭಕ್ತನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಶೆಯಿಂದ ವರ್ಧಿತ. ಆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಭಕ್ತನೇ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಈಶ್ವರನಾದರೋ ಅವನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರವರೆಗೆ ಈಶ್ವರತ್ವವಿರುವುದೋ ಅಷ್ಟರವರೆಗೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾಗಿರುವನು; ಎಂದರೆ ಅವನು ಯಾವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವೊ ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ. ಅವನು ಪೂರ್ಣ ಜಗತ್ಕರ್ತೃವಾದರೆ ಪೂರ್ಣ ಈಶ್ವರ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಂಬಿಕೆಗೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಬಹುದೂರ. ನಂಬಿಕೆಯು ವಿಚಾರದ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವೇ ಮೂಲ. ಈ ಸ್ವಭಾವದವರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಅಸಂಭಾವಿತ.

೬ ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲ ಒಂದು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ 'ಅದು ಜ್ಞಾನರೂಪ, ಸರ್ವಥಾ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಸಹಾಯಕ

ವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರ ಪರವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿ ಉಳಿದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ತರುವುವು. ಹೀಗೆಯೇ ಪುರಾತನ ಗ್ರೀಕರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ರೀತಿ.

ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಬೇರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಆಸ್ತಿಕವಾಗಲಿ ನಾಸ್ತಿಕವಾಗಲಿ ವೇದಮೂಲಕವಾಗಿ ಬಂದುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇದವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ನಾಸ್ತಿಕವೆನಿಸಿದುವು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇದವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿ ಆಸ್ತಿಕವೆನಿಸಿದುವು. ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ತತ್ಕಾಲದ ಮನಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಕೆಲವು ಭಾವಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಸಂಕೇತಸಿದ್ಧವಾದ ಮತಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವು. ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ ಮುಂತಾದ ಮತಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ವೇದವೇ ಮೂಲ. ವೇದದ ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ವೇದದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಸಕ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ, ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವಾದ ವೇದಭಾಗವನ್ನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಧಾನಮಾಡುವುದು ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಅಥವಾ ವೇದವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸಿ ಅದೇ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದು ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡವರೆನಿಸಿದವರ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವೇದದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು—ಇವೇ ವೇದಾನಂತರ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾವರೆಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ವೇದಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುವು. ವೇದ ಮೊದಲು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾವರೆಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಅನಂತರ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಅಂಶಗಳ ಯುಕ್ತತೆಯ ಅರಿವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಪ್ರಾಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

೭ ವೇದ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಕೆಲವು ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ವೇದಕ್ಕೆ ವೇದಕಾಲದ ಜನರ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ವಾದದಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳೂ ಸೂಚಿತವಾಗಿವೆ. ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ನಂಬಿಕೆ ಮೂಲ

ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ನಂಬಿಕೆಯು ದೃಢತರ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಂಬಿಕೆ ಉಳ್ಳವನೆಂದು ತೋರಿದ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಚಾರವು ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ನಂಬಿಕೆಯೇ ದೃಢವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಎಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸಂದೇಹವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾದನು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಅವನ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವೇ ಅವನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವಿದ್ದರೆ ಅದು ತತ್ತ್ವಸಂದೇಹದಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದುದೆಂದಲ್ಲ. ಉಪನಿಷದ್ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕೆಲವು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಶುದ್ಧತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರವಾದುವು ಎಂದು 'ನಂಬಿಕೆಯೇ ವೇದದ ಮೂಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರತೀಚ್ಯರೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹಿಂದಿನ ವೇದಭಾಗವಾದ ಮಂತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಸಂದೇಹವೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೂ ಇರುವುವು ಎಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಸಂದೇಹವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವಿರುವುದೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಸಂದೇಹದಿಂದ ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆಯೇ ವಿಚಾರದಿಂದ ಹೊಸ ಸಂದೇಹಗಳು ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರಕವಾದ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗಿರುವುದು. ನಂಬಿಕೆಯಾದರೆ ವಿಚಾರವಲ್ಲ, ವಿಚಾರವಾದರೆ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲ. ಇದೇ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ವಾದವು ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ.

೮ ವೇದ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯರು

ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಬೇರೆ. ಭಾರತೀಯರು ವೇದಕಾಲದಿಂದಲೂ ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವರೇ ಹೊರತು ಉಪದೇಶವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಉಪದೇಶಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದ ಇದು. ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ತನ್ನಿಂದ ಇತರವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರುವ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ವೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಅರ್ಥ ಎಂಬ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾದ ಧರ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದ

ಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವು ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮ, ಇದು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ಹೇಗೆ ರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷುಸ್ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೇದ ಬೇಕು. ಇದೇ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳು ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುವು. ಇದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು.

೯ ವೇದ ಉಪದೇಶವಲ್ಲ

ಉಪದೇಶದ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಅಧೀನ. ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವವನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ತನಗೆ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಪದೇಶವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿದರೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕೊಡುವವರೆಗೆ ಉಪದೇಶ ಸಾಧು. ಉಪದೇಶ ಸ್ವಯಂಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅಸಾಧು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಪುರುಷನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬುದ್ಧಿ ಬಲದಿಂದ ನವೀನವಾದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ನವೀನತೆಯು ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನವೀನತೆ. ವಿಷಯದ ನವೀನತೆಯಲ್ಲ. ಈ ನವೀನತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಎಷ್ಟು ಗಹನ ಅಥವಾ ವಿಚಿತ್ರವಾದರೂ ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಂಶವೂ ಕೇವಲ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದುದೇ ಹೊರತು ಅಲೌಕಿಕವಲ್ಲ. ಕಾಮಧೇನು, ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಾನಾ ಲೌಕಿಕಾನುಭವಗಳ ಕೂಟವೇ ಹೊರತು ಕೇವಲ ಅಲೌಕಿಕ ಭಾವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನು ಲೌಕಿಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಮಹತ್ತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಪೂರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ವಿಜ್ಞಾನ (Science) ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಧನೆಗಳು ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಧನೆಗಳು ಇವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳು ಲೌಕಿಕವೇ ಹೊರತು ಅಲೌಕಿಕವಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುವೇ ಹೊರತು ಅಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಅನುಭವವನ್ನು ಆರಂಭ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದರೂ ಅನುಭವಜಾತೀಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಜಾತೀಯವಾದುದನ್ನಲ್ಲ. ಅನುಭವವೇ

ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಜಗತ್ಕರ್ತೃ ಇವನು ಎಂದು ಸಾಧಿತವಾದರೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕುಲಾಲಸದೃಶನಾಗುವನೇ ಹೊರತು ಲೋಕಸಿದ್ಧ ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ವಿಜಾತೀಯಕರ್ತೃವಾದವನು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣಕರ್ತೃವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.

ಇವೆಲ್ಲವೂ ಉಪದೇಶದ ನಾನಾ ಆಕಾರಗಳು. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಹೊರತು ಉಪದೇಶವಲ್ಲ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲವೋ ಮತ್ತು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಧಾರ ಶಕ್ಯವಲ್ಲವೋ ಅದೇ ವೇದದ ಅರ್ಥ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಧರ್ಮ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಚಿತ್ರಗತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವೇದಸಂಸ್ಕಾರವು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಬೇಕು. ಅದೇ ವೇದ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅನಾದಿ, ಅಪೌರುಷೇಯ, ನಿರ್ದೋಷ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುವು.

೧೦ ವೇದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ

ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳು 'ಇವುಗಳ ಬಲದಿಂದಲೇ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿತು' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟು ವೇದವು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಲ್ಲ. ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ವೇದವು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣ' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುವುಗಳು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಲೌಕಿಕವು ಅಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಅಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ 'ವೇದವು ಅಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿಯೇ ಲೌಕಿಕಾನುಭವವು ಗೋಚರಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅವಧಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಾಗಿ ನಿರವಧಿಕಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು

ಅಂಗೀಕೃತವಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಮ್ಮ ಅವಧಿಸಹಿತ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವಾಗುವುವು. ಇಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ವೇದದಿಂದ ಬಾಧಿತ. ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರ ಅವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುವು.

೧೧ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಮಹತ್ವ

ವೇದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿರಲಾರದು

ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅಂಗೀಕೃತವಲ್ಲದಿರುವ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ನಿರಂಕುಶಪ್ರಭುತ್ವವಿರುವುದು. ಆಗ ಕೆಲವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಚಾರ್ವಾಕರು ಈ ಸರಣಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರು. ಅನುಭವವೇ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಾಯಕ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ. ಇದು ಚಾರ್ವಾಕ ಸರಣಿಗೆ ಅನುಗುಣ. ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವಾನುಭವ ಆಪಾತರಮಣೀಯ. ಅದು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ. ಇತರರಿಗೆ ಅದರ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ದೇವರನ್ನು ನೋಡಿದವರು, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷೀಕರಿಸಿದವರು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಇತರರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರು ನಂಬುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದು, ಅವರು ತಮಗಾದ ಅನುಭವ ಇತರರಿಗಾಗಲು ಕೆಲವು ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಸಾಧನಗಳೂ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಕಂತೆಯಾಗುವುವು. ಅಲ್ಲದೆ ಆ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದವನ ಮಾತು ಹೊರತು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ.

i ನಾನಾ ತಾಪತ್ರಯಮಗ್ನರಾದವರು ಮನುಷ್ಯರು. ಇವರಿಗೆ ಜೀವನವೇ ದುರ್ಲಭ. ಸುಖಜೀವನ ಕನಸು ಮಾತ್ರ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲದ ಪರಲೋಕದ ಆಶೆ, ಆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಖಚಿತವಲ್ಲದ ಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನ, ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ದೈವಾತ್ ಸಿಕ್ಕಿದ ಸ್ವಲ್ಪ ಸುಖದ ತ್ಯಾಗ, ಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ತಾನು ಆಚರಿಸಿದುದೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಅನುಭವ, ಇದೊಂದು ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ದುಃಖದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಇದ್ದ ಕಿಂಚಿತ್ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸುವ ದುಃಖ, ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟುದರ ಫಲ.

ii ಕೆಲವರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಹ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅಲ್ಪತೆಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೋ ಅನುಮಾನವೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ

ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವವರು ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹೊರತು ಅನುಮಾನ ಉತ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಪ್ರತೀಚ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿದು ರೀಸನ್ (Reason) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ವಾದಿಸುವವರು ಅನೇಕ. ಪುರಾತನ ಗ್ರೀಕರ ಪಾರ್ಮಿನಿಡೀಸ್ (Parmenides)ಮತ್ತು(Zeno)ಜೀನೋ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶೀಲರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿವರೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾವರೆಗೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧರ ವಿಕಲ್ಪವಾದ, ಜೈನರ ಅನೇಕಾಂತವಾದ, ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಭೇದ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ, ಯೋಗದರ್ಶನದವರ ಅಷ್ಟಾಂಗ ಯೋಗ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದವರ ಕರ್ಮವಾದ ಇವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ದೋಷವೆಂದರೆ ಅವು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧಿತ. ಈ ದೋಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಮಾನದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಆಯಾ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲಹರಣವಾಗುವುದು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬರುವುವು ಎಂಬ ವಾದವೂ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ದೂರಮಾಡುವ ದಾರಿ. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನುಮಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ. ಅದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನೇ ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ.

೧೨ ವೇದದಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರ ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನವಲ್ಲ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿತು. ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು. ಅನುಮಾನವು ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಿತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೂಪವುಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನುಮಾನಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಂದೊಂದು ವಿಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನುಒಪ್ಪಿದ ನಿಮಿತ್ತ ಅನುಮಾನವನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಬೌದ್ಧರು ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಸಾಧನವಾದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದರು. ಜೈನರು ನಯವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಪದಾರ್ಥಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದರು. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೇ ಬಲಕೊಟ್ಟಿತು. ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಕರ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿತು. ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಆಯಾ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವಾಗ ಮನನದಿಂದ ಈ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

೧೩ ವೇದದಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರ ಲೌಕಿಕಾಗಮವಲ್ಲ

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಗಮ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಆಗಮ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಮಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ದೋಷವೇ ಆಗಮಕ್ಕೂ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

೧೪ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತು ಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲ

ಧರ್ಮ, ಈಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಆಗಮವು ಮಹಾತ್ಮರಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆಗಮಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಷಯ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಧರ್ಮ, ಈಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಮಹಾತ್ಮರೆಂದು ಈಗ ಪ್ರಸ್ತುತರಾದವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುವುಗಳು. ಅವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಷಯಗಳಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಆಗಮವೂ ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ಅತೀಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನ್ನು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಲ್ಲದವರು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಹುಟ್ಟದಿರುವುದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಲೋಕಸಿದ್ಧ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಈಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬಹು ದೂರ. ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅವನ್ನು ಲೌಕಿಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮಾತು.

ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕಾದರೂ ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದ ಪರಿಚಯ, ಲೋಕದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಅಂತಹ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬಾಶೆ, ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲೋಕಸಿದ್ಧಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅತೃಪ್ತಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳ ಪರವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕೆಂಬ ಸಂಭ್ರಮ, ಇಂತಹ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಲೌಕಿಕವಸ್ತುವಿಗೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವೇ ಮರೆತು ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ದೋಷ ಅಡಗಿರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ಚಾರ್ವಾಕನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡದ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಲೌಕಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಾವು ನೋಡಲಾಗದ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವನು. ಆದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುವಿನ ಸಾಧನೆ ಎಷ್ಟು ಗಹನವೋ ಅದರ ನಿಷೇಧವೂ ಅಷ್ಟೇ ಗಹನ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕನು ಗಮನಿಸದಿದ್ದುದೇ ಅವನ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುನಿರಾಕರಣಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಚಾರ್ವಾಕನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಗೆ ಘಟ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕುಲಾಲ ಎಂಬ ಕರ್ತೃ ಇರುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತೃ ಇರಬೇಕು, ಅವನೇ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಈ ವಾದದಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾಗುವ ಈಶ್ವರನು ಲೋಕಸಿದ್ಧ ಕುಲಾಲಸದೃಶನೇ ಹೊರತು ಅವನಲ್ಲಿ ಅಲೌಕಿಕ ಮಹಿಮೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಸ್ತುಸದೃಶನಾದ ಅವನು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಈಶ್ವರ ವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದುದರ ಫಲ ಅತೀಂದ್ರಿಯನಾಗಿ ಅಲೌಕಿಕಮಹಿಮೆಯುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನ ನಿರಾಕರಣಮಾತ್ರ. ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳ ನ್ಯಾಯವೇ ಇತರ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಮನನದಿಂದ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

೧೫ ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿ ನಿಯಮವಾಗಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತ

ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಈಶ್ವರವಾದ, ಈಶ್ವರ ನಿರಾಕರಣವಾದ ಈ ಎರಡೂ ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದುದು ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಯಮ ಯಾರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಚಾರ್ವಾಕನು ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಅವನ ವಾದವೇ ಅವನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಘಟಕ್ಕೆ ಕುಲಾಲ ಹೇಗೆ ಕರ್ತೃವೋ ಹಾಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತೃ ಇದಾನೆ ಎಂದು ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗಲೇ ಕುಲಾಲನು ಹೇಗೆ ಈಶ್ವರನಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕುಲಾಲಸದೃಶನಾದ ಜಗತ್ಕರ್ತೃವೂ ಈಶ್ವರನಲ್ಲ ಎಂಬ

ನಿಶ್ಚಯವೂ ಆಗಿ 'ಆ ಕರ್ತೃವೇ ಈಶ್ವರ' ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಅವರ ವಾದವೇ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಭಂಜಕ. ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದವರು ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೇ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿರುವ ಅವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.

೧೬ ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಚಾರ್ವಾಕವಾದದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ

ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕೆಲವು ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಲಾರವು. ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳಿರುವುವೇ ? ಇಲ್ಲವೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರ. ಅವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅವಕ್ಕೆ ಬೋಧಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ಆ ಶಬ್ದಗಳ ನಾನಾರೀತಿಯ ಉಪಯೋಗಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವಾಙ್ಮಾತ್ರ. ಅದನ್ನು ವಾದಿಸುವವನಿಗೇ ತನ್ನ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವಾದವು ಪುನಃ ಚಾರ್ವಾಕವಾದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು.

೧೭ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆ

ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳಿವೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು ? ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ವಿಚಾರ. ಅವು ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುವುವು :—

i **ಲೋಕಯಾತ್ರೆ**—ಲೋಕಯಾತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಜನಜೀವನದ ಸಾಗಾಣಿಕೆ. ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈ ಜೀವನವು ಸಾಗಿಕೊಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು. ಇದು ಅನಂತಕಾಲ ಈ ಜೀವನವು ನಡೆದುಕೊಂಡುಹೋಗಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದು ಇದಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಮನುಷ್ಯನು ತತ್ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಿಯಮವು ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅನಾದ್ಯನಂತಕಾಲೀನವಾದ ಲೋಕಯಾತ್ರೆಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಒಂದು ನಿಯಮವಿರುವುದೆಂದೂ ಮಾನವನು ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಥನಲ್ಲವೆಂದೂ ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ನಿಯಮವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ತಾನು ರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಒಬ್ಬನು ಎಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡತನದಿಂದ ಲೋಕರಕ್ಷಕವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರೂ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ವಾದವಿವಾದಗಳೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಸ್ಥಾಪನೆಗಳೂ ಲೋಕರಕ್ಷಕವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ಮಾನವನೇ

ಮೃತ್ಯುವಶನಾಗುವುದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ. ಲೋಕನಿಯಮವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ನಡೆದರೆ ಮಾತ್ರ ಮಾನವನಿಗೆ ಕ್ಷೇಮ.

ii **'ಅತೀಂದ್ರಿಯ' ಎಂಬ ಭಾವನೆ**—ಮನುಷ್ಯನು ಎಂದಿನಿಂದಿರುವನೋ ಅಂದಿನಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಧರ್ಮ, ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತು ಪರವಾದ ಭಾವನೆಯಿರುವುದು. ಎಷ್ಟು ನಾಸ್ತಿಕನಾದರೂ ಅವನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟಿರುವನು. ಸ್ವಾತ್ಮಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಅಭಿಮಾನವಿದ್ದರೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಶಕ್ತಿ ಎದುರಿಗೆ ತಾನು ಏನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುವಿನ ಭಾವನೆಯು ಅನಾಗರೀಕರಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಪೂಜೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ನಾಗರೀಕರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ದೇವತಾ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಪುರುಷನೂ ಮೂಲವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಆಚಾರ್ಯನೂ, ಮಹಾತ್ಮನೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಭಾವವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿರುವನೇ ಹೊರತು ಅವನು ಆ ಭಾವವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನಲ್ಲ. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅವನ ಪರಿಷ್ಕಾರವೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾವಗಳಾಗಿರುವುವು. ಅತೀಂದ್ರಿಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ; ಅದಿಲ್ಲದೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತೆ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿ ಇಲ್ಲ.

೧೮ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ತನಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳುದು

ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಆ ಭಾವ ಅಥವಾ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆ ಭಾವ ಅಥವಾ ಆ ಜ್ಞಾನ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇರುವುದು ಎಂಬ ವಾದ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದಿರುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವಾದರೆ ಅದು ಒಂದೇ ಸಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ಅದಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇವೆರಡೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಯಾವುದು ಎಂಬುದೇ ಈಗ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದ ಭಾವವು ಆ ನಿಮಿತ್ತ ಸರಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಧವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಇತರರ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸಹಜ.

೧೯ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾನಾರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ನಾನಾ ಮತಗಳ ಕಾರಣ.

ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ಭಾವ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬಂದು ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಆ ಪ್ರಮಾಣ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ

ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಅದು ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಆ ಮಾರ್ಪಟ್ಟ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ, ಅನಾಗರಿಕ, ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕರ್ಹರಾದ ನಾನಾ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಜನರಿಗೆ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸ್ವಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ತನ್ನ ತನ್ನ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅದನ್ನುರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಒದಗಿ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಾನಾ ಮತಗಳು ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳು ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

೨೦ ಅತೀಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವರೂಪ

ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದುದು ಮನುಷ್ಯಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಅಸಾಧಾರಣ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಯೋಗಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯದರ್ಶನವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಭಿಮಾನಮಾತ್ರ; ಅದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅತೀಂದ್ರಿಯದ ದರ್ಶನ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಇತರರಿಗೆ ಹಾಗಿರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದವನಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದುದರಿಂದ ಅದುವರೆಗೂ ಇಲ್ಲದ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿರುವೆನೆಂಬಾತನು ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಜನರು ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರನ್ನು ನೋಡಿ ಅವರು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೆನ್ನುವರು. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಿ ಇರಲಿ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೇಕಿರಬೇಕು? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿತನಾದವನ ಮಾತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಅವನಿಗಿರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಲಾರದು.

ಅಂತಹ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಂಬಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ನಂಬಿಕೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ಉಪಾದೇಯವಲ್ಲ. ವಿಚಾರವಾದರೋ ಸರ್ವರಿಗೂ ಮಾನ್ಯ. ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದುರಾಗ್ರಹವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿ ನಿಯಮನವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಯುಕ್ತಿಬಾಧವುಂಟಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಆಗಮವು ವಿಷಯ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಶಬ್ದರೂಪವಾಗಬೇಕು. ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲದ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವಿರಬೇಕು. ಆ ಶಬ್ದವು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದರೆ ಪದ, ವಾಕ್ಯ ಮುಂತಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಅದು ಯುಕ್ತವಾದುದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಅದರ ತಿರುಳಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗಿರುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಬಾಧ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಿರಬೇಕು. ಯಾವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಸಂದೇಹವಾಗಲಿ ಅನ್ಯಾರ್ಥದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಇರಬಾರದು. ಯಾವ

ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಅದು ಬಾಧಿತವಾಗಬಾರದು. ಅದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾತವಾಗಬಾರದು. ಇದರಿಂದ ಅನುಭವ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೂ ಇದೇ ಕಾರಣ.

ಭಾಗ II

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಯ ಪೂರ್ವರಂಗ

೧ ವೇದಸಿದ್ಧಿ

i ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ವೇದ

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯು ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವಭಾವನೆಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿ ಅನಾದಿಯಾದ ಮತ್ತು ಯಾವ ಪುರುಷನಿಂದಲೂ ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲದ ಎಂದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯಸಮೂಹ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಯಿತು. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಎಂದರೆ ಅವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ರೀತಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಭಾವನೆಗೆ ಮೂಲನಿಮಿತ್ತ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗಬರುವುದು. ಸಾದಿ ಮತ್ತು ಪೌರುಷೇಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವಭಾವನೆಯ ಮೂಲ ಪ್ರಮಾಣವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಲೇಬೇಕು.

ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬ ಭಾವಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸೂಚಕ. ಅನಾದಿಯಾದುದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದು ಅನಾದಿಯಾಗಲೇಬೇಕು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು ? ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವೇದಹೊರತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸಾದಿ ಮತ್ತು ಪೌರುಷೇಯ. ಇದು ಆಯಾ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಕಡೆಗೆ ದೇವರ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದೂ ಸಾದಿ ಮತ್ತು ಪೌರುಷೇಯ. ದೇವರೂ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷ. ಅವನು ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯ ಪೌರುಷೇಯ. ಅವನ ಹೇಳಿಕೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸಾದಿ.

ii ವೇದದಿಂದಲೇ ಅದು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುದರ ಸಿದ್ಧಿ

ಅನಾದಿ ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು ವೇದ ಒಂದೇ. ಅದು ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. "ವಾಚಾವಿರೂಪನಿತ್ಯಯಾ" (ವಿರೂಪ ಎಂಬ ಋಷಿಯೆ! ನಿತ್ಯವಾದ ವಾಕ್ಕಿನಿಂದ....) ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ತನ್ನ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ. "ಯಾವದ್ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಠಿತಂ ತಾವತೀವಾಕ್" (ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಂದಿನಿಂದ ಎಂದಿನವರೆಗೆ ಇರುವನೋ ಅವನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯವೂ ಅಂದಿನಿಂದ ಅಂದಿನವರೆಗೆ ಇರುವುದು) ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ವೇದವೂ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. "ವೇದಶಬ್ದೇಭ್ಯ ಏವಾದೌ ನಿರ್ಮಮೇ ಸ ಮಹೇಶ್ವರಃ" (ಆ ಜಗದೀಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ವೇದಶಬ್ದಗಳ ದೆಶೆಯಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದನು) ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅನಾದಿಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ವೇದಶಬ್ದ ಮೂಲ ಎಂದು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವುದು. ವೇದವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಹೊರತು ಈ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ವೇದದಿಂದಲೇ ವೇದವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

iii ವೇದಋಷಿಗಳು ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳು ಮಾತ್ರ

ವೇದಋಷಿಗಳೆಂಬುವರು ವೇದವನ್ನು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ. ಅವರು ಮಂತ್ರದ್ರಷ್ಟೃಗಳು ಮಾತ್ರ. ಎಂದರೆ ಜಗದೀಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಅವರು ಅನಾದಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವೇದವನ್ನು ನೋಡಿದವರು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಮೊದಲಾದವರ ಕಥೆಗಳು ಅನಾದಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅನಾದಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅನಾದಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅನಂತ ಕಲ್ಪಗಳಿರುವುವು. ಪ್ರತಿ ಕಲ್ಪದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ರಮ ಒಂದಾಗಿರುವುದು. "ಧಾತಾ ಯಥಾಪೂರ್ವಮಕಲ್ಪಯತ್" (ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದಂತೆಯೇ ಈ ಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾಡಿದನು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸೂಚಕವಾಗಿರುವುದು.

iv ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ವೇದ ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾದದಿಂದಲೂ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧ

ವೇದವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುದು ಭಾರತಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಹೊರಟವರ ವಾದವಿವಾದಗಳಿಂದಲೂ ಧ್ವನಿತವಾಗುವುದು. ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದವರು ವೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ವೇದವು

ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ವೈದಿಕರು ಹೇಳುವರು, ಇದು ತಪ್ಪು' ಎಂದು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವರು. ಇವರ ವಾದದ ಸ್ವರೂಪ ಏನೇ ಇರಲಿ ಪ್ರಾಚೀನರಾದ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವೇದವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು.

v ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯವು ನಿರ್ದೋಷ

ಅನಾದಿ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವು ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದೋಷ, ವಾಕ್ಯದೋಷ, ಯುಕ್ತಿದೋಷ ಇರಬಾರದು. ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ನಿರ್ದೋಷ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸದೋಷವಾದುದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಲ್ಲ.

vi ಅನಾದಿ ಅಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೋಷವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಹೌದು

ಅನಾದಿ, ಅಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೋಷವಾದ ವೇದವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ ತಾನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಯಥೋಚಿತವಾಗಿ ವಿವೃತವಾಗಿರುವುವು. ವೇದವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳೆಂಬ ಪೌರುಷೇಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುವುಗಳು. ಅವೂ ತಾವು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಲೂ ವೇದವನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುವು ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೇ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿರುವುವು. 'ಇದೂ ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಬಹುದು.

vii ಅನಾದಿ ಅಪೌರುಷೇಯ ನಿರ್ದೋಷ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣ ಇವುಗಳ ನಿಯತಸಂಬಂಧ

ಹೀಗೆ ವೇದವು ಅನಾದಿ, ಅಪೌರುಷೇಯ, ನಿರ್ದೋಷ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣ; ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಡಗಿರುವುವು. ಇದನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೇ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಮಾತು ಭಾವರಹಿತ ಮತ್ತು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹೀನ. ಭಾವಶುದ್ಧಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾದ ವೇದಪ್ರಮಾಣವು ತಾನೊಂದೇ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಅನಂತರ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುವು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ

ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುವೋ ಅವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದುದು ಅವನ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ವಿಚಾರದಿಂದ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುವನು. ಆಗ್ರಹದಿಂದ ವಿಚಾರವು ಕಲುಷಿತವಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಪ್ರಮೇಯಶುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಶುದ್ಧಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ದುರಾಗ್ರಹ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ದುರಾಗ್ರಹ ಬಿಡುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ವೇದದ ನಿರ್ದೋಷತ್ವದ ಗ್ರಹಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಆಗ್ರಹ (predisposition) ದೂರವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ವೈದಿಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸರ್ವಥಾ ದುರಾಗ್ರಹರಹಿತವಾಗಬೇಕು. ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಆತ್ಮಶೋಧನೆ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಮನನ ಮಾಡಿ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ದುರಾಗ್ರಹ ಇವನ್ನು ವಿವೇಕಿಸಿ ದುರಾಗ್ರಹವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವೈದಿಕವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಸಾಧ್ಯ. "ನೈಷಾ ತರ್ಕೇಣ ಮತಿರಾಪನೇಯಾ" (ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ತರ್ಕದಿಂದ ಬರುವುದೂ ಅಲ್ಲ, ಹೋಗುವುದೂ ಅಲ್ಲ,) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ತರ್ಕ ಎಂದರೆ ಆಗ್ರಹಯುಕ್ತವಾದ ವಾದ. ಇದು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನಸಾಧಕವಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಸಂಪ್ರದಾಯ.

೨ ವೇದ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ

i ಈ ಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅಂಗಗಳು

ತತ್ವಜ್ಞಾನಸಾಧಕ ಯಾವುದೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದೇ ಶ್ರುತಿಯೇ "ಪ್ರೋಕ್ತಾನ್ಯೇನೈವ ಸುಜ್ಞಾನಾಯ" (ವೇದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟುದೊಂದೇ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ,) ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನವಿಟ್ಟು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. 'ತರ್ಕದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ, ವೇದದಿಂದಲೇ ಆ ಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ, 1 ತರ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಭಾವವಿರಬೇಕು; 2 ಆ ದೋಷ ವೇದದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವವಿರಬೇಕು; 3 ಈ ಭಾವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯಿರಬೇಕು; 4 ಆ ಯುಕ್ತಿ ನಿರ್ದೋಷ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವಿರಬೇಕು; 5 ವೇದಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥ ಇರಬೇಕು ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮ ಪಕ್ಷ ಒಂದಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರಬಾರದು.

ii ವೇದ ನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆ

ಈ ಗುಣಗಳಿರಬೇಕಾದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಕೇವಲ ನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆಯಾಗಿರ

ಬೇಕು. ಮತ್ತು ಆ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದೇ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪಂಚಗುಣಗಳುಳ್ಳ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಆ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವೇದಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಭಾಷಾಬಲದಿಂದ ಆಗುವ ಅರ್ಥ ವೇದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದರ ನಿಮಿತ್ತ.

iii ಈ ನ್ಯಾಯ ವೇದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮಿೀಮಾಂಸಾ ರೂಪ

ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ನ್ಯಾಯದ ಜ್ಞಾನವು ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಾ ರೂಪವಾದುದು. ಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾದುದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದ ಇದು. ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ಭೇದವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ, ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಭಾವ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅವನು ಈ ಭಾವವನ್ನೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವನು. ಆ ಪದದಿಂದಲೂ ಇದನ್ನೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು.

iv ನ್ಯಾಯಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ವೇದಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ

ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸನಾದವನೂ ಈಶ್ವರನ ಪರವಾಗಿ ಜಗಜ್ಜನಕ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ಭಾವವನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು. ಪುರಾಣಪುಣ್ಯಕಥೆಗಳ ಪರಿಚಯವಿದ್ದರಂತೂ ಈಶ್ವರಪರವಾದ ಮನೋಹರವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಕೊರತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನ ಭಾವ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕವಿತಾಶಕ್ತಿ ಬಂದರಂತೂ ತನ್ನ ಭಾವೋದ್ರೇಕಕರವಾದ ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದ ಅವನ್ನು ಕೇಳುವವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಗಮನವೇ ಹೋಗದಂತೆ ಅವನು ಮಾಡುವನು. ಈ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನೆಗಳ ಆಕಾರಗಳು ಏನೇಇರಲಿ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇಸರಿ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನಾದಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಮನೋಹರವಾದ ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನಗಳಿಗೆ ನ್ಯೂನತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಜಗತ್ತೂ ಭಕ್ತರ, ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಾಯಿತು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುವು.

v ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಹೆಸರು

ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನುಳ್ಳುದು. ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಸರ್ವಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ, ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ ಇದು, ಇದು ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅನಂತವಾದ ಉತ್ತರ ವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ.

vi ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನ

ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಬ್ದಶ್ರವಣ ಮಾಡಿದಾಗ ಉಂಟಾದ ಒಂದು ಝಳ ಅಥವಾ ಭಾವ ಅಥವಾ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಎಷ್ಟು ಮನನ ಮಾಡಿದರೂ ಸಾಲದು ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಅಲ್ಲ. ಧ್ಯೇಯವಸ್ತುವಿನ ನಿಶ್ಚಲವಾದ ಅನುಸಂಧಾನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಮಿಕ್ಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಙ್ಮಾತ್ರ.

೩ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮತ್ತು ತರ್ಕ ಇವುಗಳ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

i ತರ್ಕದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಪರಿಚಯವಿಲ್ಲ

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾ. ಈ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸ್ವರೂಪವು ಹಿಂದೆಯೇ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಷಯವು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಬಂದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಜಗತ್ತು. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟವಿಷಯ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಲ್ಲದ ವಿಚಾರ ತರ್ಕ. ಇದು ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾ ಅಲ್ಲ. ಲೋಕಸಿದ್ಧ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಗಮಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ತರ್ಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಿಷಯವಿಲ್ಲ. ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವೇದೈಕ ವೇದ್ಯ. ವೇದವಲ್ಲದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅದು ವಿಷಯವಲ್ಲ. ತರ್ಕದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂಬುದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಹೇಗೋ ಪರಿಚಿತವಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿದ ಮಾತು. ಇದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪಿತ ಹೊಂದಿಕೆ. ಲೌಕಿಕವಾದ ಆಗಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೂಲಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದವು ಆಗಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತರ್ಕದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಜಾತೀಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಂದು ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ವಸ್ತು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ತರ್ಕವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ 'ತರ್ಕಮೂಲಕ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ' ಎಂಬುದೇ 'ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವೇ ತತ್ತ್ವ' ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಿತವಾದ ದರ್ಶನ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷ ಅನಿವಾರ್ಯ. ವೇದವನ್ನು ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದು ಎಣಿಸದೆ ಅದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಈ ದೋಷ ಅನಿವಾರ್ಯ.

ii ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ. ಅದು ಜಗತ್ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲ ವಿಸ್ತಾರ ಸಹಿತ ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದರ ಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ದೃಶ್ಯಮಾನ ಎಂದು ಅಭಿಮಾನ ವಿಷಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವೇ ಆಗಿ ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ವೇದವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ಜಗತ್ತೇ ಜಗತ್ತಾದರೆ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗದಿರುವಾಗ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ತರ್ಕದಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವು ಅಂಧತನ ಎಂದು ಈ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು "ಅಂಧೇನೈವ ನೀಯಮಾನಾ ಯಥಾಂಧಾಃ" (ತರ್ಕದಿಂದ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲದ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಚಾರವಾಯಿತು, ಅಂಧರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅಂಧರಂತೆ,) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು.

೪. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾಗಳ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

(೧) ಈ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ

i ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿ

ವೇದ ಮತ್ತು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಇವೆರಡರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು ಜೈಮಿನಿಯು ಧರ್ಮವೇ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂದೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದನು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ವೇದದಲ್ಲಿ ಆಪಾತತಃ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವುವು. ವೇದದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಕರ್ಮಪರವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಪರವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಕರ್ಮಪರವಾದ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಎಂದೂ ಜ್ಞಾನಪರವಾದುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಈ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು.

ಜೈಮಿನಿಯು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ 'ಮಾಡು', 'ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತಾಪರವಾದ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ, ಅದಲ್ಲದುದು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಬೋಧಕವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದನು. ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾನಾ ವಿಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವೇದಭಾಗವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕಭಾಗ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಉಪಾದೇಯವೆಂದೂ ಆತನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆತನು ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು "ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂದರ್ಭದಿಂದ ವಿಧಾನ ಮಾಡಿದನು. "ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣಾರ್ಥೋ ಧರ್ಮಃ" ಎಂದು ಆತನ ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ. ವೇದವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವೇದದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುವು. ನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ದೇಶ, ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಹಿತವಾದುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಸಂಧ್ಯಾ. ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಎಂದರೆ ಉಕ್ತವಾದ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿಹಿತವಾದುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಗ್ರಹಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಂಗಾಸ್ನಾನ ಮುಂತಾದುದು. ಕಾಮ್ಯ ಎಂದರೆ ಕಾಮನೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಕರ್ಮ. ಉದಾಹರಣೆ—ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನಿಂದ ಆಚರಿತವಾದ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಎಂಬ ಯಾಗ. (ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.) ಲೌಕಿಕವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ತತ್ತತ್ಕಾಲದ ಸಂಕೇತದಿಂದ ಸಾಧು ಅಥವಾ ಅಸಾಧುವಾಗುವುವು. ಅವಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದೈಕವೇದ್ಯವಾದ ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಜೈಮಿನಿಯು ತನ್ನ ೧೨ ಅಧ್ಯಾಯಗಳುಳ್ಳ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವನು. ವೇದವಿಹಿತ ಕರ್ಮವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂದು ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

(ii) ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರವೃತ್ತಿ

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಏನೇ ಮಹತ್ವ ಇರಲಿ. ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಜೀವನ ಐಹಿಕಾಮುಷ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು "ತಮೇವಂ ವಿದ್ವಾನ್ ಅಮೃತ ಇಹ ಭವತಿ ನಾನ್ಯಃ ಪಂಥಾ ಅಯನಾಯ ವಿದ್ಯತೆ" (ಮೋಕ್ಷವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನಪರರಾದ ಅಧಿಕಾರಿವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಆ ಪರಮಪುರುಷನನ್ನು ವೇದದಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿದವನು ಅಮೃತನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ದಾರಿ ಇಲ್ಲ) ಎಂಬ ವೇದಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎದುರಿಗೆ ಕೇವಲ ಜಡವಾದ, ಕರ್ತೃವಿನ ಅಧೀನವಾದ, ಎಷ್ಟು ಶುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದರೂ ಸದೋಷವೇ ಆಗುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ, ಮಹಾಯಾಸಸಾಧ್ಯವಾದ, ಮತ್ತು ಪರರ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಕರ್ಮದ ಅಧೀನ ಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ರುಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಾರ್ಥವನ್ನೂ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ

ಅಹಂಕಾರ ಮಮಕಾರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡರೂ ಕರ್ಮಕತನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿತವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾದುದು ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಕಟ್ಟು ಹಾಕಿದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಧನವೂ ಕರ್ಮದ ಒಂದು ಆಕಾರ. ಅದು ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ಭಕ್ತಿಯ ಕಟ್ಟೂ ಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಡಮೆ ಮಾಡುವ ಮಾತು. ಸಾಧನವಾದರೆ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ವಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಸಾಧನ. ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಪಕ್ಷ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಆದರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾದ ಭಾವ. ಸರ್ವಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಎಂದೂ ಶ್ರದ್ಧಾ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಠತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಕ್ತಿ ಎಂದೂ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಬಹುದು.

ಈ ವೈದಿಕಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ಜಾಯಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಸರ್ವವೇದಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಆಪಾತತಃ ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಕರ್ಮ ಮುಂತಾದ ನಾನಾ ಸಾಧನಗಳು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ "ಕರ್ಮಣಾ ಜ್ಞಾನಮಾತನೋತಿ" (ಕರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕರ್ಮಾಧೀನ ಮಾಡಿರುವುವು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ಮದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಸ್ವವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ಸ್ವವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡದೆ ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂದು ವೇದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯಾದರೋ ಕಾಮಚಾರಿ. ಅದರಿಂದ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು, ಮೊದಲೇ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಭಿನಿವೇಶವಿದ್ದರೆ, ಸಾಧನಮಾಡಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಭಿನಿವೇಶವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ನಿರ್ಣಯವೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರ ಮೇಲೆ ದರ್ಶನ ವಿಚಾರಗಳು ತತ್ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದು ಜನರಿಗೆ ನಾನಾಮುಖವಾದ ಆದರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ತಿರೋಹಿತವಾಗುವ ಸಂಭವ ಒದಗಿತು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸಂಸ್ಥಾಪನೆಗೋಸ್ಕರ ಬಾದರಾಯಣರು ಅದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸರ್ವದರ್ಶನಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ

ಎಂದು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದಾಂತ ಎಂದೂ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವರು.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ

i ಸೂತ್ರಗಳು ನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ನಷ್ಟವಾದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳು ವೇದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರು. ನಾರಾಯಣನು ಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೋಸ್ಕರವೇ ಪರಾಶರಸತ್ಯವತಿಯರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದನು ಎಂದು ಸ್ಕಾಂದ ಹೇಳುವುದು. ಅವನು ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತಂದು ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿದನು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದವ್ಯಾಸ ಎನಿಸಿದನು. ಇವನಿಗೆ ಬಾದರಾಯಣ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಇವನೇ ವೇದಾರ್ಥವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸರೂಪವಾದ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನು. ಇವನೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನು. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಇವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ವೇದ ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇವಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಇವೇ ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳು. ಸೂತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯದಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ii ಸಂಪೂರ್ಣವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೇ ಸೂತ್ರ. ಸೂತ್ರ ಲಕ್ಷಣವು "ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರಂ ಅಸಂದಿಗ್ಧಂ ಸಾರವತ್ ವಿಶ್ವತೋಮುಖಂ। ಅಸ್ತೋಭಂ ಅನವದ್ಯಂ ಚ ಸೂತ್ರಂ ಸೂತ್ರವಿದೋ ವಿದುಃ" (ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಅಕ್ಷರ ಬೇಕೋ ಅಷ್ಟೇ ಅಕ್ಷರವುಳ್ಳುದು ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರ. ಸರ್ವಥಾ ಅರ್ಥಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಿರುವುದು ಅಸಂದಿಗ್ಧ. ಸಾರವತ್ ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ವಿಶ್ವತೋಮುಖ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕ. ಅಸ್ತೋಭ ಎಂದರೆ ಉಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥವು ಸರ್ವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವುದು. ಅನವದ್ಯ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದದೋಷ, ಅರ್ಥದೋಷ ಇವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಇಂತಹ ಗುಣಗಳುಳ್ಳುದು ಯಾವುದೋ ಅದು ಸೂತ್ರ ಎಂದು ಸೂತ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದವರ ನಿರ್ಣಯ) ಎಂದು. ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುವುದು.

iii ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳು ವಿಶ್ವತೋಮುಖವಲ್ಲ

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸೂತ್ರಲಕ್ಷಣಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಿಶ್ವತೋಮುಖವಾದುದು ಸೂತ್ರ. ಅದು ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಬೇಕು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರವಾದರೋ ಕೇವಲ ಕರ್ಮಪರವಾದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಪರವಾದ ಕೆಲವು ಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನಿರ್ಣಾಯಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವತೋಮುಖವಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವು ಸೂತ್ರದ ನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವವನ್ನೇ ಬಾಧಿಸಿ ಸೂತ್ರತ್ವವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ಸೂತ್ರಗಳು.

(೩) ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ನ್ಯಾಯವೇ ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯ

ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯ ಎಂಬುದು ವೇದದ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿದ ಹೊರೆಯಲ್ಲ. ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ನ್ಯಾಯ. ಆಯಾ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಉದ್ಘಾಟಿಸಿ ಆ ನ್ಯಾಯದ ಬಲದಿಂದ ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಇತರ ಎಲ್ಲ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸೂತ್ರದ ಕಾರ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತು "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ। ಯೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವಂತಿ। ಯತ್ಪ್ರಯಂತಿ ಅಭಿಸಂವಿಶಂತಿ। ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ। ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ॥" [ಯಾವುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವುವೋ, ಯಾವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳೂ ಜೀವನವುಳ್ಳುವುಗಳಾಗುವುವೋ, ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಲಯ ಹೊಂದುವುವೋ, ಮುಕ್ತವಾಗುವುವೋ, ಅದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡು. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ] ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಆಪಾತತಃ ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅದರ ನಿರ್ವಾಹ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಸಮಸ್ತ ವೇದಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇಡೀ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

(೪) ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವೇ ತಪಸ್ಸು. ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷರೂಪ

i ವೇದಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸುಖ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಶಾಂತಿ

ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಒಂದು ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿ ನಮಗೆ ವೇದಾರ್ಥವಾಯಿತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ

ಒಂದೇ ಪರಿಚಯದಲ್ಲಿರುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಮರ್ಯಾದೆಯಾದರೋ ಇದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ. ನಾವು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುದೆಲ್ಲವೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಲು. ನಾವು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ತಿಳಿದುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಪಟ್ಟರೆ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಮಾಣ್ಯದ ನಿರ್ಧಾರ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರದಿಂದಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮೀಮಾಂಸಾ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಅರ್ಥ ವೇದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ವ್ಯಾಕರಣ, ಧಾತುಪಾಠ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಅರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಿತವಾಗಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅದು ಸತ್ಯವೇ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂಬ ಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆಯಬೇಕು. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕು. ಇತರ ಸಮಸ್ತ ಶ್ರುತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ ನ್ಯಾಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕು. ಈ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಎಂದರೆ–ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಭಾವ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದ ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ರೂಪದಲ್ಲಿ—ನಡೆಯಬೇಕು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳು ಉದ್ಘಾಟಿತವಾಗಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷರಹಿತವಾದ ಸ್ವಪಕ್ಷವು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ಆಗ ಈ ಸ್ವಪಕ್ಷವು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟಬೇಕು. ಆ ಸ್ವಪಕ್ಷವು ಸರ್ವಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೆ ಎಂದರೆ ಆ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ತ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾ. ಇದೇ ಜ್ಞಾನ. ಇದನ್ನರಿತರೆ ಇದುವರೆಗೆ ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗದಿರದು. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ತಪಸ್ಸು; ಅದೇ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದ; ಅದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು, ಅದೇ ಮೋಕ್ಷರೂಪ ಎಂದು ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದೇ ಸುಖ, ಇದೇ ಶಾಂತಿ ಎಂದು ವೇದಸಿದ್ಧಾಂತ.

ii ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯಾನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧದ ಪರಿಹಾರ

ಉದಾಹೃತವಾದ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಗತಾನೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಮನನಮಾಡುವುದು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪರಿಚಯ

ಮಾಡಿಸುವುದು. 'ಯಾವುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ ಈ ಚೇತನಾಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟಿನುವೋ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗಲೂ ಪುನಃ ಅದನ್ನೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾಡು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಲು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಶ್ರುತಿಯು ಜಿಜ್ಞಾಸಾವನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ವಸ್ತು ಹೀಗಿರುವುದು ಎಂದು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತು ಎನ್ನುವೆವು. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯಂತೆ ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾವನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇದು. ಇದರಂತೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ ವಾದುದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯೂ ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. "ಆತ್ಮಾವಾರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮಂತವ್ಯೋ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ" (ಮೈತ್ರೇಯಿಯೇ! ಆತ್ಮನು ದರ್ಶನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು, ಶ್ರವಣವಿಷಯನಾಗಬೇಕು, ಮನನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು) ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ತಮ್ಮ ಪತ್ನೀ ಮೈತ್ರೇಯಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯ ಇದು. ಆತ್ಮಾ ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರಕರಣಾನುಸಾರ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತು ಪ್ರಕೃತವೋ ಅದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರ ವಿಷಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಾಖ್ಯಾನವ್ಯಾಖ್ಯೇಯಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುವು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದು ವಿಭಿನ್ನ ಶ್ರುತಿಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.

ಆತ್ಮನು ದರ್ಶನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯನಾಗಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧನವಾದುದನ್ನು 'ಶ್ರವಣ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು. ಮನನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಭಾಗವು ವಿವರಿಸುವುದು. ಈ ಸಾಧನದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ಹಂತಗಳು ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುವು; ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮತ್ತು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಎಂದು. ಇವು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಹಂತಗಳು. ಮೊದಲು ಶ್ರವಣ ಎಂದರೆ ಗುರುವಿನಿಂದ ಉಪದೇಶ ಹೊಂದಿ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಗ್ರಹಣ. ಎರಡನೆಯದು ಮನನ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತಚಿಂತಾ. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನ. ಧ್ಯಾನ ಎಂದರೆ ಧ್ಯೇಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಸ್ಮೃತಿಸಂತತಿ. ಧ್ಯಾನದಿಂದ ದರ್ಶನ ಎಂದು ಸ್ವಭಾವ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅನ್ವಯ.

ತೈತ್ತಿರೀಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಾನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಾನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಶ್ರವಣ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಭೇದ ಕಂಡುಬರುವುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ತೈತ್ತಿರೀಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಬೃಹದಾರಣ್ಯದ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳೆಂಬ ಒಟ್ಟು ಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಮನನ ಎಂಬ ಏಕದೇಶವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ತೈತ್ತಿರೀಯಕ್ಕೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ್ಕೂ ಆಪಾತತಃ ವಿರೋಧವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ವಿರೋಧ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವೇದದ ವೇದತ್ವವೇ ತಿರೋಹಿತವಾಗುವುದು.

(೫) ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯದಿಂದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಿಚಾರ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ರೂಪ.

ಈ ವಿರೋಧ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಮನನ ಬೇಕು. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮತ್ತು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಮೂರೂ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುವು. ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥ ಎಂಬ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥದ ಯುಕ್ತತೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಅರ್ಥ ಅಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವಾಗ ಅದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥ ಅಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಆ ಅರ್ಥವನ್ನುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂಬುದರ ಆಕಾರ. ಪ್ರಕೃತ ನಾವು ಪ್ರಮಾಣತಮ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಆ ಅರ್ಥ ಯುಕ್ತ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇದ್ದ ಹೊರತು ಅದರ ಗ್ರಹಣ ರೂಪಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರವಣವು ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವೇ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ ವಿವೇಚನೆ.

ಮನನವು ವಿಚಾರಸ್ವರೂಪ. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ರೂಪಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವವನಿಗೆ ಸ್ಮರಣರೂಪವಾದ ಆ ಧ್ಯಾನವು ಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರಬೇಕು. ಅದರ ಅರ್ಥ ಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧ್ಯಾನವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸದ ಧ್ಯಾನವು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಧ್ಯಾನಮಾಡುವವನಿಗೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಧ್ಯಾನವು ಸರಿ ಎಂಬ ಭಾವವಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಿಚಾರವೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೂ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

(೬) ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ

ಹೀಗೆ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಒಂದೇ ವಿಚಾರದ ವಿಭಿನ್ನಭಾಷೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ತೈತ್ತಿರೀಯವು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳುವುದು. ಇದೇ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾ. ಇದಿಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ದುರ್ಲಭ. ಈಗ ತಾನೆ ಉದಾಹೃತವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯದ ಪದಕ್ಕೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯದ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಅರ್ಥ ಎಂದೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯದ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳಿಗೆ ತೈತ್ತಿರೀಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ವಿಚಾರ

ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ ಅಥವಾ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುವಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವ ಸಂಭವ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಲೌಕಿಕಭಾಷಾಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಾತ್ ಶ್ರುತಿಯನ್ನುಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ದೋಷಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದ ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಇದರಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ತಪಃಪರವಾದ ಅಥವಾ ಸಾಧನಪರವಾದ ಎಲ್ಲ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಪದಗಳಿಗೂ ಲೌಕಿಕಭಾಷೆಯಂತೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಏನೇ ಅರ್ಥ ತೋರಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಅರ್ಥ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವವರು ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಗಳಂತೆ ತೋರುವ ಸಾಧನಪರವಾದ ಸರ್ವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವೇ ಸ್ವರಸವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದು ವೇದಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯೂ ಆ ಮೂಲಕ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೂ ದೃಢಪಡುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೈದಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ, ಅದೊಂದೇ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಗಳ ನಾನಾಶಬ್ದಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು.

(೭) ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ ಧ್ಯಾನಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲ.

ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಲ್ಲದ ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದುದು ತಪಶ್ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿ ಧ್ಯೇಯವಸ್ತುವಿನ ನಿರಂತರ ಚಿಂತಾ ಇರುವುದು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಧ್ಯೇಯವಸ್ತುವಿನ ಚಿಂತೆಯೂ ಗಹನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಲ್ಲದ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಧ್ಯೇಯವಸ್ತು ವಾಙ್ಮಾತ್ರ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಬಿಟ್ಟಾಗ ಧ್ಯೇಯವು ರೂಪಿತವಾಗುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಚಂಚಲ. ಧ್ಯೇಯದಲ್ಲಿ ಅದು ನಿಲ್ಲುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇತರರನ್ನು ನಾವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಧ್ಯಾನಶೀಲರೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅವರ ಮಹತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ನ್ಯಾಯದ ಬಲದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಧ್ಯೇಯ ಎಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಧ್ಯಾನ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವಲ್ಲ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯ ಜಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮನನಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನವೈಶದ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕರ್ತವ್ಯವಾದುದು

ಒಂದು ; ಅದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಾಲೌಕಿಕ ಸಮಸ್ತ ವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೋ ಅಡಗುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಲ್ಲದ ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದುದು ಹೆಚ್ಚಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲಾ ಮೌಢ್ಯವು ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಶೋಧನೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಪ್ರತಿ ಮೆಟ್ಟಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಶೋಧನೆಯ ಮಾತು. ಅದಿಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯ ಶುದ್ಧನಲ್ಲ ; ಅವನಿಗೆ ವೇದವಿಲ್ಲ ; ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಲ್ಲ.

(೮) ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ ಆ ತತ್ತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮ

ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಷಯವಾದುದೇ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವ. ಈ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವವು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಧರ್ಮ' ಅಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನಮಾಡಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ. ಇದಾದರೋ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಾಜ್ಞರು ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ಅದು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಶ್ರುತಿಯೇ ತೈತ್ತಿರೀಯಶ್ರುತಿ. ಅದು ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನಮಾಡಿರುವುದೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆ ಶಬ್ದ ಪರಿಚಯವಾದುದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಅವನವನಿಗೆ ಮನೋಹರವಾಗಿ ತೋರಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ' (ಯಾವುದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಈ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುಗಳು....)ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವೃತವಾದ ವಸ್ತು. ಇದೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು. ಇದೊಂದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ ; ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ. ಇದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾದುದು ಎಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವವೇ ಇದರ ಮಹಿಮೆ. ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೆ, ಅದೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಈಶ್ವರನಾದರೆ, ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇತರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ದೇವರುಗಳು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯರೂ ಅಲ್ಲ, ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರಿಗೆ ದೇವತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮಹಿಮೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ಣವಿಶ್ವಾಸವಿರುವುದೇ ಅವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮಹಿಮೆಗಳು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದವನು ತನ್ನ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ದೇವರು ಎಂಬ ಭಾವ ಬಂದಾಗ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಅದಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಿಮೆ ಇದೆಯೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದ ಬಳಿಕ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಈ ರೀತಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾದುದು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ತೈತ್ತಿರೀಯ ವಾಕ್ಯದ ಹೃದಯ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತನಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಲ್ಪನಾ ಮಾತ್ರ ; ಅವನು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಲ್ಲ.

ಭಾಗ III

೧ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ

i ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಾರ್ಥ

ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಬೃಹ್ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದುದು. ಬೃಹ್ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣ ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಅಥ ಕಸ್ಮಾದುಚ್ಯತೆ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ। ಬೃಹಂತೋಹ್ಯಸ್ಮಿನ್ ಗುಣಾಃ।" (ಅಥ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಐಹಿಕಾಮುಷ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾದರೆ ಜ್ಞಾನವಿಷಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡಲು ಕಾರಣವೇನು ? [ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ] ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳು ಪೂರ್ಣವಾದುವುಗಳು) ಎಂದು ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುದು. ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿ ಗುಣವೂ ಪೂರ್ಣ ಎಂದರ್ಥ. ಪೂರ್ಣ ಎಂದರೆ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವಧಿಯುಳ್ಳುದಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣ ಅಥವಾ ಗುಣಗಳು ಎಂಬುದು 'ರಾಹುವಿನ ಶಿರ' ಎಂಬಂತೆ ಔಪಚಾರಿಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾತ್ರ. ಶಿರವೇ ರಾಹು. 'ರಾಹುವಿನ ಶಿರ' ಎಂಬುದು ರಾಹುವಿಗೂ ಶಿರಕ್ಕೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣ' ಎಂಬುದು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಗುಣ; ಗುಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಇದು ಗುಣವೂ ಪೂರ್ಣ; ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರವಾಗಿ ಗುಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅವನ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವಾಚಕ. ಅವನ ಧರ್ಮಗಳು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಧರ್ಮಗಳು; ಧರ್ಮಗಳೇ ಅವನು.

ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಗುಣಗುಣಿ, ಧರ್ಮಧರ್ಮಿ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪವಾದ ಸ್ವಗತಭೇದವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಥಾ ಒಂದು ಎಂದರೆ ಏಕ. ಅವನನ್ನು ವಿನಾಕರಿಸಿ ಎಂದರೆ ಅವನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಅದ್ವಿತೀಯ. ಸರ್ವಪೂರ್ಣನಾದ ಅವನು ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಕಾಲಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಅವನು ಕಾಲಾತೀತ. ದೇಶಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಅವನು ದೇಶಾತೀತ. ಗುಣಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಅವನು ಗುಣಾತೀತ. ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂದರೆ ಆಯಾ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಮಾಡುವುದು. ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪರವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುವು. ವಿಷ್ಣು ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ವಸ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದೊಂದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ. "ತಮೇವೈಕಂ ಜಾನಥ, ಅನ್ಯಾವಾಚೊ ವಿಮುಂಚಥ" (ಅವನೊಬ್ಬನನ್ನು ತಿಳಿಯಿರಿ, ಇತರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿರಿ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗಳ ನಿಯಮನ. 'ತಿಳಿಯಿರಿ' ಎಂದರೆ

ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾಡಿ' ಎಂದರ್ಥ. ಇದೊಂದನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಧರ್ಮವೂ ಆಚರಿತವಾಯಿತು, ಸರ್ವವೂ ಜ್ಞಾತವಾಯಿತು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸಂಪ್ರದಾಯ.

ii ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಬ್ರಹ್ಮವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಆ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ" (ಯಾವುದರಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ತ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವೊ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಈ ಸ್ವರೂಪವೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವ. ಈ ಸ್ವರೂಪಸಹಿತವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿಗುಣದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಆ ಗುಣವೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಎಂಬ ಚಿಂತಾ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿಗುಣವೂ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿಗುಣವೂ ಇತರ ಗುಣಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನ. ಅಧಿಕಾರಿಯು ತನ್ನ ಸರ್ವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಉಕ್ತರೂಪವಾದ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಪರ್ಯವಸಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಜೀವನವೇ ತಪೋಮಯ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವವು ಹೇಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧಾರಕವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪನಿರೂಪಕ.

೨ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್

ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗುವ ಸರ್ವಾನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯನಾಗುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಂದಾಗುವ ವಿಕಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವತ್ರ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಿನ ದರ್ಶನವುಳ್ಳವನಿಗೆ ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದಾಗ ಅವನ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವವು ಅಸದೃಶವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಲ್ಲ.

೩ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಸಾಧನ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೊಂದಿದವರಿಗೆ ಹಾಗೆ ಜಪಿಸುವುದೂ, ಆ ಜ್ಞಾನ ತನಗಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ, ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಪರಮಾತ್ಮ ತನಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥನಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲಿ ಎಂದು ಮಂತ್ರತಂತ್ರ

ಪೂಜೆಪುರಸ್ಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದೂ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಬಹು ಹಗುರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಮರೂಪವಾದ ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಶಬ್ದಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂತೆಗೆಯಬೇಕು. ತಕ್ಕ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಶಬ್ದಗಳ ಪರಿಚಯ ಅಪಾಯಕರ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಲ್ಲ.

ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಶಬ್ದಗಳು ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಷಯ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅದ್ಭುತ ಮಹಿಮೆ. ಅವನು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾಗಿರುವಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿಯೂ ಹೌದು.

೪ ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಾಧನವೂ ಅಡಗಿರುವುದು

ಶಾಸ್ತ್ರ ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. ಈ ಬೇರೆ ರೀತಿಯೇ ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದುದು. ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಲ್ಲದುದು. ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದರ ಮಾತು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವವನ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನದ ಮಾತು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಇಲ್ಲದೆ ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲೆ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯನಾದುದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಉಪದೇಶವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಿಮೆಯ ನಿರಾಕರಣದ ಮಾತು. ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವುದನ್ನೇ ನಾನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂಬುದು ಅವಿಚಾರಿತ ರಮಣೀಯ. ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದ ಗೌರವವಿರುವುದಾದರೆ ಉಪದೇಶದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹಕವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಾಸ್ತ್ರತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಭಾವವುಳ್ಳುವು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ ಎಂಬ ಭಾವವು ಗುರುಶಿಷ್ಯನಿಯಮ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರನಿಯಮ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂರಕ್ಷಕವಾದುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವ ಮಹಿಮೆಯ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಗುರುನಿಯಮ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಆಗ ಶಬ್ದಪರಿಚಯವಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಗುರುಗಳಾಗಲು ತಾವು ಅರ್ಹರೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ತಾಳುವರು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲವಕಾಶವುಂಟಾದರೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಶಾಸ್ತ್ರಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ತಿಳಿದ ಗುರುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವನು. ಸರ್ವವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿನಿಯಮ.

೫ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಾ

i ಸರ್ವಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಸಮನ್ವಯವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಸಾಧನ

ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದೇ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಾರೂಪ. ಸೂತ್ರದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನ್ಯಾಯದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಸೂತ್ರದಿಂದ ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಕಾಣುವ ಸಕಲ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು, ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನುಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅವುಗಳ ದೋಷವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿರೋಧ ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು, ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಆ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾದ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಸಕಲ ಗುಣಗಳೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇರುವುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ತಿಳಿದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಅಂತಹ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ. ಒಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಭಾಗಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿರುವುದು. ವಾಕ್ಯಭಾಗಗಳು ಎಂದರೆ ಪದ, ವರ್ಣ, ಸಂಧಿ ಮುಂತಾದುವು. ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಸಾಧನವಾದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಮನ್ವಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗದ ವೇದಾರ್ಥ ವೇದಾರ್ಥವೇ ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವೇದಾರ್ಥಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಅಂಗ.

ii ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಸರ್ವದೋಷ ಪರಿಹಾರ

ಸಮನ್ವಯಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಅರಿಯದ ವೇದಾಧ್ಯಯನವು ವೇದದ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತ ದೋಷ ಒಂದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಯಾವ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಬ್ದಪರಿಚಯ, ಭಾಷಾಪರಿಚಯ ಇವುಗಳಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವಾದಂತೆ ತೋರಬಹುದು. ಅಂತಹ ಅರ್ಥವಾಗೋಣವು ಚಾರ್ವಾಕನ ವೇದಪ್ರಮಾಣ ಖಂಡನವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಯಾವ

ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಚಾರ್ವಾಕನ ಖಂಡನವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವುದೆಂದರೆ ಆ ವಾದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುವಿಕೆ.

iii ಸಮನ್ವಯವೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್

ಸಮನ್ವಯಕ್ರಮವನ್ನರಿತ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದರೋ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್. ಅದೇ ತಪಸ್ಸು. ಆದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಮಯನಾಗುವನು. ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳು ಅವನನ್ನೂ ಅವನ ಭಾವವನ್ನೂ ಮುಟ್ಟುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಚಾರ್ವಾಕನು ಉದಾಹರಿಸಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಅವಕ್ಕಾಗುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು.

"ವೇದವು ಅನೃತವನ್ನು ಹೇಳುವುದು" ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಚಾರ್ವಾಕನು "ಉಷಧೇ ತ್ರಾಯಸ್ವೈನಂ", ಮತ್ತು "ಸ್ವಧಿತೇ ಮೈನಂ ಹಿಂಸೀಃ" ಮತ್ತು "ಶೃಣೋತ ಗ್ರಾವಾಣಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದ ೧೮೫ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತನಾಗಿರುವನು. ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವೂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಕೃತವೂ ಬ್ರಹ್ಮ. ಕರಣ ಮತ್ತು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮ. "ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಈ ಸಮಸ್ತವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರಿ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮೇಲೆ ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ತ್ರಾಯಸ್ವ' 'ಮಾ ಹಿಂಸೀಃ' ಮತ್ತು 'ಶೃಣೋತ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ 'ರಕ್ಷಿಸು' 'ಹಿಂಸೆ ಕೊಡಬೇಡ' ಮತ್ತು 'ಕೇಳಿರಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ 'ರಕ್ಷಣೆ' 'ಹಿಂಸೆ ಕೊಡದಿರೋಣ' ಮತ್ತು 'ಕೇಳೋಣ' ಎಂಬ ಕರ್ತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವಾಚಕವಾಗುವುವು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇತರ ಪದಗಳೂ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರವೇ ಆಗಿ ಒಂದೊಂದು ವಾಕ್ಯವೂ ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವಾಗುವುದು. ಇದು ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾದಾಗ ಚಾರ್ವಾಕನು ತೋರಿಸುವ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

'ವೇದವಚನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವುಳ್ಳವುಗಳು' ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಚಾರ್ವಾಕನು "ಏಕೋ ರುದ್ರೋ ನ ದ್ವಿತೀಯೋವತಸ್ಥೆ" ಮತ್ತು "ಸಹಸ್ರಾಣಿ ಸಹಸ್ರಶೋ ಯೇ ರುದ್ರಾಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವನು. ಸಮನ್ವಯ ಕ್ರಮದಿಂದ 'ಅವತಸ್ಥೆ' ಮತ್ತು 'ರುದ್ರಾಃ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ

'ವರ್ತಂತೆ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾ ಇವುಗಳ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಆ ಪದಗಳು ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

iv ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಅಜ್ಞಾನಭ್ರಾಂತಿಗಳ ಪರಿಹಾರ

ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ವೇದವು ಅನೃತವೂ ಅಲ್ಲ, ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಸಮನ್ವಯ' ಎಂಬುದು ಗಹನವಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದು ಅಸಾಧಾರಣ ತಪಸ್ಸಿನ ಮಾತು. 'ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ 'ಸಮನ್ವಯ' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಸಮನ್ವಯವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಉತ್ತರಪಕ್ಷಗಳ ಬಲಾಬಲ ಚಿಂತನ, ಉಪಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಅನಂತ ಗುಣಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಸಮನ್ವಯವು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. "ನಾನ್ಯೋ ಮದ್ವೇದ ಕಶ್ಚನ" (ನನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಯಾವನೂ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವನಲ್ಲ) ಎಂಬ ಭಾಗವತೋಕ್ತಿಯೂ "ವೇದಾಂತಕೃತ್ ವೇದವಿದೇವ ಚಾಹಂ" [ನಾನೇ ವೇದಾಂತವನ್ನು (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು) ಮಾಡಿದವನು ಮತ್ತು ವೇದವನ್ನು ಎಂದರೆ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವನು] ಎಂಬ ಭಗವದ್ಗೀತಾ ವಚನವೂ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಪೂರ್ಣವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ಣವಸ್ತುವಿಗಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅಪೂರ್ಣವು ಪೂರ್ಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಲ್ಲ, "ಬ್ರಹ್ಮವಿತ್ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧಾಂತ. ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಇತರರಿಗೆ ಎಂದರೆ ಅಪೂರ್ಣರಾದವರಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ.

v ಸಮನ್ವಯವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಊರ್ಜಿತಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತು

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗದ ಮೇಲೆ ನಮಗೇಕೆ ಆ ಚಿಂತೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಈ ಶಂಕೆ ಆಪಾತರಮಣೀಯ. ಅದು ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾದ ಶಂಕೆಯಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಜ್ಞಾನಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಒಡವೆಯಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೇ ಬರದಿರೋಣ ಅಥವಾ ಬಂದರೂ ನಮಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಇವಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವವರೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು

ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುವುದು ಸ್ವಭಾವ. 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗದು' ಎಂದು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಜ್ಞಾನ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಲ್ಲ ಎಂದು "ಯೋ ನ ಸ್ತ್ವದ್ವೇದ ತದ್ವೇದ ನೋ ನ ವೇದೇತಿ ವೇದ ಚ" (ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು ಅಭಿಮಾನಶಾಲಿಗಳಾದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಆ ಸರ್ವ ಪ್ರೇರಕ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವೆನೆಂದು ಭಾವಿಸುವನೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನಲ್ಲ; ಯಾವನು ನಾನು ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನೋ ಅವನು ತಿಳಿದವನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ, ಧರ್ಮಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂಬ ಅಭಿಮಾನಿ ಶಾಲಿಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಅಪಕಾರ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದಾಗಲಾರದು. ಮಾನವನು ಅಜ್ಞಾನವಿಪರೀತಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ಅನರ್ಥವಿಲ್ಲ. "ನ ಚೇದಿಹಾವೇದೀನ್ಮಹತೀ ವಿನಷ್ಟಿಃ" (ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿರುವ ಇಹಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯದಿದ್ದರೆ ಮಹಾನಾಶ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವುದನ್ನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರನು ಮರೆಯಬಾರದು.

೬ ಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಇವುಗಳ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

i ಪೌರುಷೇಯ ಅಪೂರ್ಣಾರ್ಥ : ಅಪೌರುಷೇಯ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥ

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪೌರುಷೇಯ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಈ ಭೇದದ ಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪೌರುಷೇಯಾಪೌರುಷೇಯಗಳ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾಪ್ರಮಾಣಗಳ ಭೇದದ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಅಗ್ನಿಮೀಡೆ ಪುರೋಹಿತಂ" ಎಂಬುದು ವೇದ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪುರುಷನು "ಪುರೋಹಿತಂ ಅಗ್ನಿಂ ಈಡೆ" ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸ ಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಯೋಗ ವೇದವಲ್ಲ. ಅದು ಪೌರುಷೇಯ. ವೇದವಾಕ್ಯ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೇ ವೇದ್ಯ. ಪೌರುಷೇಯ ವಾದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕಾದರೋ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವೇ ಮೂಲ. ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಪದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅಲ್ಪಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಶಬ್ದಗಳು ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವುಳ್ಳ ವೇದಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರ.

ii ಪೌರುಷೇಯ ಪುರುಷದೋಷದುಷ್ಟ

ಒಂದುವೇಳೆ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇದು ಅಸಂಗತ. ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗ

ಮಾಡಿದ ಪುರುಷನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವನ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ಸಮನ್ವಯದಿಂದ 'ಅಗ್ನಿಂ, ಈಡೆ, ಪುರೋಹಿತಂ' ಎಂಬ ವೇದಪದಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಪುರುಷನು ವೇದದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದವನು ವೇದದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ತಿಳಿದವನಲ್ಲ.

ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಹಾಗೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವುದು ವೇದವೇ ಹೊರತು ತನ್ನ ಪ್ರಯೋಗದ ಮಹತ್ವವಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೇ ನಾನೂ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದ ಅಪ್ರಧಾನ, ತನ್ನ ವಾಕ್ಯ ಪ್ರಧಾನ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ಪುರುಷನನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಅಸಾಧು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

iii ಪೌರುಷೇಯವು ಅಪೌರುಷೇಯದ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧು

ವೇದಾರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಪುರುಷನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ವೇದಕ್ಕೇ ಮಹತ್ವಕೊಡುವ ಮತ್ತು ಶ್ರೋತೃವಿಗೆ ಆ ಭಾವ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕು. ಅದೇ ವೇದಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಉಚಿತ. ಹಾಗಲ್ಲದುದು ವೇದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೇದನಿರಾಕರಣ ಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗ. ಇದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಹಾಗಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ದೋಷಮಾತ್ರ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಮನನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು.

೭ ವೇದ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ

i ವೇದ ನಿರರ್ಗಳ ವಿಚಾರದ ಭಾಷೆ

ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. 'ವೇದದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ವಾದವು ಆಪಾತತಃ ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಥಿಯಾಲಜಿ (Theology) ಎಂದು ದೂಷಿಸುವ ವಾದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದುದೆಂಬ ಭಾವನೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ (Medieval) ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಕ್ರೈಸ್ತಮತದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ವಿಚಾರಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರೇಮಿಗಳಾದ ಆಧುನಿಕ (Modern)

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು 'ಥಿಯಾಲಜಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಎಂಬ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಗಳಾದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶವು ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರವಾದರೋ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ ವಿಷಯವು ಊರ್ಜಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದದ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ. ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಮಾಡಿದಷ್ಟೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ತೇಜಸ್ಸು ಬರುವುದು. ಅದರ ಭಾಷೆಯು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಕ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ.

ii ವೇದದ ಯುಕ್ತಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ, ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿ ಕಾಮಚಾರಿ

ವೇದದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ವಾದದ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ. ವೇದ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ. ಅದು ಉಪದೇಶವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿದ್ದರೂ ಅದು ವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಉಪದೇಶ ಎಂದು ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೇದದಿಂದ ನಿರರ್ಗಳವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಧಾನವೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನ ಮಾಡುವ ವೇದದ ಪ್ರತಿಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಅರ್ಥವೇ ವಿಹಿತ. ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿ ಕಾಮಚಾರಿ ಎಂದೂ ವೇದರೂಪವಾದ ನ್ಯಾಯವೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಾಯಕ ಎಂದೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಹೃದಯ. ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವೇದರೂಪವಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಶುದ್ಧವಿಚಾರರೂಪ.

೮. ವೇದರೂಪ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದುದೇ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಸಕಲ ಲಕ್ಷಣ ಸಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ

ವೈದಿಕವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಜ್ಞಾನವೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವನ್ನೇ ಶರೀರವಾಗಿ ಉಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಂದೋ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ, ಎಂದೋ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶರೀರವುಳ್ಳುದಾಗಬೇಕಾದುದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಷಯ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದರ ಹೃದಯ. ಅದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತೇ ಹೊರತು ಅದರಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಕೃತ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನ ಬೇರೆ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾನೇ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ಇದನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಲೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದು ಶಬ್ದದಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದುದು. ಶಬ್ದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಶಬ್ದರಹಿತವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದರೆ ಶಬ್ದರಹಿತ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ವಾದಮಾಡುವವರೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಿಯೇ ಅದನ್ನು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವರು. ಅದು ವ್ಯವಹಾರಾತೀತ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ವ್ಯವಹಾರ. ಅದು ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದರೂ ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಅದು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗುವುದು.

ಸರ್ವಥಾ ಶಬ್ದರಹಿತ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. 'ಅದು ಶಬ್ದರಹಿತ' ಎಂಬುದೇ ಅದರ ಶಬ್ದ. ಹೀಗೆಯೇ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ಇದು 'ಅದು ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯ' ಎಂಬ ಮಾತು ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಎಂಬ ಮಾತು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿಯಮವಾಗಿ ಶಬ್ದವಿಷಯ. ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುದಾಗಬೇಕಾದುದು ಶಬ್ದದ ಸ್ವಭಾವ. ಈ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಎಂಬುದು ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಎಂಬುದು ಅದರ ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪತ್ವವನ್ನೂ ಖ್ಯಾಪಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಶಬ್ದ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತವಾದುದು ವೇದ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಲೋಪಬಂದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

೯ ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯ ; ಇದಲ್ಲದುದು ಗೌಣ

ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾದಾಗ ಆ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ವೇದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಸಂಪಾದನೆ ಆಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಕಡಮೆಯಾದ ಅರ್ಥ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ತ್ವವುಳ್ಳುದಾಗಿ ತೋರಿಬಂದರೂ ಅದು ವೇದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ; ಗೌಣಾರ್ಥ. ಗೌಣಾರ್ಥ ಅಪೂರ್ಣ; ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಪೂರ್ಣ. ಈ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ

ವೇದದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿರೂಪಿತನಾಗಿರುವನು. ಆತ್ಮಾ ಎಂದರೆ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥ; ಆತ್ಮಾಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದುಅರ್ಥ; ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಮಗದೊಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಗಳು ಅನೇಕ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಪರ್ಯಾಯ.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಜೀವಪರ ವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ದೇವರು ಎಂದು ಭಾವಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಪರವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನೋಡಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಜೀವಪರವೂ ಅಲ್ಲ; ದೇವರೆಂದು ಭಾವಿತ ವಾದ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬುದು ಆದರ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ. ಇದಕ್ಕೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಲ್ಲದುದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೇದ ಬಿಟ್ಟು ದೇವರು ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವಂತೂ ವೇದವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ವೇದಬಾಧಿತ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಮೇಯತ್ವವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಪ್ರಮೇಯಶೋಧನೆ ನಡೆದ ಹೊರತು ವೇದಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲ. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ನಿರ್ದೋಷವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುದೇ ಸಾಕೆಂಬುದು ಆತ್ಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಲ್ಲ.

ವೇದದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಕೇವಲ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮಪರ. ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ ಮಾಡುವುದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬಾಧಿತ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣತ್ವ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸರ್ವನಿಯಾಮಕತ್ವ, ಸರ್ವಾಶ್ರಯತ್ವ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತತ್ವ, ಸರ್ವಾತೀತತ್ವ, ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವನಿರೂಪಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನುಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋ[illegible]ಸ್ಕರವೇ "ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗವಿರುವಕಡೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಶ್ರುತಿನಿಯಮ.

೧೦ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತೆಯೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ: ಮೋಕ್ಷಸಾಧನನೇ ಬ್ರಹ್ಮ

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಫಲ. ಅದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು; ಪುರುಷಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಮೋಕ್ಷ ಎಂದರೆ ದುಃಖಮಿಶ್ರ ವಲ್ಲದ ಸುಖ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯಾನಂದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಲೌಕಿಕ ಸುಖವಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕ ಸುಖವು ದುಃಖಮಿಶ್ರ. ಅದು ದುಃಖಗರ್ಭಿತ ಮತ್ತು ದುಃಖಫಲವುಳ್ಳದು. ಅದು ಸುಖ ಎಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ಅನರ್ಥ. ಅಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯದವರು.

ಜ್ಞಾನಿಗಾದರೋ ಲೌಕಿಕಸುಖಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವದುಃಖಕ್ಕೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡೂ ತ್ಯಾಜ್ಯ. ಅವನು ಸುಖದುಃಖಗಳಿಂದಾದ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದವನು.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ದುಃಖಸಾಧನ. ಅವು ಗಳಿಂದ ಸುಖವುಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭಾವಿಸಿದರೂ ಭ್ರಾಂತಿ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ. ಈ ಭಾವದಿಂದ ರೂಪಿತವಲ್ಲದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಯಾವ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದೂ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದುಂಟಾಗದ ನೈತಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೊದಲಾದ ನಿಯಮಗಳು ಸುಖಕಾರಣ ಎಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅವು ಸುಖಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಸುಖ ಅಲ್ಪ ಮತ್ತು ದುಃಖಮಯ. ಜನನಮರಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೂ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ.

ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದವನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನೀ. ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಆನಂದ. ಆ ಮೂಲಕವಾದ ಅವನ ಅನುಭವವೇ ಆನಂದ. ಅವನ ಜೀವನ ಆನಂದಮಯ. ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯಪ್ರವಚನಗಳೇ ಅವನ ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿ. ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶರೀರನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ದುಃಖವೂ ಅವನು ತನ್ನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ತಾನು ಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿರಹಿತನಾದುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಾಪರೋಕ್ಷವೆನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರಬಂಧ ತಪ್ಪಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ದುಃಖಮಿಶ್ರವಲ್ಲದ ಸುಖ; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

೧೧ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನುಳಿದ ಜೀವನವಿಲ್ಲ

ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನುಳಿದ ಜೀವನವೇ ಬಂಧ. ಅದು ದುಃಖಮಯ. ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾಜ್ಞಾನವೇ ಇದರ ಕಾರಣ. ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸಂಯೋಗ ಮುಂತಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರ (Science) ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಬೆಳಕಿ ನಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವನೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ಣವಸ್ತುವನ್ನಲ್ಲ. ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಗ್ರಹಣವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಎಡೆಕೊಡುವುದು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಇಷ್ಟ ಬಂದಂತೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವಿರುವಂತಲ್ಲ. ಹೀಗೆ

ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸರ್ವಾನುಭವವೂ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾಗುವುದು. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಅನುಭವ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ಜೀವನದ ಆಶೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು.

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವ ವಿಷಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ. ಅವನು ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅಸಹಾಯಕರ್ತೃ. ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಒಂದು ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅಸಹಾಯಕಾರಯಿತೃ. ಅವನು ಸರ್ವಶಕ್ತಿ. ಅವನು ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವನು. ಆಯಾ ವಸ್ತು ಆಯಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವನಿಂದ ಬಂದು ಅವನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಜೀವಿಸಿ ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯ ಹೊಂದುವುದು. ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳೆಂಬ ವಿಕಾರಗಳು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಧಾರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿಕಾರ.

ಹೀಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅವನಿಂದ ಬಂದು ಅವನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ವಿಕಾರಿಯಾದ ವಸ್ತು, ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿ ಇರುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಬಹುದಾದರೂ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ ಯಾವ ಆಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ನಿರಾಕರಣವೇ ಆಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವನು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ. ಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೋ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೋ ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಿನ ನಿರಾಕರಣ. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮಾನವನಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅಭಿಮಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಸರ್ವಾನರ್ಥಮೂಲ. ಇದೇ ಸಂಸಾರ.

ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನುಳಿದು ವಸ್ತುಗ್ರಹಣ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುಗ್ರಹಣ ಮಾನವನ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಅಹಂಕಾರಮಮಕಾರ ರಹಿತವಾದುದು. ಅದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ; ಪ್ರತ್ಯನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವದ

ಸ್ಥಾನ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆನಂದ ಇವೇ ರೂಪವಾಗಿ ಉಳ್ಳವನು. ಅವನು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವನು; ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯವನ್ನು ನಿತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವನು; ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವನು; ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಆನಂದ ಎಂದರೆ ಆನಂದವನ್ನು ಆನಂದವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವನು- ಅವನು ಕರ್ತುಂ, ಅಕರ್ತುಂ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಥಾಕರ್ತುಂ ಚ ಸಮರ್ಥ ಎಂದರೆ ಅವನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ, ಮಾಡದೆ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಥ. ಅವನಲ್ಲದುದು ಜಗತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ತನಗೆ ಯಾವ ವಿಧವಾಗಿಯೂ ನಿಯಾಮಕವಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ. ಅವನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ಆಕಾರವೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ಸಾರಾಂಶವೇ ಅವನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು.

ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಅದನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದರೂ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅಹಂಕರ್ತೃತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಸಂಭಾವಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ವಸ್ತುವಿಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ಅದು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಥಾಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಅವು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಥಾ ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಅದು ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದ ವೈರಾಗ್ಯ ತತ್ತ್ವನಿಷ್ಠೆಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಉತ್ತಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಯಾಮಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಫಲವಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ತೃವನ್ನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಅಡಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಗ್ರಹಣವೇ ಸರ್ವಗ್ರಹಣ. ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಗ್ರಹಣ ಗ್ರಹಣವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ 'ಅಹೇಯ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನು.

೧೨ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರ : ಪ್ರಪಂಚ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪರತಂತ್ರ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನ್ಯವಸ್ತುವಿನಿಂದ ನಿಯಮ್ಯನಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ. ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ತಿರೋಧಾನ ಹೊಂದುವನು. ತಾನೇ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಅವ್ಯಕ್ತನಾಗುವನು. ಅವನೇ ಅವ್ಯಕ್ತ; ಅವನೇ ವ್ಯಕ್ತ. ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ, ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನಲ್ಲ; ತನ್ನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಲ್ಲ; ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಜಗತ್ತಾದರೋ ತನ್ನ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಸಹಿತವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪರತಂತ್ರ.

ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ ಸ್ವಭಾವ, ಬೌದ್ಧರಂತೆ ಶೂನ್ಯ, ಜೈನರಂತೆ ಕರ್ಮ, ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿ, ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪರಮಾಣುಗಳು ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ, ಯೋಗಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಈಶ್ವರ, ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ ಹೇಳುವಂತೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ಕಾರಣ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೇ ಸೇರಬಹುದಾದ ವಸ್ತುಗಳು. ಇದು ಅವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತು. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಶಬ್ದಮಾತ್ರ.

i ಚಾರ್ವಾಕ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ.

ಚಾರ್ವಾಕರ ಸ್ವಭಾವ ಜಡ. ಅದು ಜ್ಞಾನರಹಿತ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛಾ ಪ್ರಯತ್ನ ಮೊದಲಾದುವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇವಿಲ್ಲದ ಮಾನವನು ಹೇಗೆ ಕರ್ತೃ ಅಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಭಾವವೂ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರ ಶೂನ್ಯ ಅಸತ್. ಅದು ಸತ್ತಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು. ಜೈನರ ಕರ್ಮ ತನಗಿಂತ ಮೊದಲು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕ ವಾದದಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜಗತ್ತು ತನಗೆ ತಾನೇ ನಿರ್ವಾಹಕವಲ್ಲ: ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಾಮಕ ಬೇಕು ಎಂಬ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಮತಗಳ ಉಪಯೋಗ. ಅದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾತ್ರ.

ii ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಈಶ್ವರನು ಪರಮಾಣು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥನಲ್ಲ. ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನೆನಿಸಿದರೂ ಅವನಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನರಾದ ಜೀವಾತ್ಮರನ್ನು ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಅವನಂತೆಯೇ ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯರು. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರನು ಸಾದಿ ಮತ್ತು ಸಾಂತವಾದ ಕಾರ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲನೇ ಹೊರತು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾದಿವಸ್ತುವಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅನಂತ ವಸ್ತುವಿನ ನಾಶವೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ದರ್ಶನವು ಸೃಷ್ಟಿ, ಸಂಹಾರ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಅರ್ಥ ಈ ದರ್ಶನದ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದಗಳು ಸಾದಿ ಮತ್ತು ಸಾಂತವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಪರವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತವಾದ ವಸ್ತುಪರವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ದರ್ಶನದ ಈಶ್ವರನು ಪೂರ್ಣಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವನು ಪೂರ್ಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃ ಅಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಅಲ್ಲ. ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾಗಿ ಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನು ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಸಂಭಾವಿತ. ಎಂದರೆ ಈ ದರ್ಶನದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿರುವುದು.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಎಂಟು ಗುಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಈ ಈಶ್ವರನು ಅನಂತಗುಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಇವನು ವಿಭು, ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಎಂದು ವರ್ಣಿತನಾಗಿರುವನು. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಕಾರ್ಯ ಕಾರಿಯಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅವನು ವ್ಯಾಪ್ತನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಉಪ ಯೋಗವೋ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದರೂ ಅಷ್ಟೇ. ಇವನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಪ್ರಕಾಶದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಹೋಲುವುವೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪರವಾದ ಬೆಲೆ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತನೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿದ್ದರೂ ಇವನು ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಲ್ಲ, ಜೀವಾತ್ಮರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಲ್ಲ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಜೀವನಿಗೂ ಅವನು ವಿಭುದ್ರವ್ಯವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಇರುವುದು. (ವಿಭು ಎಂದರೆ ಸರ್ವಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯಸಂಯೋಗೀ). ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿತ್ಯತ್ವವೂ ದೋಷರಹಿತವಲ್ಲ. ಅವನು ಇತರ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಯಿಂದ ಇರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅನಾದಿ ಎಂದೂ, ಅನಂತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನಂತವಾಗಿ ಇರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅನಂತನೆಂದೂ ಕಲ್ಪನೆ ಇರುವುದು. ಅವನು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಎಂಬುದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸುವ ಹೇತು ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪರಿಚಿತ ವಲ್ಲ. ಈ ಅನಾದಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನಂತತ್ವ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಈ ದರ್ಶನದ ಹೇತುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರವಾಹ ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಧೀನ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಅನಾದಿತ್ವವಾದರೋ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ 'ಅದಕ್ಕಿಂತ

ಹಿಂದಿರಬೇಕಾಗುವುದು, ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿರಬೇಕಾಗುವುದು,' ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಇಂತಹುದೆಂಬ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿನ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅದು ವಾಸ್ತವವಾದ ಅನಾದಿತ್ವವಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನಾದಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದ ಅನಾದಿತ್ವವುಳ್ಳವನೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಎಂದರೆ ಕಾಲವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇರಲೇಬೇಕಾದ ಅನಾದಿತ್ವವುಳ್ಳವನಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗಿ ಯಾವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಮಂಜಸವಾದ ಉಪಪಾದಕವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮನನಮಾಡುವಾಗ ಅರ್ಥಾತ್ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಲ್ಲದವನು ಈಶ್ವರನಾಗಲಾರ ಎಂದು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೊಳೆಯುವುದಾದರೆ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ದರ್ಶನದ ಉಪಯೋಗ. ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಈ ದರ್ಶನವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಮಾತ್ರವಾಗುವುದು.

iii ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ

ಸಾಂಖ್ಯರು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳುದಾಗಿ ಭಾವಿಸುವರು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕರ್ತ್ರೀ ಎಂದೂ ಪುರುಷನು ಪದ್ಮಪತ್ರದಂತೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತನೆಂದೂ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಚೇತನಧರ್ಮವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚೇತನಧರ್ಮವಿಲ್ಲ. ಅದು ಕರ್ತ್ರೀ ಎಂಬುದು ಅಯುಕ್ತ. ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಪುರುಷನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತನೆಂದು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಭವವನ್ನೇ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುವರು. ಹೀಗೆ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೇ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕರ್ತ್ರೀ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಅರ್ಥತಃ ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದು ಅಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು.

ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಕರ್ತ್ರೀ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಪುರುಷನ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಹೀನವಾದ ವಸ್ತು ಕರ್ತೃವಾಗಲಾರದೆಂದೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೇ ಕರ್ತೃವಾಗಲು ಸಮರ್ಥ ಎಂದೂ ತೋರಲವಕಾಶವಿರುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗವು ಸಾಂಖ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕಿರುವುದು. ಮಿಕ್ಕ ಸಾಂಖ್ಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೆಂಬುದು ಸ್ವತಏವ ಸಿದ್ಧವಾದುದು.

iv ಯೋಗ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ

ಯೋಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷ ಎಂಬ

ಪ್ರಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೋಷಗಳೇ ಇರುವುವು. ಆದರೆ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಪರಿಗೃಹೀತನಾಗಿರುವನು. ಈ ದರ್ಶನವು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇವನು ಒಬ್ಬ ಸಿದ್ಧಪುರುಷ ಮಾತ್ರ. ಇವನಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಣಿಧಾನವು ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಗ ಎಂಬ ವಾದವಿರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ವಾದವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಲು ತಕ್ಕ ಯುಕ್ತಿಬಲವಿಲ್ಲ. ಅವನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಣಿಧಾನಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಯೋಗಿಯಾದವನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿ ಆಗುವುದೆಂಬ ವಾದವೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು.

ಯೋಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಸಿದ್ಧಿಗೂ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತರತಮಭಾವವೇ ಈಶ್ವರನೆಂಬುವನ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪುರುಷತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯು ನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲ. ತಾರತಮ್ಯವು ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವಂತೆ ಸರ್ವಾಧಮತ್ವಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಕ್ಕೇ ಸಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪರಿಚಿತವಲ್ಲ.

ಯೋಗದರ್ಶನದ ಸಿದ್ಧಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಆ ಸಿದ್ಧಿಗಳು ಸಂಭಾವಿತ ಹೌದೋ ? ಅಲ್ಲವೋ ? ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಯೋಗದರ್ಶನ ಹೇಳುವ ಸಾಧನವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳಿರಬಹುದು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಯೋಗದರ್ಶನ ಹೇಳುವ ಸಾಧನದಿಂದ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಿ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಮನಿಯಮಾಸನಪ್ರಾಣಾಯಾಮಗಳಿಂದ ಕೆಲವರಿಗೆ ಶಾರೀರಬಲ ಬರಬಹುದು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಇರುವ ಬಲ ಮಾಯವಾಗಬಹುದು. ಎರಡೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಶಾರೀರಬಲ ಬಂದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನಶುದ್ಧಿಗೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ನಿಯಮಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅನುಭವವು ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಯೋಗದರ್ಶನದ ಈಶ್ವರವಾದವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಈಶ್ವರನು ಗುಣಪೂರ್ಣನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ತೋರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಯೋಗದರ್ಶನವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗುವುದು. ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದರ್ಶನವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗುವುದು.

v ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ; ಅವು

ವೇದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕವುಗಳು; ಅವೇ ವೇದಾರ್ಥ; ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಜಗತ್ಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರನು ಇರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ದರ್ಶನವು ಉದಾಸೀನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಾದರೋ ಜಡ. ಚೇತನಧರ್ಮಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಅವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಅನುಭವಬಾಧಿತ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಸ್ವಯಂ ಕಾರ್ಯ. ಅವಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವತನವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಅವುಗಳ ನಿಮಿತ್ತ. ಹೀಗೆ ತಾವೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಅಸಂಗತವಾದುದು.

ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ವೇದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುವಾದರೂ ಅವೇ ವೇದಾರ್ಥ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಎಂದು ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ಆಪಾತತಃ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ವಿಷಯ ಎಂದು ತೋರಬಹುದಾದರೂ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಎಂದು ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ವೇದಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನವಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದದ ಸನ್ನಿವೇಶವಿರುವಾಗ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ವೇದದ ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾದುದು.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂದು ಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಾದರೋ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯ ಎಂಬ ಕರ್ಮಗಳು. ಎಲ್ಲ ದೇಶ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಸಂಧ್ಯಾ ಮುಂತಾದುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿರಲಿ ಅವನು ಕಾಲತ್ರಯ ಸಂಧ್ಯಾ ಬಿಡಬಾರದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಧ್ಯಾ ನಿತ್ಯಕರ್ಮ ಎನಿಸಿತು. ಸಂಧ್ಯಾ ಧರ್ಮ. ಅದನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಅಧರ್ಮ. ಗ್ರಹಣ ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರ ಜಲದಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ ಮುಂತಾದುದು ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮ. ಈ ಸ್ನಾನ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೆ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣ ಅಥವಾ ಚಂದ್ರಗ್ರಹಣ ನಿಮಿತ್ತವಾದುದರಿಂದ ಅದು ನೈಮಿತ್ತಿಕಕರ್ಮ ಎನಿಸಿತು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಎಂಬ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ವಿಧಾನವಿರುವುದು. ಸ್ವರ್ಗಕಾಮನಾದಿಂದ ಈ ಯಜ್ಞ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಇದು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವೆನಿಸಿತು. ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕಮತದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಭೇದವಿರುವುದು. ಪ್ರಭಾಕರನು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಧರ್ಮ ಎನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ದರ್ಶನಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವಾದ ಎಂದರೆ ವೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಾಗ ಲೋಕನಿರ್ವಾಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವೃತ್ತ ನಿಯಮ ಮುಂತಾದುವು ಧರ್ಮಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದೋಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಈ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಫಲಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕರ್ಮಮಾಡುವವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುವ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಕರ್ಮದಿಂದ ಫಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದವನು ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮಸಂಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಅಹಂಕಾರ ಮಮಕಾರಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ತಾಂಡವವಾಡುವುವು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದವನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಭಾವವೇ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವನು ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಅಸಾಧಾರಣ ಫಲವುಳ್ಳ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರಂತೂ ಅವನ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಕಾಮ್ಯವಲ್ಲದ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಕಾಮವನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಅಭಿಮಾನ ಹೆಚ್ಚಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಅವನ ಜೀವನವು ಕಾಮನಾಮಯವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯ, ತತ್ತ್ವನಿಷ್ಠೆ ಮುಂತಾದುವು ವಾಙ್ಮಾತ್ರವಾಗುವುವು. ಇದನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದುದು.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕಗಳು ನಿಷ್ಕಾಮ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಶೋಧನೆ ಇಲ್ಲದವನಿಗೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಅರ್ಥಹೀನ. ಅವನು ಒಂದು ಕಾಮನಾ ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ದುರ್ಲಭವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವನು, ಪುಣ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ದಾನಮಾಡುವವನು ಕಡೆಯಪಕ್ಷ ಕೀರ್ತಿಗೋಸ್ಕರವಾದರೂ ದಾನಮಾಡಿದಂತೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನಸಹಿತವಾದ ಕರ್ಮ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದ ಧರ್ಮವು ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅದು ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥ. 'ಈ ಜ್ಞಾನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ' ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಇದರಂತೆಯೇ 'ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವೇದೈಕಗಮ್ಯ, ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅವನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದೇಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಬಾರದು?'' ಎಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆಯುವುದಾದರೆ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದು. ಈ ಮನೋಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟದಿರುವಾಗ ಇಡೀ ದರ್ಶನವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗುವುದು.

vi ಬ್ರಹ್ಮವಾದ

(i) ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಎಂಬುದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ಬ್ರಹ್ಮವಾದದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಲೌಕಿಕ ಭಾವನೆಗೆ ವಿಷಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ಅವನು ನಿಯಮವಾಗಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದ ಇತರವಾದ ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಸತ್ತಾಪ್ರದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಸರ್ವಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬುದು. ಅವನು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೂ ಮಹತ್ತಾದ ಅಂತರವಿರುವುದು. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾರಣ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವು ನಾನಾ ರೀತಿಯದಾಗಿರುವುದು. ಭೂತಗಳ ಸಂಯೋಗದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯದಿಂದ ಹೊಸ ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಚಾರ್ವಾಕ. ಪ್ರತ್ಯಯೋಪನಿಬಂಧ ಹೇತೂಪನಿಬಂಧಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಬೌದ್ಧ. ಜೀವನ ಕರ್ಮದಂತೆ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಜೈನ. ಅನನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಯತವಾಗಿ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾದುದು ಕಾರಣ ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ. ಈ ಕಾರಣವಾದರೋ ಸಮವಾಯಿ, ಅಸಮವಾಯಿ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರ್ಯವು ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದುದು ಎಂದರೆ ಹಿಂದಿಲ್ಲದುದು ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಕಾರಣ, ವ್ಯಕ್ತ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯವಾದ. ಈ ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೇ ಉಪಾದಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅವ್ಯಕ್ತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಜಗನ್ಮೂಲಕಾರಣ ಎಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ. ಸಮಸ್ತ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ (Science) ವ್ಯವಹಾರ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಭಾವವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿ ಇರುವುವು.

ಬ್ರಹ್ಮವಾದದ ಕಾರಣವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಸರ್ವವಿಧಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಯಾವ ವಸ್ತು ಹೇಗಿರುವುದೋ, ಯಾವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದೋ, ಯಾವ ಕಾರ್ಯವುಳ್ಳುದೋ, ಯಾವ ವಿಧವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದೋ, ಸರ್ವಕಾಲ ಸರ್ವದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದೋ, ಅಥವಾ ಅಲ್ಪಕಾಲ ಅಲ್ಪ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅದರಂತೆ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮ. ಆಯಾ ವಸ್ತು ಇರುವಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾ ಕೊಟ್ಟವನು ಬ್ರಹ್ಮ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅಣುರೇಣು ತೃಣಕಾಷ್ಠದವರೆಗೆ ವಿನಾಯಿತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಸರ್ವ ವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವವಿಧಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸತ್ತಾ ಕೊಡುವವನು ಮತ್ತು ಕೊಟ್ಟವನು ಮತ್ತು

ಕೊಡುತ್ತಿರುವವನು ಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಇದೊಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅವನನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾದರ್ಶನಗಳ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವಮಹಿಮೆಯ ನಿರಾಕರಣ.

(ii) ಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಬಹುದೂರ

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಲೋಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೇವರು ಎಂಬುವನಿಗೂ ಮಹತ್ತಾದ ಅಂತರವಿರುವುದು. ಲೋಕಸಿದ್ಧ ದೇವರಿಗೆ ಪೂಜೆ ಬೇಕು ಮತ್ತು ಸ್ತೋತ್ರಬೇಕು. ಅವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಕೋಪ ಬರುವುದು. ಅವನಿಗೆ ಆಹಾರ ನಿವೇದನ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಸ್ವಪ್ನ ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿ ಬಂದು ತನಗೆ ಹಸಿವು ಎಂದು ಭಕ್ತನನ್ನು ಮೊರೆಯಿಡುವನು ಅಥವಾ ಹೆದರಿಸುವನು. ನಿವೇದನ ಮುಂತಾದುದು ನಡೆದರೆ ತಾನು ತೃಪ್ತನಾದೆನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ತೊಂದರೆ ಇದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊರಬೇಕು. ಹರಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಲೋಪವಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಕೋಪ ಬರುವುದು. ಅದರಿಂದ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತವರಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಷ್ಟ ಒದಗುವುದು. ಅವನಿಗೆ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಭಕ್ತನಿಗಾಗುವ ಕಷ್ಟದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕು. ಅನಂತರ ಅವನು 'ಸಹಾಯ ಮಾಡುವೆನು' ಎಂಬ ಭರವಸೆ ಕೊಡಬೇಕು. ಆದರೂ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಕಡೆಯವರು ಅವರವರ ಸಹಾಯಮಾಡಬೇಕು. ಅವನಿಗೆ ಶತ್ರುಮಿತ್ರರಿರುವರು. ಮಿತ್ರರ ಸಹಾಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವನು ಶತ್ರುಪರಿಹಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಅವನು ಭಕ್ತಪಕ್ಷಪಾತಿ ಬೇರೆ. ಭಕ್ತನು ತಪ್ಪುಮಾಡಿದರೂ ಅದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟು ಭಕ್ತನಲ್ಲದವನು ತಪ್ಪು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಅವನನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ. ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನು ದೇವರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಅವನೇ ದೇವರಿಗೆ ಪೂಜ್ಯನೋ ದೇವರೇ ಅವನಿಗೆ ಪೂಜ್ಯನೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬೇರೆ. ಈ ಸಂದೇಹದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಪರಾಧೀನ ಎಂಬ ಬಿರುದು ದೇವರಿಗೇ ಹೊರತು ದೇವಪರಾಧೀನ ಎಂಬುದು ಭಕ್ತನಿಗಲ್ಲ. ಈ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಯಾರಾದರೂ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಲೋಕವಿಡಂಬನ ಅಥವಾ ಲೀಲೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಮಾಧಾನ ಬೇರೆ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನಧಿಕಾರಿಗಳಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೆ ಇದೇ ಬೇಕಾದುದು ಎಂಬ ಉಪಪಾದನೆ ಬೇರೆ; ಈ ಮಾರ್ಗವೇ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಿಡುವುದು ಎಂಬ ಆಶ್ವಾಸನೆ ಬೇರೆ; ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಇದೂ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಬೇರೆ. ಇದು ದೊಡ್ಡವರು ಹೇಳಿದ್ದು,

ಇದನ್ನು ನಂಬಲೇಬೇಕು, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಕುಂದು ಬರಬಾರದು ಎಂಬ ವ್ರತ ಬೇರೆ. ಈ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಬೇಡ. ಈ ಭಾವಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನಕೊಡದ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುವು. ಇವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿದರೆ ಅಂತಹ ಭಕ್ತನು ದೇವರನ್ನು ನೋಡಿದವನು ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದು. ದೇವರನ್ನು ದೂತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವನು ಅವನು ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಮುಂದಿನ ಮೆಟ್ಟಲು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಗಳ ಬೆಳೆವಳಿಗೆ ಅನಂತ ಮತ್ತು ನಾನಾಮುಖ. ಅವು ಯಾರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುವುವೋ ಅವನನ್ನು ಜಗತ್ತು ತಡೆಯುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಭಾವಗಳು ಒಂದಾದರೂ ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ, ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾರಿ ಮಸಣಿಯವರೆಗೆ ದೇವರ ಹೆಸರುಗಳು ಭಿನ್ನವಾದಂತೆಲ್ಲ ಮತಗಳು ಮತ್ತು ಮತಾಚಾರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಈ ದೇವರುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ನೇಹಿತರು ಕೆಲವರು, ದ್ವೇಷಿಗಳು ಕೆಲವರು. ಆರಾಧ್ಯವಾದ ದೇವರುಗಳು ಸ್ನೇಹಿತರಾದರೆ ಅಂತಹ ಮತಗಳು ಒಂದಾಗುವ ಸಂಭವ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯ ದ್ವೇಷ. ಇದು ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವಭಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಭಾವಗಳ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ವೇದಕ್ಕೂ ಆ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ವೇದದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾರ್ಥಪರತೆಯೇ ಈ ಭಾವಗಳ ಮೂಲ.

ಈ ಮತಗಳ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಅಥವಾ ಸಮನ್ವಯದ ಪ್ರಯತ್ನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದೂ ಒಂದು ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧನೆಯಾಗಿ ಕೃತಕವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಇದ್ದ ಮತಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು. ಸಮನ್ವಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಅಲ್ಲದ ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ದೇವರು ಎಂಬ ಭಾವವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೇ ಪುಷ್ಟಿಕೊಡುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಭಕ್ತನಿಗೆ ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನೆಂದು ಭಾವಿತನಾದ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ದೇವರು. ಇಂತಹ ಭಾವಗಳಿಂದ ಹೇಗೋ 'ನಮಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ವಸ್ತು ಒಂದಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು' ಎಂಬ ಆತಂಕ ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೆ ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ.

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವೇ ಬೇರೆ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ. ಅವನೇ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಈ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತೇ ಬ್ರಹ್ಮಮಯ. "ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಈ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ, ಬೇರೆಯಲ್ಲ)

ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ದೇವರು. ಅವನಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನಂಬುವುದು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಗತ. ಅವನನ್ನು ನಂಬುವುದು ಬೇಡ. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸ್ನೇಹಸಹಿತವಾಗಬೇಕು. ಆಗಲೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ದೃಢವಾಗುವುದು. ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆದರವೇ ಈ ಸ್ನೇಹ. ಇದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ. ಈ ಆದರಸಹಿತವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪೂಜೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಅವನ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಅವನ ಪೂಜೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ಪೂಜೆಯೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಮಾಡಿದ ಪೂಜೆ ಸ್ವಾತ್ಮಪೂಜೆ, ದೇವರ ಪೂಜೆಯಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ದೇವರ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ದೇವರನ್ನಲ್ಲ, ತನಗೆ ಅಭೀಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಥವಾ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಯಸುವ ತನ್ನನ್ನು. ತಾನು ಪೂಜಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವ ದೇವರಿಂದ ತನ್ನ ಅಭೀಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ, ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧನೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಅವನು ಆ ದೇವರ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷೀ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಭಾವಗಳಿಂದ ಜೀವನವು ಸ್ವಾರ್ಥಮಯವಾಗುವುದು. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಭಾವದಿಂದಲಾದರೋ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗವಾಗುವುದು.

(iii) ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಶಾಂತಿ

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಪೂಜೆ ಎಂಬುದು ಔಪಚಾರಿಕ ಮಾತಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಯ ಜೀವನವೇ ಭಗವತ್ಪೂಜೆಯ ರೂಪ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಭಾವ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ ದೋಷದೂರ. ಅವನು ಆನಂದಮಯ. ಕ್ಷುತ್ಪಿಪಾಸಾ ಮುಂತಾದುದು ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಕ್ಷುತ್, ಪಿಪಾಸಾ ಮುಂತಾದುದು ಸಂಸಾರಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಅವೇ ದುಃಖಮೂಲ; ದುಃಖದ ಚಿಹ್ನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಜನರ ಸುಖಕ್ಕೂ ದುಃಖಕ್ಕೂ ಅವನೇ ಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ದುಃಖ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವನ ಆರಾಧನೆ ಎಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು? ಸುಖದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅವನೇ ಸತ್ತಾಪ್ರದ; ಅವು ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ ಎಂದು ತಿಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಸುಖದುಃಖ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ದೂರನಾಗುವನು. ಸುಖದುಃಖಗಳು ತನ್ನಿಂದ ಎಂಬುದೇ ವಿಕಾರಕಾರಣ.

ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖವೂ ಹೇಯ; ದುಃಖವೂ ಹೇಯ. ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ವಿಕಾರಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದುಃಖದಿಂದಾಗುವ ವಿಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಸುಖದಿಂದಾಗುವ ವಿಕಾರ ಹೆಚ್ಚು ಕಠಿಣ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದುಃಖ ಆರೋಗ್ಯನಾಶಕವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಪಾದಕ. ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಜೀವನ

ಮಾಡುವವನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆರೋಗ್ಯಶಾಲಿ. ಸುಖವಾದರೋ ಆರೋಗ್ಯ ನಾಶಕ. ಅನ್ನವಸತಿಗಳುಳ್ಳವನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರೋಗಿ. ಆದರೂ ಮಾನವನು ನನಗೆ ಸುಖವಾಗಲಿ, ದುಃಖ ಬೇಡ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟಾದಾಗ ಎಷ್ಟೋಜನ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಿರುವವರು ಅನ್ನವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವುದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಸುಖದ ತಾರತಮ್ಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖದ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅನ್ನ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನಾರೋಗ್ಯ ಉಂಟಾದೀತೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ಅನ್ನತ್ಯಾಗವಿರುವುದು. ಜೀವನದಾಶೆ ಎಲ್ಲ ಆಶೆಗಿಂತ ಹಿರಿದಾದುದು. ಅದೂ ದುಃಖಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿತವಾಗುವುದಾದರೆ ಯಾವುದೋ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸುಖದ ಆಶೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಜೀವನವನ್ನು ಬಿಡುವುದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು.

ಅನುಭವವು ಹೀಗಿದ್ದರೂ 'ಸುಖವೇ ನನಗಿರಲಿ; ದುಃಖ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬೇಡ' ಎಂದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯಾಪೇಕ್ಷೆ. ಈ 'ಸುಖ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಲೌಕಿಕವಾದ ಸುಖ ಎಂದು ಆಪಾತತಃ ತೋರುವುದಾದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಅದು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ, ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ ಮತ್ತು ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಎಂದರೆ 'ಅಲೌಕಿಕವಾದ' ಸುಖ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. 'ಸುಖವೇ ನನಗಾಗಲಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ವೇ' ಎಂಬ ಅವಧಾರಣದಿಂದ ಇದೇ ಸೂಚಿತವಾದ ಅರ್ಥ. ಅದು ದುಃಖ ಮಿಶ್ರವಲ್ಲದ ಸುಖ. ಇದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಸಂಭಾವಿತ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ದುಃಖಮಿಶ್ರವಲ್ಲದ ಸುಖಕ್ಕೇ ಶಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ವಭಾವ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಮನುಷ್ಯಜೀವನ ಯಾವ ಮಟ್ಟವುಳ್ಳದೇ ಆಗಲಿ ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪೂರೈಸದಿರುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಒಂದು. ಅದೇ 'ನನಗೆ ಸುಖವೇ ಆಗಲಿ' ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಸುಖ ಉಂಟಾದರೂ ಅದು ಬರುವವರೆಗೂ ಅದು ಸುಖ ಎಂಬ ಗೌರವವಿರುವುದು. ಅದು ಬಂದದ್ದೇ ಆದರೆ ಅದೇ ದುಃಖ ರೂಪವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ನಾನಾ ವಿಕಾರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಮನುಷ್ಯನು ಸನ್ಯಾಸಭಾವವನ್ನು ತಾಳುವುದೂ ಒಂದು ವಿಕಾರ. ಅದೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ದುಃಖರೂಪವಾಗುವುದು. ಅವನಿಗೆಬೇರೆ ಶಾಂತಿಯಿಲ್ಲ.

ಶಾಂತಿಸಾಧನ ಒಂದೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನಾವಿಧ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಶತ್ರುಭಯ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಶತ್ರುಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಶಂಕೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಾನು ಒಂದೇ ಸಮವಾಗಿ ಸಮರ್ಥನಾಗಿರುವೆನೆಂಬ ಭರವಸೆ ಇಲ್ಲ. ಅದಿದ್ದರೂ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾದೀತೆಂಬ ಭಯ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತರನ್ನು

ನೋಡುವುದೂ ಇದರ ಕಾರಣ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದುಃಖಿಗಳನ್ನೂ ಭ್ರಾಂತರನ್ನೂ ನೋಡಿ ನನಗೂ ಹಾಗಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವುದು ಮಾನವಸ್ವಭಾವ. ಹೀಗೆ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದೂ ಶಾಂತಿಸಾಧನವಲ್ಲ.

(iv) ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನತ್ಯಾಗ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧನ

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದುವೇಳೆ ನಿರಾತಂಕಭಾವ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವುದು. ಇದು ದುಃಖಮಿಶ್ರವಲ್ಲದ ಸುಖ ಅಥವಾ ಶಾಂತಿಗೆ ಹೋಲ ಬಹುದಾದ ಭಾವ. ಇದು ನನಗೆ 'ಸುಖವೇ ಆಗಲಿ' ಎಂಬ ಸಂಕಲ್ಪದ ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಭಾವ. ಈ ಭಾವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಈ ಭಾವ ಇರುವಾಗ ಮಾನವನು ಅತಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರ ಮಮಕಾರ ರೂಪವಾದ ನಾನಾ ವಿಕಾರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಅವು ದುಃಖಬೀಜ ಮತ್ತು ದುಃಖರೂಪ. ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೂ ಅತಿನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಕರ್ತೃ' ಎಂಬುದೇ ಅಹಂಕಾರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಫಲಾಭಿಸಂಧಿ, ಉಚ್ಚನೀಚಭಾವ, ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ರಾಗದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಆಮೂಲಕವಾದ ದುಃಖ ಅಡಗಿರುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಇವನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನವೇ ಸಂಸಾರಬೀಜ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ತನಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ತನಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು ಅದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ತನ್ನನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತನ್ನಂತೆಯೇ ಯಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಲವಕಾಶ ವಿರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಿರುವುದಾದರೆ ಅದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ತನಗೂ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಬಾಧಿತ. ಅದಿರುವುದೇ ವಾಸ್ತವವಾದರೆ ತನಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವಿಧವಾದ ಪಾರ ತಂತ್ರ್ಯವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಕರ್ತೃತ್ವ. ಕರ್ತೃತ್ವವು ನಿಗ್ರಹಾನುಗ್ರಹಶಕ್ತಿರೂಪ. ಅದು ಮಾಡುವ, ಬಿಡುವ ಅಥವಾ ಬೇರೇವಿಧ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ. ಇಂತಹ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ

ಸರ್ವವಸ್ತುವೂ ಸ್ವಭಾವಪರತಂತ್ರ, ಅನ್ಯವಸ್ತುಪರತಂತ್ರ, ಸನ್ನಿವೇಶಪರತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಫಲಪರತಂತ್ರ. ಅದು ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಮಯ.

(v) ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಮೂಲಕ

ಚೇತನನಲ್ಲಿ ಆಪಾತತಃ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳಿರುವುವೆಂದೂ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ತೋರುವುದು ಅವಿಚಾರಿತರಮಣೀಯ. ಈ ಆಪಾತಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಜೀವವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವುವು. ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುವ ಭ್ರಾಂತಿ. ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವೇಕಿಗಳಿಗೂ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವವು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಕಷ್ಟ. 'ಕರ್ಮವೇ ಜೀವನದ ತತ್ತ್ವ' ಎಂದು ವಾದಿಸುವರಿಗಂತೂ ತಮಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಭಾಷಾಮಾತ್ರ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥಹೀನ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ವಿದ್ಯೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾನವನ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿ ಇರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೇ ಗೌರವಕೊಟ್ಟು ಮಾನವನು ತನಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಉಂಟೆಂದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಬಂಧ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವು ಅವನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅವನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲದಾಗುವುದು.

ಮಾನವನಿಗೆ ತನ್ನ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ಅಥವಾ ನಾನಾವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶಾನುಸಾರ ಕರ್ತೃತ್ವ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಅಪಾತರಮಣೀಯ. ಯಾವ ಒಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅದು ಅದನ್ನುಳ್ಳವನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನಲ್ಲ. ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು ಕರ್ತೃತ್ವದ ಅಭಾವದ ಮಾತು. ಹೀಗೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅಲ್ಪ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಅವನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೇ ಹೊರತು ಕರ್ತೃ ಎಂಬುದಕ್ಕಲ್ಲ.

ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ನಿಷೇಧ ಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೇಗೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಮಾನವನೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರ ಸಹಿತನಾಗಿಯೇ ಇರುವನು. ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. 'ಇದು ಸವ್ಯಾಪಾರ, ಇದು ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರ' ಎಂದು ಒಂದೊಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬಂದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು. ಅಸಂಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಲೋಕನಿರ್ವಾಹಕ. ಸಂಕಲ್ಪಪ್ರಭವವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಆ ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳವನಿಗೇ ಅಪಾಯಕರ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ಕ್ಷಣ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಕೆಲವು; ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಕೆಲವು.

(vi) ಕಾರಯಿತೃತ್ವವೂ ಭ್ರಾಂತಿಮೂಲಕ

ತಾನೂ ಇತರರೂ ಕರ್ತೃಗಳಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದವನು ತನಗೆ ಹೇಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿಸುವುದೆಂಬ ಕಾರಯಿತೃತ್ವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರತಿವಸ್ತುವೂ ಕರ್ತೃತ್ವಕಾರಯಿತೃತ್ವ ರಹಿತವಾದುದು. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಸಾಕು, ಮನುಷ್ಯನು ಶಾಂತನಾಗುವನು. ನಿದ್ರೆ ಹೋದವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಕಾರಯಿತೃತ್ವಾನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಶರೀರ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಇತರರಿಗೆ ಯಾವ ಉಪಕಾರ ಅಥವಾ ಅಪಕಾರವಾದರೂ ಅದರ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಅವನಿಗಿಲ್ಲ.

(vii) ಪರತಂತ್ರಕರ್ತೃತ್ವವೆಂಬ ಭಾವ ಸ್ವವ್ಯಾಹತ

ಕರ್ತೃತ್ವಕಾರಯಿತೃತ್ವಾನುಸಂಧಾನ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದರ್ಶನ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಬರುವುದಲ್ಲ. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಬರುವುದಾದರೆ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವ ತನಗಿರುವುದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಮಾಡಲೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಆದರೆ ಪರತಂತ್ರಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತಭಾಷಣ. ಪರತಂತ್ರವಾದರೆ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ; ಕರ್ತೃವಾದರೆ ಪರತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಸೂತ್ರದ ಬೊಂಬೆಯು ಆಡಿದರೆ ಬೊಂಬೆಯಲ್ಲಿ ಆಡುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆ ಆಡಿಸುವವನಿಗೆ ಸೇರಿದುದು. ಅವನ ಅಧೀನವಾಗಿ ಬೊಂಬೆಯೂ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆಡುವಿಕೆ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಡಿಸುವವನು ಮತ್ತು ಬೊಂಬೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಕರ್ತೃಗಳಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಕಲ್ಪನಾ ಗೌರವ. ಆಡಿಸುವವನಿಂದಲೇ ಬೊಂಬೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಪುನಃ ಬೊಂಬೆಯಿಂದ ಆ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಆಡಿಸುವವನ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಬೊಂಬೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಕಾರಯಿತೃತ್ವ ಎನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಕಾರಯಿತೃತ್ವ ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯ ನಿರೂಪಣ ಭೇದ. ಸರ್ವತ್ರ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಂದೇ ಕರ್ತೃ. ಅದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ.

(viii) ಸರ್ವಕರ್ತೃಬ್ರಹ್ಮ: ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ದೇವರ ಪೂಜೆ

ಹೀಗೆ ಪರತಂತ್ರಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಆ ಭಾವವು ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದಿದನಂತರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ ಲೋಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಶ್ರುತಿ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕರ್ತೃ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತೃ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃವೂ ಹೌದು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಲಾರನು. 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸರ್ವಕರ್ತೃವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಪ್ರತ್ಯನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇವುಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವೇ ದೇವರಪೂಜೆ. ಅದಲ್ಲದುದು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗದುದು ಪೂಜೆಯ ಆಭಾಸವೇ ಹೊರತು ಪೂಜೆಯಲ್ಲ; ಅದು ಸಮಸ್ತ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಆಕರ.

vii ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯೇ ಲಕ್ಷಣ

(i) ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವೇದ : ಅದು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣ

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ವೇದ. ವೇದವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದರ ಅಪೂರ್ಣತೆಯೇ ಇದರ ಕಾರಣ. ವೇದವಾದರೋ ಅಪೌರುಷೇಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೋಷ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಆಪಾತತಃ ಅದು ದೋಷವುಳ್ಳದೆಂದು ಒಂದು ವೇಳೆ ಗೃಹೀತವಾದರೆ ಅದು ವೇದಕ್ಕಾಗದಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಉಂಟಾದುದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ವೇದದ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಅದು ನಿರ್ದೋಷವೆಂಬ ಭಾವ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು. ಇದು ಅರ್ಥದ ಮಹತ್ವದಿಂದ ಬಂದ ಭಾವವಲ್ಲ; ಸಪರಿಕರವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬಂದ ಭಾವ. ಅರ್ಥದ ಮಹತ್ವ ವಿಚಾರದ ಮಹತ್ವದ ಅಧೀನ. ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಈ ಭಾವಗಳ ಘನತೆಯನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂಬ ಶಂಕೆಯುಂಟಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥದ ದೋಷ ಕಾರಣ; ಸರ್ವಥಾ ವೇದವಲ್ಲ. ವೇದವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ಅರ್ಥವೇ ವೇದಾರ್ಥ; ಅದಲ್ಲದುದು ವೇದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದ ವೇದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಸಂಪನ್ನನಿಗೆ ಯಾವ ವಿರೋಧಬುದ್ಧಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅದು ವೇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆಗುವ ಅರ್ಥ. ಅದು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪೌರುಷೇಯವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಲೌಕಿಕವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ವಿರೋಧಿಸಲಾರದು. ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ವೇದದ ವಿಷಯ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಬ್ರಹ್ಮ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಗೃಹೀತನಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೈಕವೇದ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಚಾರ್ವಾಕ ವಾದ. ಲೌಕಿಕವಾದ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಷಯವಿರುವುದು. ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದು. ಲೌಕಿಕವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ವೇದವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸದಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. 'ವೇದದಿಂದ ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಸರ್ವವೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟತೋ' ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಹೀಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವ ಪ್ರಮಾಣ ಒಂದು ; ಅದೇ ವೇದ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವವರೆಗೂ ವೇದ ಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೇದದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವಾಗಲೂ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವೇದದ ಉಪಕಾರ ಬಹು ದೊಡ್ಡದು. ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವಂತೆ ಭಾಸಮಾನವಾಗುವುದು. ಇದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಇರುವಿಕೆಯು ಶಶ್ವತ್ ವಿಕಾರವುಳ್ಳ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಸಂಭಾವಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಯಿತು. ಈ ನ್ಯಾಯವು ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ವೇದದಿಂದ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣವು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು. ಆಗ ಅದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಪರತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಅಯಥಾರ್ಥ, ಯಥಾರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ವೇದದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಆಗಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ, ಎಂದರೆ ವೇದವೇ ಆಯಾ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೂಲಕ ವಿಷಯನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಮನನ ಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ವೇದ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಥಿರೀಕೃತವಾಗುವುದು.

(ii) ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ

ವೇದವು ಉಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣ, ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ, ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವವಚನವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ವಾಕ್ಯ ಪ್ರತಿಪದ ಪ್ರತಿ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಈ ಅರ್ಥವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕಾಗುವ ಅರ್ಥ ಸರ್ವವಾಕ್ಯಾರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣಪರವಾದ 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಆ ಅರ್ಥವು ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದು. 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂದು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಇತರ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರಣತ್ವವೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಯಮದಂತೆ ವೇದದ ಪ್ರತಿಪದವೂ ಆ ಪದದಿಂದ ಬೋಧ್ಯವಾದ ವಸ್ತು, ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತಾ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಎಂದರೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ

ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು. ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸಮಸ್ತ ವೇದಕ್ಕೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರ. ಕಾರ್ಯವಾಚಕಶಬ್ದಗಳೂ ಆ ಕಾರ್ಯಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಪರ. ವೇದವು ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಕಾರ್ಯಪರ ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿಧಿಗಾದರೂ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಪರವಾದ ವಾಕ್ಯವಿರಬೇಕು. 'ಇದನ್ನು ಮಾಡು' ಎಂದು ಒಂದು ವಿಧಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದರೆ 'ಇದನ್ನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೂ 'ಮಾಡು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮಾಡುವಿಕೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ವಿಧ್ಯರ್ಥವಿಲ್ಲ. ವೇದಾರ್ಥನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ. ಅವನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದವು ವಿಧಿಪರ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಪರ ಎಂಬುದು ಕೇವಲಕಲ್ಪನೆ.

(iii) ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ತಪಸ್ಸು

ವೇದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುದು ಎಂಬ ಸಪರಿಕರವಾದ ಅರಿವು ದೊಡ್ಡ ತಪಸ್ಸು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಧ್ಯಾನ. ಇದೇ ಭಕ್ತಿ. ಇದೇ ಕರ್ಮ. ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ಯಾನವಿಲ್ಲ, ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣ, ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧನ ಇವು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ಇದರಲ್ಲಿ ವೇದಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮತ್ತು ವೇದಾರ್ಥಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಈ ಎರಡೂ ಅಡಗಿರುವುವು. ವೇದಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದು ಗಂಭೀರ ಭಾವವುಳ್ಳುದು. ಅದು ವೇದವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಇಷ್ಟಬಂದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಆರಿಸಿ ತೆಗೆದು ಅದು ತಾನು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಈ ದೋಷ ಪಂಡಿತಪಾಮರರನ್ನು ಬಿಟ್ಟದ್ದೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವಿರುವವನು ವೇದವನ್ನು ತಾನು ವೇದಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದದಿಂದಲೂ ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವನೇ ಹೊರತು ತನಗೆ ಇತರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದ ವೇದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮಾತೇ ಆಯಿತು.

(iv) ವೇದಾರ್ಥದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ವೇದದ ದುರುಪಯೋಗ

ದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಘಟಕ್ಕೆ ಕುಲಾಲ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾರ್ಯರೂಪ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನು ಈಶ್ವರ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತವಾದರೆ ವೇದವನ್ನು ತಮಗೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಕರ್ತ್ರೀ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ತೋರಬಹುದಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವರು. ಯೋಗದರ್ಶನದವರು ತಾವು ಹೇಳುವ ಯೋಗದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪೂರ್ಣವಾದ ಯೋಗಸಿದ್ಧಿ ಇರುವ ಪುರುಷನನ್ನು ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆ ಭಾವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅನುಕೂಲ ಎಂದು ತೋರಿದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವರು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನದವರು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕರ್ಮವೇ ಉಪಪಾದಕ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧಕವೆಂದು ಆಪಾತತಃ ತೋರಬಹುದಾದ ವೇದಭಾಗವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಚಾರ್ವಾಕ ಬೌದ್ಧ ಜೈನವಾದಿಗಳಂತೂ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ವೇದನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಅದನ್ನು ಸಾಧನ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಉದಾ—ವೇದವು ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಚಾರ್ವಾಕರು ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕಾರ್ಥ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ ಮಾಡಿದರು. ಬೌದ್ಧರು ಆನಂದಮಯನಾಗಿ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದದ ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ ಮಾಡಿದರು. ಜೈನರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರವಾಹ ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವೇದದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೇ ಬೇಡ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು.

ಈ ವಾದಿಗಳು ವೇದದಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆಂಬುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಲ್ಲ. ಈ ವಾದಗಳ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರವರ್ತಕರಿಗೆ ಶಬ್ದಪರಿಚಯ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಅರ್ಥಪರಿಚಯ ಇವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ವೇದವೇ ಮೂಲವಾಗಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇವರಿಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿನ ಸ್ವಭಾವ, ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಾಗಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಥೂಲಭಾವಗಳಾಗಲಿ ಪರಿಚಯಕ್ಕಾದರೂ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಅನಾದಿ ಮತ್ತು

ಅನಂತವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾತವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಇದು ವೇದದ ನಿರ್ದೋಷತ್ವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಮಾತು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟರೂ ಅದು ವೇದವಿರೋಧಿ. ಇದು ವೇದದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಹೇಳುವ ವೇದದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದರೂ ಅದೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ವೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಮಾತು ಮತ್ತು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದದ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಅದು ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಅದೂ ವೇದವಿರೋಧಿ.

(v) ವೇದ ನಿರಾಕರಣದ ವೈವಿಧ್ಯ

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ, ತತ್ತ್ವಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನವಿಚಾರಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎರಡೇ ಕಲ್ಪಗಳಿರುವುವು — ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಎಂದು. ಅವೈದಿಕ ಅನೇಕ ವಿಧ—(i) ವೇದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು (ii) ವೇದದ ಕೆಲವು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಕೊಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು (iii) ವೇದದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅಧೀನಮಾಡುವುದು (iv) ವೇದದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಿಷಯಗಳು ಅಥವಾ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು (v) ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ವೇದದ ಸ್ಮರಣೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು (vi) ವೇದದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿರುವುದು (vii) ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು (viii) ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಯನಮಾಡುವುದು (ix) ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಂತೆ ವೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು. (x) ತನ್ನಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ವೇದವೂ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು (xi) ವೇದದ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಇಲ್ಲದೆ ತನಗೆ ವೇದಸಿದ್ಧನಾದ ದೇವರ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಮತ್ತು (xii) ಅಧ್ಯಯನದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಕ್ಷ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ತಿಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾರ್ಥವು ಪರ್ಯಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವೇದಾರ್ಥದ ಆನಂತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವೈದಿಕ. ಈ ದೋಷಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದುದೇ ವೈದಿಕ. ಇದನ್ನು ವಿವೇಕಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಸ್ವಾತ್ಮಾತ್ಮೀಯ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅತ್ಯಧಿಕವೆಂದು ಗೌರವಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವೇದಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದೇ ಔಷಧ. ಇದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರ. ಇದೊಂದೇ ಮಾನವನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ.

(vi) ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರೋಣನೇ ವೇದದ ಮಹತ್ವ

ಇಡೀ ವೇದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೋ ಅದೇ ಮತ್ತೊಂದು ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. 'ಎಲ್ಲ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಒಟ್ಟು ವೇದದ ಅಧ್ಯಯನವೇಕೆ? ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕು' ಎನ್ನಬಾರದು. ವೇದದ ಪ್ರತಿ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕ ವೇದ ಅರ್ಥ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇಡೀ ವೇದದ ಅಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ವೇದದ ಒಂದೊಂದು ವಾಕ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನ ಒಂದೊಂದು ಗುಣವನ್ನು ಹೇಳಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂತ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಭಿನ್ನವಾದ ಅನಂತ ಗುಣವುಳ್ಳವನು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಒಂದು ಗುಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣ ಉಪಪಾದಕ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ ಎಂಬುದನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಅವನು ಇರುವ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅವನು ಇರುವ ಸರ್ವವಸ್ತುವಿಗೂ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾಶವೇ ಸರ್ವಪ್ರಕಾಶಾಶ್ರಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಅವನು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಅವನು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದೇ ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದರ ಭಾವ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಅವನು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದರ ಭಾವ. ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ ಮತ್ತು ಸರ್ವಪ್ರಕಾಶಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ದೇಶಕಾಲಗುಣಗಳ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲದವನು ಎಂದು ಭಾವ. ಇದೇ ಅವನು ಅನಂತ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಅನಂತ, ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅನಂತ; ಅನಂತ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯ, ಅನಂತ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ; ಸತ್ಯಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅನಂತ; ಅನಂತ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯ ಜ್ಞಾನ; ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾನಂತ; ಜ್ಞಾನಾನಂತ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯ; ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಾನಂತ; ಸತ್ಯಾನಂತ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರತಿಗುಣವೂ ಅವನ ಅನಂತ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದು; ಅನಂತಗುಣವೂ ಪ್ರತಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಿತವಾದ ಭಾವ. ಪರೀಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಇದರ ಅಧ್ಯಯನವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಶ್ರುತಿಯು ತನಗೆ ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

(vii) ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಇಲ್ಲ

ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಬೇಕಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲದ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವಾಗಲಾರದು; ಆ ಹೇಳಿಕೆಯು ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವ

ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗಲಾರದು. ಪ್ರಾಯಃ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಪ್ರಪಂಚಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಷಯಕವಾದ ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶ ಮೂಲಕ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದವೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಉಳ್ಳದು. ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವ ಮೂಲ ಪುರುಷರಿಗೆ ಆ ಶಬ್ದಾರ್ಥದ ಪೂರ್ಣತ್ವದ ಅರಿವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೇರಿಸದಂತಾಯಿತು. ಅದು ಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದರ ಅರಿವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗ ವಿಹಿತ. ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಆ ಮೂಲಪುರುಷರು ಉತ್ತರ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರನ್ನೇ ಅವರು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಮತ್ತಾರೋ ಆಡಿದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವರೆಂದು ಅವರಿಗೇ ಅರಿವಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ಆ ಪೂರ್ಣವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಮಾತನ್ನಾಡಲು ಅವರಿಗೆ ತಕ್ಕ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಆ ವಸ್ತುಪರವಾಗಿ ಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವದ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ರಚಿತವಲ್ಲದ ಶಬ್ದ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕು. ಅದೇ ವೇದ. ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶಮಾಡಿದವರ ವಚನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿದರೆ ಹೊಂದಿಸಿದವರು ವೇದವಾದಿಗಳೇ ಆಗುವರು. ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದರ ತ್ಯಾಗ ಎಂಬ ದೋಷಬರುವುದು. ಈ ದೋಷವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು.

(viii) ನಂಬಿಕೆಯೇ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲ

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಅಲ್ಲದ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷವೇ ಇದು. ಆ ದರ್ಶನಕಾರರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ವಿಷಯಸಿದ್ಧಿಯಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇತರರಿಗೆ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ. ಒಬ್ಬನು ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಮೂಲಕ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಅವರಿಗಾದರೆ, ಅವರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ತನಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದ ಪುರುಷನ ವಾಕ್ಯವೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಬ್ದಮಾತ್ರ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅದೇ ಸಾಧನಮಾಡಿದರೆ ಅವನಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು, ಅಥವಾ ಆ ಸಾಧನಮಾಡಿದ ಅವನಿಗೆ ತತ್ತ್ವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಯಿತು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುವುದೂ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ. ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಮತ್ತಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ. ಅದೇ ಪುರುಷನು ಆ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ

ಹೋದರೆ ಅವನಿಗೆ ತಾನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಂಬಿದ ವಾಕ್ಯ ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು ತತ್ತ್ವಾಪರೋಕ್ಷವನ್ನೇ ಮೂಲಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ.

ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಒಂದು ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದುವುಗಳು. ಆಯಾ ದರ್ಶನವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವವು ಆ ದರ್ಶನದ ಮೂಲಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯವಾದುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಬುದ್ಧನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಬೌದ್ಧವಾದದ ಮೂಲ. ಜಿನನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೈನವಾದದ ಮೂಲ. ಗೌತಮ ಕಣಾದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದ ಮೂಲ. ಕಪಿಲನ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗಸಿದ್ಧಿ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳ ಮೂಲ. ಜೈಮಿನಿಯ ಕರ್ಮದಂತೆ ಫಲ ಎಂಬ ಲೌಕಿಕಾನುಭವ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲ, ಎಂದರೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿನ ಭಾವ. ಆಯಾ ದರ್ಶನಕಾರರಿಗೆ ಆಯಾ ಅನುಭವ ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಇತರರಿಗೆ ಅವರ ವಾಕ್ಯಮಾತ್ರ ಆಧಾರ. ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಮೇಯಸಿದ್ಧಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಯುಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದುದು ಸದೋಷ ಎಂದು ದರ್ಶನಾಂತರಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾದರೂ ನಂಬುವೆವು ಎಂದು ಹೇಳುವವರ ಮಾತು ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕರ್ಹವಲ್ಲ. ಅಂತಹ ರೀತಿಯಿಂದ ತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನವೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಾನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದ ಜೀವನ ನಿಸ್ಸಾರ ಎಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಅಂತಹ ಜೀವನ ಒಂದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗುವುದನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಒಂದು ಮುಖ್ಯದೋಷ ಎಂದರೆ ಅವು ಕೂಲಂಕಷವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೇ ಅಡ್ಡಿಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಒಂದು ಸುಳ್ಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸುಳ್ಳುಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವಂತೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಇದ್ದರೂ ಕಲ್ಪನೆ ಕಲ್ಪನೆಯೇ, ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(ix) ಶುದ್ಧವಿಚಾರ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವು ಈ ದೋಷದಿಂದ ದೂರ. ಅದು ಪೂರ್ಣ ವಿಚಾರದ ಭಾಷೆ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲ. 'ಇದು ಬರೀ ವಿಚಾರ, ವಿಷಯವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿಚಾರದ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ವಿಚಾರಿತ ವಿಷಯದ

ಒಂದೊಂದು ಆಕಾರ ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿ ಅದು ಮುಂದುಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟು ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಆ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೃಢಪಡುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಎಂಬುದು ಸಂತತ ಬೆಳೆವಳಿಗೆ ಮಾತು, ವಿಚಾರದ ಅಭಾವವು ನಾಶದ ಮಾತು. ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾ ಕುಳಿತರೆ ಧ್ಯಾನಕ್ಕವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿರಾಮಕೊಡುವ ಧ್ಯಾನವೇ ಬೇಡ ಎಂದರೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಬೇಡವೆನ್ನುವುದು ಮೌಢ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಧ್ಯಾನವು ಜ್ಞಾನಮಯವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು, ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಧ್ಯಾನ ಅಸಂಭಾವಿತ. ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವುದೋ ಅದು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. 'ಇದು ಈ ರೂಪ' ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ಇದು ಒಂದು ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅವನವನ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸ್ವಪಕ್ಷಪರಪಕ್ಷಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕದೃಷ್ಟಿ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತ ಧ್ಯಾನವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ.

ಪರಮಾವಧಿ ವಿಚಾರದ ಭಾಷೆಗೆ ವೇದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ಆ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ. ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದೇಹಬಂದರೆ ಅದರ ವಿಚಾರವೂ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಗ. ಹೀಗೆ ಅನಂತ ಸಂದೇಹ, ಅನಂತ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ, ಅನಂತ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣ, ಅನಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಾಪನ, ಪುನಃ ಉಕ್ತಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದರ ಬೆಳೆವಳಿಗೆ, ಇದು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಲಕ್ಷಣ. ಮನುಷ್ಯಜೀವನವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಹಸಿವು, ಭೋಜನ, ಅದು ಜೀರ್ಣವಾಗೋಣ, ಪುನಃ ಹಸಿವು, ಪುನಃ ಭೋಜನ ಇದೇ ಜೀವನದ ರಹಸ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದುದು ರೋಗ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿರಾಮ ಕೊಡುವುದು ಅಜ್ಞಾನ, ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನ. ಇದರಿಂದ ರಹಿತವಾದುದಾದರೆ ಅದು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ.

(x) ವೇದ ನಿರ್ದೋಷ

ವೇದವು ಋಷಿಗಳಿಂದ, ಪರಮಋಷಿಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ದೇವರಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದುದೆಂದೂ, ಎಲ್ಲ ಉಪದೇಶಕ್ಕಿರುವ ಗುಣದೋಷಗಳು ವೇದಕ್ಕೂ ಸಂಭವಿಸುವುವೆಂದೂ ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಋಷಿಗಳು ಅಥವಾ ಪರಮಋಷಿಗಳು ಇರುವ ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿದು ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳೇ ಹೊರತು ವೇದಕರ್ತೃಗಳಲ್ಲ. ಇದು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅಂಶ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಋಷಿ ಎಂದರೆ ಜಗದ್ಭಾಸಕನಾದ ದೇವರೇ ವೇದಕ್ಕೂ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಋಷಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೇವರ ಪರ. ಅನಾದಿನಿತ್ಯಗಳಾದ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಂತೆ ದೇವರು ವೇದಕ್ಕೂ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಹೀಗೆ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾದುದು ವೇದ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ

ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮಹತ್ವವಿರುವುದು. ವೇದವು ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಂತೆ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾದರೂ ಅವುಗಳಂತೆ ವಿಕಾರಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಲವ ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರವಿರುವುದು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಘಟಾಕಾಶ, ಮಠಾಕಾಶ ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರವಿರುವುದು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲ.

ವೇದಕ್ಕೆ ದೇವರೇ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ವೇದವು ಮೊದಲು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಲಾರದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಅದು ಈಶ್ವರನಿಂದ ರಚಿತವಾಯಿತು ಎನ್ನುವರು. ಅವರಂತೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ವೇದವು ಪೌರುಷೇಯ ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ಭಾವ.

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ದೇವರು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ವಸ್ತು ವೇದವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನು ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪೌರುಷೇಯತ್ವರೂಪವಾದ ಸತ್ತಾವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆಯೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಒಂದೇ ಸಾಧನವಾದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾದಿತ್ವ ನಿತ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು. ವೇದವು ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ವೇದತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ವೇದವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಬಂದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಲು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಯಸ್ಯ ನಿಶ್ವಸಿತಾ ವೇದಾಃ' (ಯಾವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೊರಗೆ ಬಿಡುವ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ ವೇದಗಳು ಬಂದುವೋ), 'ಅನಾದಿನಿಧನಾ ನಿತ್ಯಾ ವಾಗುತ್ಸೃಷ್ಟಾ ಸ್ವಯಂಭುವಾ' (ಆದಿಅಂತಗಳಿಲ್ಲದ ನಿತ್ಯವಾದ ವಾಕ್ ಎಂದರೆ ವೇದವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಉತ್ಸೃಷ್ಟವಾದುದು)ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಶ್ವಸಿತ, ಉತ್ಸೃಷ್ಟ ಎಂಬ ಪದಗಳು ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣರೀತಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಪ್ರಕೃತ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವು ಜ್ಞಾಪಿತವಾಗುವುದು.

(xi) ಇಡೀ ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರ್ಪಿತ

ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳಲು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ವೇದದ ಪ್ರತ್ಯಂಶವೂ ವೇದವೇ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ

ವೇದದ ಪ್ರತ್ಯಂಶವೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ವೇದದ ಧ್ವನಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರ. ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾದ ವೇದವೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಪ್ರವರ್ತಕ. ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗೂ ವೇದವೇ ಮೂಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೋಕದ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ನಾನಾ ಭಾಷೆಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವೇದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತಂದು ಆ ಮೂಲಕ ವೇದಾರ್ಥವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿ ಈ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗುವುವು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಭಾಷೆಯಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ವೇದವೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುವನು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕವರ್ಣಾತ್ಮಕವಾದ ಸಮಸ್ತ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಶಬ್ದಸಮನ್ವಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾನಿಗಳದು. ಮತ್ತಿತರರಿಗೆ ಅದು ವಾಙ್ಮಾತ್ರ. ಅಧಿಕಾರಿಯು ವಾಙ್ಮಾತ್ರವಾದುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮಾನವನ ಭಾವವು ವಾಙ್ಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಹೊಂದುವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಲ್ಲ.

(xii) ಜ್ಞಾನಸವೇ ಭಕ್ತಿ

ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ನಿಯಮವಾಗಿ ಭಾವಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವಾಗ ಮಾನವನು ತಲ್ಲೀನನಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನು ದ್ವೇಷ ಅಥವಾ ಉದಾಸೀನಭಾವದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವವನ ಭಾವ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನ ದ್ವೇಷ ಅಥವಾ ಉದಾಸೀನಭಾವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದಾದರೆ ಅಂತಹ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಿಗೆ ದ್ವೇಷ ಅಥವಾ ಉದಾಸೀನಭಾವದ ಪಕ್ವತೆಯೇ ಫಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವಾಗ ದ್ವೇಷ ಅಥವಾ ಉದಾಸೀನಭಾವವುಂಟಾಗುವುದು ಪುರುಷನು ಜಿಜ್ಞಾಸಾರಹಿತನಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ. ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿನ ದುರಾಗ್ರಹವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾರಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆಗ್ರಹರಹಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ದಾರ್ಢ್ಯ ಉಂಟಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ದ್ವೇಷೋದಾಸೀನಭಾವಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಒಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಅನುರಕ್ತನಾಗುವನು. ಈ ಅನುರಕ್ತಿ ದೃಢವಾದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಅವನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನನಾಗುವನು. ಆಗ ಅವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ದತ್ತನಾಗುವನು. ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವ ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದೇ ಅವನ ಆನಂದಸ್ಥಾನ. ಈ ಭಾವಕ್ಕೇ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ. ಅದೇ ನಿರ್ದುಃಖಾನಂದ. ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಪಕ್ವಸ್ಥಿತಿ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಪಕ್ವತೆಯೇ ಜ್ಞಾನಪಕ್ವತೆ; ಅದೇ ಭಕ್ತಿ. ಭಕ್ತಿಪಕ್ವತೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಉಚ್ಚಾವಸ್ಥೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾವದಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಕ್ತಿಯು ಮೊದಲು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಆದರ. ರೂಪಿತವಾದಾಗ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಪಕ್ವತೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನರೂಪ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷದಿಂದ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಭಿನ್ನ ಶಬ್ದಗಳು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನನಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೇ ತಾನಾಗುವುದು.

(xiii) ಲೋಕಸಿದ್ಧಭಕ್ತಿಜೀವನವೇ ಬೇರೆ : ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಭಕ್ತಿ ಜೀವನವೇ ಬೇರೆ

ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಭಕ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಭಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅದು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ. ಅದರ ಹುಟ್ಟು ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ. ಮನುಷ್ಯನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇತರರನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿ ಭಕ್ತನಾಗುವನು. ಭಕ್ತರ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಅವರಂತೆ ತಾನಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವನು. ತಾನು ಭಕ್ತನೆಂದು ಭಾವಿತನಾದಾಗ 'ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಕಷ್ಟ; ಅದು ತಿಳಿದ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ; ಜ್ಞಾನ ಬಂದರೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ ; ದೇವರು ಭಕ್ತಿಗೆ ಮೆಚ್ಚುವನು ; ಅವನು ಭಕ್ತರಿಗೆ ಸುಲಭ' ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕನಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವನು. ಜ್ಞಾನವು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾದ ಮಾತಿಗೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆನೆಂಬ ಸಮಾಧಾನಕ್ಕಾಗಿ ತಾನು ಏನನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವನೋ ಅದೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವಾದಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಅವನು ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಭಾವ ಜ್ಞಾನನಾಶಕವಾದುವು. ದೇವರನ್ನು ನಂಬಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವನು ದೇವರನ್ನೇ ನಂಬದೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಯಿತು ಎಂದೇ ನಂಬಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡದೆ ದೇವರನ್ನು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಇತರ ನಂಬಿಕೆಗಿಂತ ದೇವರನ್ನು ನಂಬಿದ್ದೇನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಪ್ರಪಂಚಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮನೋಹರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರ ಮಹಿಮೆ ಸುಳ್ಳೆ ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ, ಅದು ಕಲ್ಪನಾಮಯವಾಗಲೂಬಹುದು ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಆಸ್ಪದವಿರುವುದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಅವೆಲ್ಲ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರು ಎಲ್ಲ ಮತಗಳ ಮಹಾತ್ಮರನ್ನೂ ಪೂಜಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಎಲ್ಲ ಮತವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವವರು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ನವೀನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಳಗಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವರು ಅಥವಾ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ದೊಡ್ಡದು, ಇದು ಸಣ್ಣದು ಎಂಬೀ

ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಮತಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು
ಮತವನ್ನು ಸೇರಿಸುವರು. ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ ಆಪಾತರಮಣೀಯ ಮತ್ತು ವಿರಸ
ವಾದ ಫಲವುಳ್ಳುದು. ಅಧಿಕಾರಿಯು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಭಕ್ತಿಯ ನಿರ್ದೋಷತ್ವ
ವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಲೋಕರಕ್ಷಕ. ದೇವರೇ
ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಡದೆ ವಾಸ್ತವವಾದ
ದೇವತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಬಯಕೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ಸ್ವಭಾವ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪ
ನಿಷತ್ತಿನ ಸತ್ಯಕಾಮನು ದೇವರೇ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದರೂ
ಗೌತಮರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷ ಮಾಡಿದನು. ಅಧ್ಯಯನಶೀಲನಿಗೇ ಜ್ಞಾನ. ಉಪದೇಶ
ದಿಂದ ಜ್ಞಾನಲಾಭವಿಲ್ಲ.

'ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನವೇ ಆಯಿತು; ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನ
ಎಂದು ಕುಳಿತರೆ ಕರ್ಮಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು;
ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕರ್ಮದಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಶಂಕಿಸ
ಬಾರದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಚೇತನಕರ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾದುದು. ಜ್ಞಾನ
ರಹಿತ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ
ಕರ್ಮಮಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕಡಮೆ ಇಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಮಯ ಎಂದು
ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳುವುದೇ ಸೂಕ್ತವಾಗಿ
ಇರುವುದು. ಕರ್ಮದ ಸಾಧುತ್ವಾಸಾಧುತ್ವಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗಿ ಅದರ
ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವುವು.
ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಪುಣ್ಯ, ಪಾಪ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನ
ಮಾಡುವುದು ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕ. ಅದು ಅತಿ ಸ್ಥೂಲವಾದ ನಿರ್ವಚನ. ಜ್ಞಾನದಂತೆ
ಕರ್ಮ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕರ್ಮ ಸಾಧು.
ಜ್ಞಾನ ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಕರ್ಮ ಅಸಾಧು. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರೋಪಕಾರವೇ
ಮಾಡಲಿ. ಅದರಿಂದ ಪರರಿಗೆ ಉಪಕಾರವಾಗಬಹುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದವನಿಗೆ
ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೃದ್ಧಿ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಲ್ಲ. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ
ಯಾವ ಕರ್ಮ ಆಚರಿತವಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಯಥಾರ್ಥ
ಜ್ಞಾನವೃದ್ಧಿಯಾಗುವುದು. ಆದರಿಂದ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇತರರಿಗೆ
ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಗುವುದು. ಮನನದಿಂದ ಈ ವಿಷಯ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ
ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಾಧುಕರ್ಮ; ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣ.

(xiv) ಶಾಸ್ತ್ರಜನ್ಯಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಯಥಾರ್ಥ

ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜನ್ಯಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ. ಇತರ ಜ್ಞಾನವು ಲೌಕಿಕ
ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು

ವಿನಾಕರಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಾದುದರಿಂದ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದು.
ಪ್ರತಿವಸ್ತುವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕನಾದ ಮತ್ತು
ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಏಕೈಕನಿಯಾಮಕನಾದ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸಹಿತ
ವಾದುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಉಳ್ಳುದು. ಈಶ್ವರಸಹಿತವಾಗಿ
ವಸ್ತು ಎದುವರೆಗೆ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದುವರೆಗೆ ಆ ವಸ್ತು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬುದು
ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದು ಅದಕ್ಕೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನ
ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗುವುದು. ಪ್ರತಿವಸ್ತುವೂ ಈಶ್ವರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ರೂಪ
ದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಯಥಾರ್ಥ
ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರ ಉಂಟಾಗುವುದೋ ಅದು ಕರ್ಮ.
ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದುದೇ ಈ ರೂಪವಾದ ಕರ್ಮ.
ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಕರ್ಮವಲ್ಲ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಕರ್ಮ
ಬೋಧಕವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಉಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಅರ್ಥವಾದರೆ
ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜ್ಞಾನಪರವೇ ಆಗುವುವು.

(xv) ಸರ್ವವೇದವೂ ಜ್ಞಾನಪರ

ಹೀಗೆ ಸರ್ವವೇದವೂ ಜ್ಞಾನಪರ ಎಂಬುದು ಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕ ಧ್ವನಿ ವರ್ಣ
ರೂಪವಾದ ಸರ್ವಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥ ಎಂಬುದರ ಅರಿವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸು
ವುದು. ಈ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಸರ್ವತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮ
ದರ್ಶನವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವವೂ ಅದರದರ ಸತ್ತಾನಿಯಾಮಕನಾದ
ಮತ್ತು ಅದರದರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ವಾಚ್ಯನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು.
ಜ್ಞಾನಿಯ ಇಡೀ ಜೀವನವೇ ಜ್ಞಾನಮಯ ಮತ್ತು ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ
ಮಯ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧು ಅಥವಾ ಅಸಾಧುವಾದ ಶಬ್ದವು ಸಾಧುತ್ವ
ಅಥವಾ ಅಸಾಧುತ್ವನಿಯಾಮಕನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮಪರ. ಅಸಾಧುವಾದುದಕ್ಕೂ
ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದರೆ ಅವನು ನಿರ್ದೋಷನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು
ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ದೋಷ ಎಂದರೆ ಅವನ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವು
ದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯ ಭಂಗಬರುವುದು. ಅವನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಸಾಧುವಾದುದಕ್ಕೆ
ನಿಯಾಮಕನಲ್ಲದಮೇಲೆ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಲ್ಲ. ಆಗ ಅವನು ನಿರ್ದೋಷನಲ್ಲ.
ಅಸಾಧುವಾದುದಕ್ಕೂ ಅವನು ನಿಯಾಮಕನಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವನು ನಿರ್ದೋಷನಾಗು
ವನು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವನು ಅಸಾಧುವಾದುದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅಸಾಧು
ವಾದುದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವನನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸಿಸಬೇಕಾಧುದಿಲ್ಲ. ಅಸಾಧುವನ್ನು
ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸಲು ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಸಾಧುವಾದುದನ್ನು ಕೊಡಲೂ
ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅವನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಅದರಿಂದ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಅಸಾಧು

ವಾದುದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧುವಾದುದರ ನಿಯಾಮಕನೇ ಶಕ್ತ. ಆದರೆ ಅವನು ಸಾಧುವಾದುದರ ನಿಯಾಮಕನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಅಸಾಧುವಾದುದನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವನೆಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸಾಧು ಮತ್ತು ಅಸಾಧು ಎರಡಕ್ಕೂ ನಿಯಾಮಕನಾದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವನು. ಇದೇ ಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ. ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು 'ಸಾಧು, ಅಸಾಧು' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಧೀನವಮಾಡುವುದು ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಬಾಧಿತ.

ಈ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅಸಾಧು' ಎಂಬ ಭಾವ 'ದಿ ಪ್ರಾಬ್ಲಂ ಆಫ್ ಈವಿಲ್' (The Problem of Evil) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಫಲರಹಿತವಾದ ವಾದಕ್ಕೆ ಆವಕಾಶವಿರುವುದು. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದವರು ಮೊದಲೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನಾದ ದೇವರು ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನು, ನಾವು ಕೆಟ್ಟದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಗುಣವುಳ್ಳವನಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವರು. ಇಂತಹ ವಾದದ ಫಲವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು ೧ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟದೇ ಇಲ್ಲ. ೨ ಒಳ್ಳೆಯವನಾದ ದೇವರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟದಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದವನು ಒಬ್ಬನಿರಬೇಕು ; ಅವನು ದೇವರಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರಬೇಕು; ಅವನನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ದೇವರ ಮುಖ್ಯವ್ಯಾಪಾರ ಎಂದು. ಸರ್ವನಿಯಾಮಕತತ್ತ್ವದ ಕಡೆ ಗಮನವಿದ್ದರೆ ಈ ವಾದದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ವೇದವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಈ ತತ್ತ್ವ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣವಸ್ತುಪರವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಹೊರತು ಇತರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಸ್ತುವಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಈ ಪೂರ್ಣವಸ್ತುಪರವಾದ ವೇದದ ವಾಖ್ಯಾನವು ಪುರುಷನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದು ವೇದದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅರ್ಥ ಖಚಿತವಾಗಿ ವೇದಾರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ, ಎಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೂ ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದುದು. ಇದು ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣ

ಮುಂತಾದುದು. ಇವಕ್ಕೆ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವ ಇತರ ಪುರುಷರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಅಬಾಧಿತವಾದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ.

ಶಾಸ್ತ್ರ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ವೇದಾನುಕೂಲವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಿರಬೇಕು. ಆಪಾತತಃ ವೇದದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥ ತೋರುವ ಪ್ರಸಂಗವಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ವೇದಾರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿ. ಇದು ನಿಯಮವಾಗಿ ವೇದಪದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿ. ಇದಲ್ಲದುದು ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿ. ಅದು ಕಾಮಚಾರಿ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯ ಭಾಷೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ. ಇದೂ ಬಾದರಾಯಣರಿಂದಲೇ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ರಚಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಪರವಿದ್ಯಾ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು.

ಸಪರಿಕರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನ ಒಂದೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಸಾಧನ. ಎಲ್ಲ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಇದೊಂದೇ ಜ್ಞಾನ. ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು. ಜಗತ್ತು ಸರ್ವಥಾ ಬ್ರಹ್ಮತಂತ್ರ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾನಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅದು ಲಯಹೊಂದುವುದೇ ಸಾಕ್ಷೀ. ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ವ್ಯಕ್ತನಾಗುವನು, ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ಲಯಹೊಂದುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವವಿಧ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯರಹಿತ, ನಿರ್ದೋಷ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ದೋಷ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದುದು.

viii ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತುಪರವಾದ ವಿಚಾರವು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯದ ಅಂಗವಾಗಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅವನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಭಾಗಗಳೂ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ.

ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ವಚನ ಒಂದೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದೇ ಧ್ಯೇಯ.

(i) ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಏಕ*

ಮೊದಲಾಗಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಏಕ. ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಏಕಶಬ್ದವು ಅನೇಕಾರ್ಥ ಉಳ್ಳುದು. ಏಕ ಎಂದರೆ ಒಂದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಥಾ ಒಂದು. ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತ ಭೇದವಿಲ್ಲ, ಅವಯವಾವಯವಿಭೇದವಿಲ್ಲ, ಗುಣ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನುಳಿದು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಿಲ್ಲ. ಏಕ ಎಂದರೆ ಪ್ರಧಾನ. ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಪ್ರಧಾನ. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಸರ್ವವೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು, ಎಂದರೆ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ. ಏಕ ಎಂದರೆ ಶುಭ. ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಶುಭ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನುಳಿದು ಮತ್ತೊಂದರ ಭಾವನೆಯೇ ಅಶುಭ. ಆ ಭಾವನೆ ಬರುವುದು ಅಜ್ಞಾನ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ. ಅವಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಶುಭಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ. ಏಕ ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಸರ್ವವಿಧ ಉತ್ತಮತ್ವ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಬ್ಬನಿಗೆ. ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಉತ್ತಮತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಆಪಾತತಃ ಉತ್ತಮ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಜಗದ್ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ತಮತ್ವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕಾರಣ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಕಾರಣ. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃ ; ಮತ್ತೊಂದು ಕರ್ತೃವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಕಾರ್ಯಮಾಡುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನೇ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕರ್ತಾ ಮತ್ತು ಕಾರಯಿತಾ. ಏಕ ಎಂದರೆ ಅಸಹಾಯಕರ್ತಾ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕಾರಯಿತಾ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಕರ್ತೃವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಬೇಕು. ಈ ಸಹಾಯವೇ ಉಪಕರಣ ಎಂಬುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ; ಆದುದರಿಂದ ಅಸಹಾಯ. ಅವನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಮಾಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಏಕ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ.

(ii) ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಏಕನಾದುದರಿಂದ ದೇವ

ಏಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ದೇವ. ದೇವ ಎಂದರೆ ಭಾಸಮಾನವಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಆ ಭಾಸಮಾನತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವನು. ಅವನು ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶ. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ನಕ್ಷತ್ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರಕಾಶ ಅವನಿಂದ. ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ

* ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ನಪುಂಸಕಲಿಂಗದಲ್ಲಿರುವುದು. ಆದರೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ವಾಕ್ಯಸಾಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಪುಲ್ಲಿಂಗಶಬ್ದದಂತೆ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು.

ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ದೇವಪದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ದೇವನು, ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವವನು, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವಾದುದು ಅವನಿಂದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವನು ವಿಷಯಮಾತ್ರನಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶಕವಲ್ಲ; ಅವನೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶಕ. ಜ್ಞಾನವು ಅವನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುವುದೂ ಅವನ ಮಹಿಮೆ. ದೇವ ಎಂದರೆ ಕ್ರೀಡಾಮಯ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಪ್ರಕಾಶಕತ್ವವೇ ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ. ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸರ್ವವಿಧ ಸತ್ತಾವನ್ನು ಕೊಡೋಣ ಮತ್ತು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸೋಣ ಇವು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ. ಅವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಆನಂದಸ್ವರೂಪ. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಲಕ್ಷಣ. ಇದಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ. ಪರತಂತ್ರ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪರತಂತ್ರ. ಅದೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ನಿಯಾಮಕ. ವಸ್ತುವಿನ ಅನಾದಿಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರವರ್ತಕ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎನ್ನುವ ಭಾವ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ; ಅವನು ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವಾವಸ್ಥೆಗೂ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎನ್ನುವ ಭಾವ ಅಡಗಿರುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಂಟು —ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರ, ನಿಯಮನ, ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಬಂಧ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿಯಮನಮಾಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವ, ಕರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಮುಂತಾದುವು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುವುದು. ಆದರೆ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಬ್ರಹ್ಮನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಈ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವ ಭಾವ ವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಭಾವ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೂ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಅವನು ವಿಷಮವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನೇ, ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಬರುವುವು; ಆದುದರಿಂದ ಅವನೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು, ಎಂಬ ವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಈ ವಾದ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಮುಖ್ಯ; ಲೋಕನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಬಲ ಕೊಡುವುದಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಲಿಲ್ಲ; ಸಾಧುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಯತ್ನ ವಿರಾಮ ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ

ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು 'ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರಂ ಪ್ರಭೋಃ ಸೃಷ್ಟಿಃ' (ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ನಿಯಾಮಕ) ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಇದರ ಅರಿವೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಜ್ಞಾನ.

ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಸರ್ವಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಬಹು ಗಹನಾರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದುಃಖವೇ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರ್ಯಮಾಡಲು ನಿಮಿತ್ತ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿ ಇದರಂತಲ್ಲ. ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವಾದಮೇಲೆ ಅವನ ಆನಂದಸ್ವರೂಪದ ಭಾಷೆಯೇ ಆ ಇಚ್ಛೆ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಅರಿತರೆ ಇಡೀ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಆನಂದ. ಆನಂದವೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಯೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ದೇವ ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ.

(iii) ಏಕ ಮತ್ತು ದೇವನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೂಢ

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಏಕ ಮತ್ತು ದೇವನಾದರೂ ಲೋಕಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಪ್ರತಿ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದರ ಪ್ರತಿ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣುವುವೇ ಹೊರತು ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಜಗತ್ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಬೇರೇ ವಸ್ತುವಿನ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೆಚ್ಚಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಜಗತ್ತು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಿ ಕಾಣುವುದೇ ಹೊರತು ಪರನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಚಿಹ್ನೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಃ ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಧ ವಿಜ್ಞಾನ (Science) ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುವು. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇರುವವರಿಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೇರದೆ, ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಈ ವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳೂ ಅವುಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳೂ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿರುವುದು.

ಆದರೂ ಶಾಂತಚಿತ್ತರಿಗೆ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಎಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ, ಅವುಗಳ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೂ, ಅವಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ, ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಆಗುವ ಭಾವವಿಕಾರಗಳಿಗೂ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಭಾವನೆಗಳಿಗೂ, ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ, ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ವಿಕಾರಗಳಿಗೂ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದುದು ಯಾವುದು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಇವಾವುವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ವಿಚಾರವೇ ಬೇಡ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣಚಿಂತೆಯೇ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವರ್ತಕ. ಆ ಮನೋ

ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವಪರವಾದ ವಿಚಾರ ಸ್ವತಏವ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಚಿಂತೆಯುಂಟಾದರೆ ಶ್ರುತಿಯ ಮತ್ತು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಕೃತತತ್ತ್ವವು ಸ್ವತಏವ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರವು ಬಹು ಗಹನ. ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಲೋಕಸ್ಥಿತಿಯೂ ಈ ಗಹನತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಮಾಡುವುದು. ದೈವಾತ್ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಈ ಗಹನತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಗೂಢತೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವತ್ರ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನ ನಿಯಾಮಕತ್ವವು ಗೂಢ. ವಿದ್ಯೆ ಒಂದೇ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧನ.

(iv) ಏಕ, ದೇವ ಮತ್ತು ಗೂಢನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ ಮತ್ತು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ. ಅವನಿಗೆ ಅವನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಮತ್ತು ಅವನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ. ಅವನಿಗೆ ಅವನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಎಂಬುದು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ. ಮತ್ತೊಂದು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಆದರೆ ಅದು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಎಂಬುದು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಅವನು ತನಗೆ ತಾನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ. ಅವನ ತಂತ್ರವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅವನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ. ಅನ್ಯತಂತ್ರವಾದುದು ತನಗೆ ತಾನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಆಗಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕನಾದ ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಅವನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತ.

(v) ಏಕ, ದೇವ, ಗೂಢ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರಾತ್ಮಾ

ಭೂತ ಎಂದರೆ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳದು. ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಃ ಎಂದರೆ ಒಳಗಿದ್ದು ನಿಯಮನಮಾಡುವವನು. ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಯಮನಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅದನ್ನೂ ಅದರ ಸಾಪೇಕ್ಷನಿರಪೇಕ್ಷಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಆ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಮೊದಲಾದ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಮಾಡುವುದು. ಅವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಸಂಹಾರ ಇವು ಈ ನಿಯಮನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುವು. ಅಂತರ ಎಂಬಲ್ಲಿ ರಕಾರವು ರಮಿಸುವುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಸಪರಿಕರವಾದ ನಿಯಮನವು ಆನಂದೋದ್ರೇಕದಿಂದ ಬರುವುದು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಯಮನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳೂ ಜ್ಞಾನಿಯ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಇದು ಆನಂದರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ. ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಲೌಕಿಕಸುಖಸಾಧನವಾಗುವುದೂ ಅದೇ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ. ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ಮಿತ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಭಾವ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ

ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳ ಆತ್ಮಾ. ಆತ್ಮಾ ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಮಿ. ಸರ್ವಭೋಗವೂ ಅವನಿಗೋಸ್ಕರ. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಭೋಗವುಳ್ಳೋಣ ಎಂದು ಆತ್ಮಾ ಎಂಬುದರ ಪರ್ಯವಸಿತವಾದ ಅರ್ಥ. ಪರಮಾತ್ಮನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಂತಲ್ಲ. ಅವನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಿಮೆ.

(vi) ಏಕ, ದೇವ, ಗೂಢ, ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಆತ್ಮನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷ

ಚೇತನಾಚೇತನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಾರವೂ ಎಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ. ಸರ್ವರಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ತೃತ್ವಕಾರಯಿತೃತ್ವ ಅವನದು. ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ. ಜಡವಸ್ತು ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅದು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಆದರ ವ್ಯಾಪಾರವು ಚೇತನಮೂಲಕವಾದುದು. ಅದು ಚೇತನಾಧಿಷ್ಠಿತವಾದರೇ ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ನಾವು ನೋಡುವ ಸವ್ಯಾಪಾರ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ ಚೇತನಾಧಿಷ್ಠಿತ. ಆ ಚೇತನನೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನು ಪರಮಚೇತನ. ಇತರ ಚೇತನರೂ ಸ್ವಯಂ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥರಲ್ಲ. ಅವರು ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲು ಮುಂತಾದುವುಗಳಂತೆ. ಚೇತನನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಚೇತನ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವನಿಂದ ನಡೆಯುವ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಅವನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಅವನು ಮಾಡುವ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಅದು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅವಶನಾದ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು. ಅವಶನಾಗಿ ಯತ್ನವಿಲ್ಲವೆ ಅವನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಅವನದೆಂದು ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂಬುದರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ತಾನೇ ಅದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದುದು ವಾಸ್ತವವೋ ಎನ್ನುವಹಾಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವನು. ಇದೇ ಪ್ರಪಂಚಸಾಮಾನ್ಯದ ರೀತಿ. ಚೇತನರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾವು ಪರತಂತ್ರರು ಎಂದು ತಿಳಿದವರು ಮತ್ತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿದವರು ತಾವು ಮಾಡುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಮಾಡಿಸಿದನೆಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಯಿತೃತ್ವವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವಿಸುವರು. ಇದು ಸರಿಯಾದ ಅಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದೆ ತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದ ಭಾವ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಸಹಾಯಕರ್ತೃ. ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿಸಲು ಅವನು ಜೀವನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಅವನ ಮೂಲಕ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಇತರ ಸರ್ವವೂ ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರ. ಅವನ ಈ ನಿಮಿತ್ತ ವಸ್ತುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅವನ ಈಶ್ವರಭಾವವನ್ನು ಅಧಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯಾಪಾರ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನದೇ ಪರಮಾತ್ಮನದೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪರಮಾತ್ಮನದು ಎಂದು ಉತ್ತರ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅವಶವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾಣುವುದೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಎಂಬುದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಕ್ರಿಯೆಯು ಅವಶ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಚೇತನ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಪರತಂತ್ರ. ಯಾವನೂ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. 'ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿದೆ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಕೇವಲ ಭ್ರಾಂತಿ. ಅದು ಅತಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಭಾವ. ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲೂ ತನ್ನಂತೆ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದೂ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಕಾರ್ಯದಂತೆ ಫಲವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಜ್ಞಾಪಿತವಾಗುವುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇ ಇದು. ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ, ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದು ಭಾವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ. ಕರ್ತೃತ್ವ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣ; ಅದರ ಅಭಾವ ಜಗಲ್ಲಕ್ಷಣ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷ ಎಂಬ ಭಾವ ಅನಂತಾರ್ಥವುಳ್ಳುದು.

(vii) ಏಕ, ದೇವ, ಗೂಢ, ವ್ಯಾಪ್ತ, ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸ

ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಅಧಿಕರಿಸಿ ವಾಸಿಸುವನು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವನು ವಾಸಮಾಡದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಯಾವ ವಸ್ತು ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದ ವೇದ್ಯವೋ, ಅದು ಹೇಗಿರುವುದೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದವನು ಅವನು. ಅದು ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದೋ, ಯಾವ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವುದೋ, ಅದರಿಂದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವಿಕಾರವಾಗುವುದೋ, ಅದರಿಂದ ಉಪಕಾರವೋ ಅಪಕಾರವೋ, ಅದು ಸಾಧುವೋ ಅಸಾಧುವೋ, ಅದು ಯುಕ್ತವೋ ಅಯುಕ್ತವೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ವ್ಯಾಪಾರ. ಲೌಕಿಕವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೆ ಅದು ಅದರ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದ ಗುರುತು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವನೆಂದರೆ ಅದು ಅವನ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವರೂಪವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಗುರುತು.

(viii) ಏಕ, ದೇವ, ಗೂಢ, ವ್ಯಾಪ್ತ, ಆತ್ಮಾ, ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಸಾಕ್ಷೀ

ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸ. ಆದರೂ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣದೋಷಗಳ

ಲೇಪದಿಂದ ರಹಿತ. ಅವನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವಾದರೂ ಆ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ಲೇಪ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಅವನು ಒಂದು ಕಾರ್ಯಮಾಡಲು ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಯೇ ಅವನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ. ಒಂದು ಕಾರ್ಯ ಸಫಲವಾಗುವುದು, ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದು, ಆಯಾ ಫಲಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಿಮಿತ್ತವಾಗುವುದು, ಆಯಾ ಕಾರ್ಯವಾದ ಹೊರತು ಆಯಾ ಫಲವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಣುವುದು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುಗಳ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೋರುವ, ತೋರಬಹುದಾದ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ. ಅವನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಸುಖ, ಕೆಲವರಿಗೆ ದುಃಖ ಮುಂತಾದುದನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೆ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತ ಬೇಕು ; ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯ ಮತ್ತು ನೈರ್ಘೃಣ್ಯ ಬರುವುವು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾದಗಳು ಸರ್ವೇಶ್ವರ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. 'ಹಾಗಾದರೆ ಹೀಗಾಗುವುದು' ಎಂಬ ನಿಯಮಕ್ಕಾದರೂ ಅವನೇ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಿಂದ ಬಂದ ನಿಯಮ ಅವನನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿಯಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಇತರರು ಅದಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟುಮಾಡಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ದೋಷ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ದೋಷ. ಅವನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಮಾತ್ರನಾಗಿ ಇರುವನು.

(ix) ಏಕ, ದೇವ, ಗೂಢ, ವ್ಯಾಪ್ತ, ಆತ್ಮಾ, ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷ, ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಚೈತನ್ಯರೂಪ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದರೆ ತಾನು ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವವನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವಸ್ತುವನ್ನೂ, ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮಾಡುವವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಸಾಕ್ಷೀ. ಸರ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮಹಿಮೆ ಅವನದು. ಜ್ಞೇಯವು ರೂಪಿತವಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡೋಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಮಾಡೋಣ ಎಂಬ ಭಾವ ಅಡಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವು ಸರ್ವಜ್ಞೇಯಕರ್ತೃವೂ ಆಗಿರುವನು. ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವದ್ರಷ್ಟೃ. ಇದೇ ಅವನ ಚೈತನ್ಯರೂಪ. ಈ ರೂಪವು ವಿಕಾರಹೀನ ಮತ್ತು ಸರ್ವಪ್ರಕಾಶಕವಾದ ಪ್ರಕಾಶರೂಪ.

(x) ಏಕ, ದೇವ, ಗೂಢ, ವ್ಯಾಪ್ತ, ಆತ್ಮಾ, ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷ, ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸ, ಸಾಕ್ಷೀ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಕೇವಲ

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಅವನನ್ನು ಕೇವಲನನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವು. ಕೇವಲ ಎಂದರೆ ಅನನ್ಯ. ಅವನಿಂದ ಅನ್ಯವಾದುದು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ

ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಲ್ಲ ; ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣನಲ್ಲ. ಅವನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮನಾದರೆ ಅವನಿಂದ ಅನ್ಯವಾದುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದ್ವಿತೀಯ. ಅವನಿಂದ ಅನ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದುದು, ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ, ಅವನೇ. ಅವನು ಏಕ. ಅವನು ಅನೇಕ. ಅವನೇ ಅವನನ್ನು ಅನೇಕ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಅವನ ಮೂಲರೂಪ ಏಕ ; ಪ್ರಪಂಚ ರೂಪ ಅನೇಕ. ಪ್ರತಿವಸ್ತುಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಪ್ರತಿವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಅವನು ಆ ವಸ್ತುರೂಪ. ಅವನೇ ಆ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪ. ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಅವನು. ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅನನ್ಯ. ಅವನ ಸರ್ವರೂಪವೂ ಅವನೇ.

ಅವನಲ್ಲದ ಪರತಂತ್ರಪ್ರಪಂಚವು ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುವುದು. ಇದೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪ್ರಪಂಚ. ಇದು ಭೇದ ಪ್ರಪಂಚ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮವುಳ್ಳುದು. ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದರಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬಂದುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಜ್ಞಾಪಕ. ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಅವನಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂದೂ ಅಥವಾ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಿರೋಧಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಬಹುರೂಪನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಬಹುರೂಪನಾದನು ಮತ್ತು ಆ ರೂಪದಂತೆ ಆಭಾಸಿಸುವ ತಾನಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಇದೇ ಅವನ ಮಹಿಮೆ. ಇದು ಜಗದ್ವಿಲಕ್ಷಣಮಹಿಮೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನು ತಾನಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರ. ನಿರ್ಮಿತವಾದ ವಸ್ತುವಾದರೋ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಕಾರ. ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಮೂಲವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ಮಾಣಸಹಿತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ. ಇದು ಅನಾದಿ, ಅನಂತ ವ್ಯಾಪ್ತ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಾಪ್ತ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸೃಷ್ಟಿ; ಕಾಲ ದೇಶಗಳನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನನ್ಯಭಾವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು.

ಪರತಂತ್ರಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಸ್ತು ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ ಮಾತ್ರ. ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಪರತಂತ್ರ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ತನ್ನನಿಯಾಮಕನನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ

ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾಕಾಶಗಳೇ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ ತಮಗೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೆಡೆ ಸಂದೇಹಬರುವುದು ಜ್ಞಾತವ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದನಿಮಿತ್ತ. ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹುಡುಕುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಸರ್ವ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಭ್ರಾಂತಿಬರುವುದು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗುವ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಬಹು ದೂರ. ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ಮಿತವಾಗುವ ಸಂಭವ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಸಾಧ್ಯ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮುಂತಾದುದರ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಮತ್ತು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧಭಾವಗಳು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿಲ್ಲದೆ ಈಗ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾದಾಗ, 'ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ' ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೇ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರದು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅನೇಕ ಮತೀಯ (Religious) ಭಾವನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಇಂತಹ ವಾದವೇ ಮೂಲ. ವೈದಿಕನಾದ ಎಂದರೆ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧನಾದ ಈಶ್ವರನಾದರೋ ಇದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣ. ಸರ್ವವಿಧವಾದ ಕಾರಣಗಳ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಒಂದುವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಆ ಕಾರಣಗಳು ಇಂತಹುವೇ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಿರುವಾಗ ಆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಯಾರಿಂದ ಎಂಬುದೇ ವೇದಾಂತಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆಂದು ನಾವು ಲೌಕಿಕ ವಿದ್ಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದರೂ ಅವು ಸರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಸತ್ತಾ ಮತ್ತು ಪರತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇವೇ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಈ ಕಾರಣಕಾರ್ಯಗಳೆಂಬ ಅಂಶಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚ ಅದಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆದುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದು ಯಾವುದರಿಂದಾಯಿತೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದೇ ವೇದದ ಉತ್ತರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನೇ ಹೊರತು ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಈಶ್ವರನಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ನಾವು ನೋಡುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತೀತವಾಗುವುವು. ೧ ಬ್ರಹ್ಮ ೨ ಅವನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ರೂಪ ಮತ್ತು ೩ ಆ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಂಬವಾಗಿ ಹೊಂದಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತು. ಮೊದಲು ಎರಡು ಅತ್ಯಂತ ಅಭಿನ್ನ. ಮೂರನೆಯದು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ. ಅದು ಒಂದು ಆಭಾಸಮಾತ್ರ; ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಬಂದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅದು ಎರಡನೆಯದಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಪರತಂತ್ರವಾಗಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಆ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಸಕ್ತಿಗೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದಿಲ್ಲ

ಎಂದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಅದಿರುವುದು ಎಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿ, ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಉಂಟಾಗಿ, ಅದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿ ಉಂಟಾಯಿತು. 'ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವಿದೆ, ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಗ. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವಸಿದ್ಧಿ, ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ. ಇದೇ ಅವನು 'ಕೇವಲ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ. ಪ್ರಪಂಚವು ವಾಸ್ತವವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ 'ಕೇವಲ' ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು.

ಉಕ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವು ಗೃಹೀತವಾದರೆ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮಮಯವಾಗಿ ಭಾಸವಾಗುವುದು. ಆಗ 'ನಾನು, ನೀನು, ಅವನು' ಎಂಬಿವು ವ್ಯಕ್ತಿಪರವಾದ ಶಬ್ದಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಯಾಮಕ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗುವುವು. ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದವನು 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಮಾಡಿದೆ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ತಾನೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಎಂದು ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇದನ್ನು ಮಾಡಿದನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸ್ವಭಾವ. 'ನೀನು' ಮತ್ತು 'ಅವನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಈರೀತಿಯಾದ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಅವನು 'ನಾನು, ನೀನು, ಅವನು' ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುನಿಯಾಮಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವ್ಯವಹರಿಸುವನು. ಸರ್ವವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಮಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅವನ ಜ್ಞಾನಿತನ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು 'ಬ್ರಹ್ಮವಿತ್ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ' (ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ [ಬ್ರಹ್ಮಮಯನೇ] ಆಗುವನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಇದೇ ಭಾವವನ್ನೇ ಅಧಿಕರಿಸಿ ಅವು 'ನಾನು, ನೀನು, ಅವನು' ಎಂಬ ಸರ್ವನಾಮಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪರ್ಯವಸಿತವಾದ ಅರ್ಥ ಎಂದು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಅವನು ನೀನು ಎಂದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ನೀನು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯ), 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' (ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿರುವೆನು ಎಂದರೆ ನಾನು ಎಂಬ ಶಬ್ದ, ನಾನು ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಪರವಲ್ಲ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಪರ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸುವುವು. ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ನಾನು ಮುಂತಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾಡುವುದು ಅನುಭವಬಾಧಿತ. ಆ ಅರ್ಥ ಸಾಧುವಾಗುವುದಾದರೆ ತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ವಿಚಾರವೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಾನು ಉತ್ತಮನೆಂದು

ತಿಳಿಯುವುದು ಹುಟ್ಟುಗುಣ; ಅದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯ. ಹುಟ್ಟನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ಅವರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು ಋಜುಭಾವವುಳ್ಳವನು. ಅವನೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರೀ. 'ಅವರ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಭಾವವಿರುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅರ್ಥಗಳ ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಶ್ವರೂಪ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಕೇವಲ, ಪ್ರಧಾನ, ಮುಖ್ಯ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತನಾಗುವನು.

(xi) ಏಕ, ದೇವ, ಗೂಢ, ವ್ಯಾಪ್ತ, ಆತ್ಮಾ, ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷ ಭೂತಾಧಿವಾಸ, ಸಾಕ್ಷೀ, ಚೇತನ ಮತ್ತು ಕೇವಲನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ

ಮೂಲಭೂತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಎರಡು ಕಕ್ಷ್ಯೆಯುಳ್ಳುದು: ೧ ಬ್ರಹ್ಮನ ನಾನಾರೂಪಗಳು, ೨ ಆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ನಾನಾವಸ್ತುಗಳು. ಮೊದಲನೆಯದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಪಂಚ. ಎರಡನೆಯದು ಪ್ರಾಕೃತ ಪ್ರಪಂಚ. ಪ್ರಾಕೃತ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರ. ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಸತ್ವ, ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು. ಈ ಗುಣಗಳ ಸೇರುವಿಕೆಯ ನಾನಾಭಾವಗಳಿಂದ ನಾನಾ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡ ಮತ್ತು ಅಜಡರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಜಡವಸ್ತುಗಳ ಉಪಾದಾನ ಎಂದರೆ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳೇ ಜಡವಸ್ತುಗಳು. ಅಜಡಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಭಿಮಾನಿನೀ ಎಂದರೆ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದುದು. ಇದೇ ವಿವಿಧ ಚೇತನಗಳ ಸತ್ತಾಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವ, ರಮಾತತ್ತ್ವ, ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು. ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ವಿಭಾಗ ವಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಚೇತನರಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ವಿಭಾಗವಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತಪ್ರಪಂಚವು ಗುಣತ್ರಯಾತ್ಮಕವಾದುದು.

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಾಕೃತ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಅವನು ಗುಣತ್ರಯಾತ್ಮಕನಲ್ಲ, ನಿರ್ಗುಣ. ಇದು ಏಕ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಗುಣವುಳ್ಳುದಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣವಲ್ಲ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಗಳು ಅಪ್ರಾಕೃತ. ಅವು ಅಲೌಕಿಕ. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಅಭಿನ್ನ. ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣ. ಅವು ದೇಶ ಕಾಲ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ಅವು ಪೂರ್ಣ. ಅವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೂ ಅವೇ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಯಾವ ಗುಣವೋ ಅದು ಯಾವ ಗುಣವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ ಆ ವಸ್ತುವಾಯಿತೋ ಅದು ಪ್ರಾಕೃತ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಗುಣ ಅಲೌಕಿಕ. ಅದು ಪೂರ್ಣ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚಗುಣಗಳಿಂದ ಆಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಅಲೌಕಿಕಭಾವವೇ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣಭಾವವೇ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವ. ಈ ಗುಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವುವು.

ಗುಣಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅತಿ ನಿಕಟಸಂಬಂಧ. ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅಗಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಣ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದುವು ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು. ದ್ರವ್ಯವಾಚಕವಾದ ಪದವೂ ದ್ರವ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಪೂರ್ಣ ಸರ್ವಗುಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಗುಣಗಳಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆ ಗುಣವಾಚಕ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳೂ ಸರ್ವಭಾಷೆಗಳೂ ತತ್ಸಮ ತದ್ಭವ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಾದುವುಗಳು. ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ವೇದವೇ ಮೂಲಭಾಷೆ. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳೂ ವೇದವನ್ನೇ ಮೂಲಸ್ಥಾನವನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ಆ ವೇದಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ವೇದ ನಕ್ಷೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿ ವೇದದಂತೆ. ಹೀಗೆ ವೇದಕ್ಕೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ನಿಕಟಸಂಬಂಧ. ವೇದದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ. ವೇದವೇ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಬಂಧಪಡಿಸುವ ಒಂದೇ ಸಾಧನ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ವಾಕ್ಕಿಗೆ ಮೀರಿದವನು. 'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೆ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನು ವಾಕ್ಕಿಗೆ ಸಿಗುವವನಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಗಹನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳುದು. ಶಬ್ದಾರ್ಥವಾಗಿ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗ ತಿಳಿದ ಭಾಗ ಅಪೂರ್ಣ, ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಭಾಗ ಅನಂತ ಎಂದು ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ಶ್ರುತಿಗೆ ಅವನು ವಾಚ್ಯನೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. 'ವಾಚ್ಯನೇ ಅಲ್ಲ' ಎಂಬುದೂ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧಭಾಷಣ. ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ವಾಚ್ಯನಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅನಂತ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು ಶ್ರುತಿಯ ಭಾವ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು 'ಏಕೋ ದೇವಃ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಗೂಢಃ ಸರ್ವವ್ಯಾಪೀ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರಾತ್ಮಾ। ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷಃ ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸಃ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೇತಾ ಕೇವಲೋ ನಿರ್ಗುಣಶ್ಚ ॥' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮನನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಮನನವೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾರಹಿತರಿಗೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ವೇದಾರ್ಥವು ದೂರವಾಗುವುದು. ಇದುವರೆಗೆ ಉಕ್ತವಾದ ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಬಂದುದು. ಇದರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಈ ಅರ್ಥವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಆಗುವುದು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು ಶ್ರುತಿನಿಷ್ಠತ್ವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂಗ. ಪೂರ್ಣ

ಸ್ವರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪೂರ್ಣತ್ವದ ಜ್ಞಾನ ಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುಶಬ್ದಘಟಿತವಾದ ಶ್ರುತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯವಾಗುವುವು. ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಇವಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು.

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ಅನಂತವಾಗಿರುವಂತೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಅನಂತಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವಂತೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನಂತಗುಣಗಳು ಅನಂತಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಿದಿತವಾಗುವುವು. ಪ್ರಮೇಯವು ಅನಂತವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ನಿರವಧಿಕ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾವಸಹಿತವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ತಪಸ್ಸು. ಅದೇ ಶಾಂತಿ. ಅದೇ ಸುಖ. ಅದೇ ಆನಂದ. ಅದರ ಪಕ್ವತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಾಪರೋಕ್ಷ. ಅದರ ಶುದ್ಧಿಯೇ ಸ್ವರೂಪಾನಂದಾವಿರ್ಭಾವರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರಸಾದ. ಆ ಪ್ರಸಾದ ಉಳ್ಳವನೇ ಮನುಷ್ಯ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವು ಮತ್ತು ಈ ಜಾತೀಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಸ್ತಾರವೇ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ. ಉತ್ತರ ಎಂದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಇದಕ್ಕೆ ಎದುರಾದುದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ. ಪೂರ್ವ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ. ಇದೇ ಕರ್ಮ. ಉತ್ತರ ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನ. ಕರ್ಮವು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಎಂಬ ವಾದ ವೇದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದುದು ಜ್ಞಾನ. ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಭಾಗ IV

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ

೧ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರ: ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ*

ಓಂ ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಓಂ

(೧) ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಕಾಂದಪುರಾಣ

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು. ಇವನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಬಾದರಾಯಣರು. ಇವರಿಗೆ ವ್ಯಾಸ, ವೇದವ್ಯಾಸ, ಕೃಷ್ಣದ್ವೈಪಾಯನ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳುಂಟು. ಇವರು ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದೇ ಅಂಶವೇ ಸ್ಕಾಂದಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು:—

* ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಸ್ತಾರ

"ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ನಾರಾಯಣನು. ಇವನು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಆ ಮೂಲಕ ಇತರರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನವು ನಾರಾಯಣನಿಂದ ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲವು ಕೃತಯುಗವೆನಿಸಿತು. ಅದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಜ್ಞಾನ, ಇದೋ ಅಥವಾ ಅದೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಸಂದೇಹದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಭ್ರಾಂತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಕಾಲವು ತ್ರೇತಾಯುಗವೆನಿಸಿತು. ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚಾದ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಕಾಲವು ದ್ವಾಪರವೆನಿಸಿತು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಈ ದುರವಸ್ಥೆ ಬರಲು ಗೌತಮಋಷಿಗಳ ಶಾಪವೂ ಕಾರಣ. ಕ್ಷಾಮಪೀಡಿತರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಗೌತಮರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿ ಬಾಳಿ ಕಡೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪಕಾರವೆಣಿಸಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಗೌತಮರು ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನ ನಷ್ಟವಾಗಲೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸಿದರು. ಇದೇ ಅವರ ಶಾಪ. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದಾಗಿ ಜನರಿಂದ ಭಾವಿತವಾಯಿತು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಭ್ರಾಂತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದರು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ದೇವೋತ್ತಮರೂ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಾಧುಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಮರ್ಥರಾದರು. ಅವರು ಶರಣ್ಯನಾದ ರೋಗಾದಿದೋಷ ರಹಿತನಾದ ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಶರಣುಹೊಂದಿದರು. ಜ್ಞಾನದಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರಿಂದ ಪ್ರಾರ್ಥಿತನಾದ ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಮತ್ತು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರಪುರುಷರಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಅವರಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದ ನಾರಾಯಣನು ಮುನಿ (ವ್ಯಾಸ) ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಾಶರರ ದೆಶೆಯಿಂದ ಸತ್ಯವತಿಯಲ್ಲಿ ಅವತಾರಮಾಡಿದನು.

"ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ವ್ಯಾಸನು ಅಪಪಾತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ತಿರೋಹಿತವಾದ ವೇದಗಳನ್ನು ಇತರರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೇ ಉಚ್ಚಾರದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವನ್ನಾಗಿಮಾಡಿದನು. ಅವನು ಮೊದಲೇ ನಾಲ್ಕುವಿಧವಾಗಿ ಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ವೇದವನ್ನು ಪುನಃ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗ ಮಾಡಿದನು. ಪುನಃ ಋಗ್ವೇದವನ್ನು ೨೧ ಶಾಖೆಗಳನ್ನುಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿಯೂ, ಯಜುರ್ವೇದವನ್ನು ೧೦೧ ಶಾಖೆಗಳನ್ನುಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿಯೂ, ಸಾಮವೇದವನ್ನು ೧೦೦೦ ಶಾಖೆಗಳನ್ನುಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿಯೂ, ಅಥರ್ವಣವೇದವನ್ನು ೧೨ ಶಾಖೆಗಳನ್ನುಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿಯೂ ವಿಭಾಗಮಾಡಿದನು. ಅವನು ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಹೀಗೆ ವೇದವು ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳುದಾದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ. ವೇದದ ಭಾಗವಿಶೇಷಗಳು ಈ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವುವು. ಈ ಒಂದು ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವನೇ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನು."

ಸೂತ್ರತ್ವವು ಎಂದರೆ ಸೂತ್ರಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಸೂತ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರ, ಅಸಂದಿಗ್ಧ, ಸಾರವತ್, ವಿಶ್ವತೋಮುಖ, ಅಸ್ತೋಭ ಮತ್ತು ಅನವದ್ಯ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವರು. ಹೇಗೆ ಕೃಷ್ಣದ್ವೈಪಾಯನ ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ, ಎಂದರೆ ವೇದವ್ಯಾಸನಿಗೆ ವ್ಯಾಸತ್ವವು ಪೂರ್ಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸೂತ್ರತ್ವವು ಎಂದರೆ ಸೂತ್ರಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುವುದು.(ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ವೇದವ್ಯಾಸ ; ಸೂತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ.)ಇತರರಿಗೆ ವ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಹೆಸರು ನಿರ್ವಿಶೇಷಿತವಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಇತರ ವಿಶೇಷಣಸಹಿತವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದ ಅನಂತರ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ವ್ಯಾಸ ಎಂದು ಸಂಕೇತಮಾಡಬಹುದು. ಹೀಗೆಯೇ ನಿರ್ವಿಶೇಷಿತ ಸೂತ್ರತ್ವವು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮೊದಲಾದ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಸೂತ್ರ ಎಂದು ಸಂಕೇತಮಾಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರವು ಪೂರ್ವ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಅವುಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಹೊಂದಿದಮೇಲೆ ಸೂತ್ರ ಎಂದು ಸಂಕೇತಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೂತ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸವಿಶೇಷಣಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. 'ಮುಖ್ಯವಾದುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷಣ ಶಬ್ದ, ಅದಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ ಸವಿಶೇಷಣಶಬ್ದ' ಹೀಗೆಂದು ಶಬ್ದತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ವೇದಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೂ ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಮಾಡಿರುವರು. ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವವಿರುವುದು. (ವೇದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಸೂತ್ರವೂ ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲ; ಅವು ಕೇವಲ ಕೆಲವು ಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕಮಾತ್ರ.) ಅಸಂಕುಚಿತ ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವಿಶ್ವತೋಮುಖತ್ವ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಶಬ್ದರಾಶಿಗೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಅರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ. (ಈ ವಿಷಯವು ಸದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಪಾದಿತವಾಗುವುದು.) ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಸರ್ವಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ಮೂಲ. ಹೀಗೆ ಅವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸದೇ ಅಸಂಕುಚಿತವಾಗಿ ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿರುವುವು. ಇದೇ ಅವುಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ. ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಈರೀತಿ ರಚಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮರುದ್ರ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಮನುಷ್ಯರು, ಪಿತೃಗಳು ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಸ್ಥಾಪನೆಮಾಡಿ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಪರ್ಯಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಸಮಾಡಿ ಮಹಾಯಶಸ್ಸುಳ್ಳ ಭಗವಾನ್ ಪುರುಷೋತ್ತಮನಾದ ವ್ಯಾಸನು ಕ್ರೀಡಿಸುತ್ತಿರುವನು."

(೨) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅಧಿಕರಣಗಳು

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ೫೬೪ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವು. ಇವು ೨೨೩ ಅಧಿಕರಣಗಳಾಗಿ ಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಸೂತ್ರ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕರಣ ಎಂದರೆ ವಿಷಯ, ಸಂದೇಹ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ, ಉತ್ತರಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನ ಇವುಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ವೈದಿಕವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಹುಟ್ಟಿ, ಅದರ ನಿರಾಕರಣದಿಂದ ಉತ್ತರಪಕ್ಷ ಉದ್ಭವಿಸಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳದು ಅಧಿಕರಣ ಎಂಬುದು. ಕೆಲವು ಅಧಿಕರಣಗಳು ಒಂದೇ ಸೂತ್ರವುಳ್ಳವು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನೇಕ ಸೂತ್ರಗಳುಳ್ಳವು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಷಯ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಜಾತೀಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಮತ್ತು ಆಪಾತತಃ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾರ್ಥ ಉಳ್ಳವುಗಳಾಗಿ ತೋರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ಸರ್ವಪೂರ್ವಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಅಧಿಕರಣವು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಥವಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ, ಅದರ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಮಾಡಿ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಅದೇ ಜಾತೀಯವಾದ ಸರ್ವವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು. ಇದು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಭಾಸಮಾನವಾದ ವೇದವಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಅವು ಸ್ಮೃತಿ ಮುಂತಾದುವು. ವೇದವಿರುದ್ಧವಾಕ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ವೇದದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದು ತೋರುವ ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯಗಳು ಇವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೂ ಅದೇ ಅಧಿಕರಣದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುವು.

ಸ್ಮೃತಿ ಮುಂತಾದುವು ವೇದಾನುಕೂಲವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅನನುಕೂಲವಾಗಿರಬಹುದು. ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಮಹಾಭಾರತ ಮುಂತಾದುವು ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದಮೇಲೆಯೇ ಅವುಗಳ ವಾಸ್ತವವಾದ ಅರ್ಥವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಇತರ ಲೌಕಿಕ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಬೇಕು. ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದರೆ ವೇದವು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ವೇದವು ಹೇಳುವುದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವೇದಾರ್ಥ ಪೂರ್ಣ. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿರವಧಿಕ. ಈ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯಗಳು ಇತರರಿಂದ ಎಂದರೆ ಅಪೂರ್ಣರಾದವರಿಂದ ಮತ್ತು ಸಂಶಯ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವುಳ್ಳವರಿಂದ

ರಚಿತವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇತರರು ವೇದವು ಹೇಳುವುದನ್ನೇ ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ಅದೇ ಪದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಪಾತಪ್ರತೀತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಮಗೆ ತೋರಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವರು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವವರೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವರಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದವರಾಗಿದ್ದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವೇದಾಭ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇತರರಿಗೆ ಅವರು ವಿಧಾನಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೇ ಹೊರತು ತಾವೇ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ವೇದದ ವಿಷಯ ಎಂದು ತಮ್ಮಿಂದ ಭಾವಿತವಾದುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪದಗಳೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದದ ಪದಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಬಂದು ಅದೇ ಪದಗಳನ್ನು ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ವೇದದ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ದೋಷಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗುವುದು. ಅಪೂರ್ಣರಾದವರ ವೇದಾರ್ಥ ಇದು ಎಂಬ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವುಳ್ಳ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಅದರ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷರಹಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ 'ಅದು ಪೂರ್ಣ, ನನಗೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ವೇದದ ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದ ರೂಪ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ಇಷ್ಟಬಂದಂತೆ ವೇದಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ ಶಬ್ದಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತಾರ್ಥವೇ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವೇದನಿರಾಕರಣವೇ ಆಗುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕಾರಣಕಲಾಪಗಳಿಂದ ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದರೆ ' ವೇದಾರ್ಥವು ವೇದವಲ್ಲದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ; ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನ್ಯಾಯಬದ್ಧವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸೋಣ. ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ. ಅರ್ಥವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶ್ರುತಿಗಾಗುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಮತ್ತು ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಇವು ಒಂದಾಗುವ ಕ್ರಮವೇ ಇದು.

ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲದ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಅದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲವಾದ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂಬುದು

ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ವೇದಾಧ್ಯಯನವೇ ಆಗುವುದು. ಇಷ್ಟು ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ವೇದಶಬ್ದಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಾಕ್ಯವಾದರೋ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸಿಗದಿರಬಹುದು; ಮತ್ತು ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವೇದಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೆಂದರೆ, ಲೌಕಿಕನು ಲೋಕವ್ಯಾಪಾರವೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಭಿನಿವೇಶದಿಂದ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ನಾರಾಯಣ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ, ಜೀವ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸೋಣ. ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೋ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೋ ಅವನು ವೇದದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ವೇದದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗಿರುವ ಅರ್ಥ ಅವನಿಗಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಅವನಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದಾಗ ಅವು ಅವನಿಂದ ತನ್ನ ರಾಗದ್ವೇಷಕ್ಕನುಕೂಲವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳವು. ಹೀಗೆ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಪ್ರಯೋಗಗಳು ಶಬ್ದಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಭ್ರಾಂತಿ ಇವುಗಳ ತೌರುಮನೆ. ಶಬ್ದಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಾಚಕವಾದುದು ವೇದದ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಅರ್ಥಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥ ಎಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ.

ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೂ, ಅದಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಸ್ಮೃತ್ಯರ್ಥವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವವನು ಶಬ್ದಭ್ರಾಂತಿ ಅರ್ಥಭ್ರಾಂತಿಗಳ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುವ ಸಂಭವವಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವಾಗ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಸಾಧಿತವಾಗಬೇಕಾದ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗ ಶ್ರುತಿಯ ಪದವನ್ನು ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಸಂಭವವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನನದಿಂದ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸಾಧುವಾದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾದರೆ ವೇದಾರ್ಥವೇ ಸಾಧಿತವಾಯಿತು. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವೆಂದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ ನಿಯಾಮಕವೆಂದು ತಿಳಿದರಂತೂ ಇವೆಲ್ಲ ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆ ತತ್ತ್ವವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವೈದಿಕ ಲೌಕಿಕರೂಪವಾದ ಅಶೇಷಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕತತ್ತ್ವವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ನ್ಯಾಯಮೂಲಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡೋಣವೇ ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣದ ಕಾರ್ಯ. ಎಲ್ಲ ಅಧಿಕರಣಗಳಿಂದ ಸರ್ವಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಇಡೀ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುವು.

(೩) ಈ ವಿಚಾರದ ಒಂದೇ ವಿಷಯ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ

'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕರಣ. ಅಥ, ಅತಃ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪದಗಳು. 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ. 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛಾ ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. ವಿಚಾರ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾಡು' ಎಂದು ಸೂತ್ರದ ಭಾವ. ಮಾಡು ಎಂಬಲ್ಲಿನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛಾ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದು. 'ನೀನು ಹೀಗೆ ಇಚ್ಛೆ ಪಡು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಇಚ್ಛೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ, ವಿಧಿಯಿಂದಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮ'ಎಂದರೆ ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ. ವೇದವು ಈ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯೋಣವೇ ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯೋಣ. ವೇದವನ್ನು, ವೇದಾರ್ಥಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಕರ್ತವ್ಯವಿಧಿಸಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ವಿಚಾರವೇ ಕರ್ತವ್ಯವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯ. ತಪಸ್ಸನ್ನೂ ಧ್ಯಾನವನ್ನೂ ವಿವಿಧವೃತ್ತನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ವಿಧಿಸುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುವು. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವಲ್ಲದಿರುವ ಯಾವ ತಪಸ್ಸು ಮುಂತಾದುದೂ ಶ್ರುತಿವಿಹಿತವಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಶ್ರುತಿ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವು ಶ್ರುತಿಯಾಗಲಾರದು. ಜಿಜ್ಞಾಸಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಶ್ರುತಿ ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು.

ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದು 'ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ' (ಅದನ್ನು ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾಡು ಎಂದರೆ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನರೂಪವಾದ ವಿಚಾರ ಮಾಡು, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆ. ಈ ನ್ಯಾಯದ ಬಲದಿಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಪರವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಸಪರಿಕರವಾದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ 'ಅಥಾತೋ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ಮೊದಲು ಭಾಗವು ಸೂಚಿಸುವುದು.

(೪) ಮಂಗಳಮನೋವೃತ್ತಿ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವರಂಗ

'ಅಥಾತೋ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಥ ಮತ್ತು ಅತಃ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಇರುವುವು. ಅಥ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಅನಂತರ'

ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಯಾವುದರ ಅನಂತರ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಸೂತ್ರವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅನಂತರ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಎಂಬ ಮಾತು ಯಾವುದರ ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಂಭವಿಸುವುದೋ ಅದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರತತ್ತ್ವದಕಡೆ ನ್ಯಾಯವಾದ ಗಮನವಿರುವವನಿಗೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಇಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಥ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅನಂತರ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧುವಲ್ಲ. ವೇದೋಕ್ತವಾದ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಿದ ಅನಂತರ ಎಂದು ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ ತೋರಬಹುದು. 'ಕರ್ಮಣಾ ಜ್ಞಾನಮಾತನೋತಿ' (ಕರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವನು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೂ ಆಪಾತತಃ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ನಿರ್ವಾಹ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ, ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾದವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಮುಖನಾಗಿರುವನು ; ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾದವನು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಮುಖನಾಗಿರುವನು. ಸಂತತ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮಾನವನು ಕರ್ಮಠನಾಗುವನು. ಕರ್ಮಠನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. 'ಕರ್ಮದಿಂದ ಪುಣ್ಯ ; ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ವಾದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಒಂದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತು. ಕರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ಕರ್ಮ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮ ಎಂದರೆ, ವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅಭ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದೇ ಸಾಧು.

ಲೌಕಿಕಸಂಸ್ಕೃತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೂತ್ರದ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಸೂತ್ರಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೈದಿಕಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಗಾರುಡ ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯು 'ಆನಂತರ್ಯೇ ಅಧಿಕಾರಸ್ಯ ಮಂಗಳಾರ್ಥೇ ತಥೈವಚ । ಅಥಶಬ್ದಃ' (ಅಥ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅಧಿಕಾರದ ಆನಂತರ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮಂಗಳ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಉಳ್ಳುದು) ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸೂತ್ರದ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಾನಂತರ್ಯ ಮತ್ತು ಮಂಗಳ ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲವಕಾಶವಿರುವುದು. ಶ್ರುತಿಯು 'ಶಾಂತೋದಾಂತಃ ಉಪರತಃ ತಿತಿಕ್ಷುಃ ಸಮಾಹಿತೋ ಭೂತ್ವಾ ಆತ್ಮನ್ಯೇವಾತ್ಮಾನಂ ಪಶ್ಯೇತ್ । ಪರೀಕ್ಷ್ಯ ಲೋಕಾನ್ ಕರ್ಮಚಿತಾನ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ನಿರ್ವೇದಮಾಯಾತ್ ॥' (ಮಾನವನು ಶಾಂತ ಎಂದರೆ ಭಗವನ್ನಿಷ್ಠನಾಗಬೇಕು. [ಭಗವನ್ನಿಷ್ಠನಲ್ಲದವನಿಗೆ ಶಾಂತಿ ಇಲ್ಲ

ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ.] ಅಧಿಕಾರಿಯು ದಾಂತ ಎಂದರೆ ಮನೋವಾಕ್ಕಾಯಕರಣಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿರಬೇಕು. [ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ದಾಂತನಲ್ಲದವನು ಲೋಕನಿಷ್ಠ; ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಲ್ಲ.] ಅಧಿಕಾರಿಯು ಉಪರತ ಎಂದರೆ ಭೋಗವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಲಂಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕು. [ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನು ದಾಂತನಾಗಲಾರನು.] ಅವನು ತಿತಿಕ್ಷು ಎಂದರೆ ಸಹನಶೀಲನಾಗಬೇಕು. [ಸುಖದುಃಖಾನುಭವಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಕಾರ ಹುಟ್ಟಿಸಬಾರದೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ವಿಕಾರ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಯಾವ ಅನುಭವವನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ವಿಕಾರ ಹುಟ್ಟಿಸದಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ. ಪ್ರಕೃತ ಸಹಿಸುವುದೆಂಬ ಭಾವವು ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥಉಳ್ಳದು. ತಿತಿಕ್ಷುವಲ್ಲದವನಿಗೆ ವಿಷಯಾಲಂಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.] ಅವನು ಸಮಾಹಿತನಾಗಬೇಕು ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನ ಉಳ್ಳವನಾಗಬೇಕು. [ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವ. ಹಾಗಲ್ಲದವನಿಗೆ ವಿಷಯಾನುಭವದಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕಾರಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.] ಅವನು ಲೋಕ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅನುಭವವಿಷಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಕರ್ಮಕೃತ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಎಂದರೆ ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ಮದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದು, ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಯಾವ ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಪರಮಾತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆದರದ ಅಭಾವ ಎಂಬ ನಿರ್ವೇದ ಎಂದರೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಉಂಟಾಗುವುದು.) ಹೀಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ.

ಈ ರೀತಿ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅಂಗವಾಗಿ ವೈರಾಗ್ಯವು ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಷ್ಠತ್ವಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವಾದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆದರರಾಹಿತ್ಯ. ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರ ಅರ್ಥ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾಯಿತು. ವೈರಾಗ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದವನ ಕಾರ್ಯವೇನೆಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ತದ್ವಿಜ್ಞಾನಾರ್ಥಂ ಸ ಗುರುಮೇವಾಭಿಗಚ್ಛೇತ್ । ಸಮಿತ್ಪಾಣಿಃ ಶ್ರೋತ್ರಿಯಂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠಂ' (ಅಧಿಕಾರಿಯು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶ್ರೋತ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಾದ ಗುರುವನ್ನೇ ಕುರಿತು ಸಮಿತ್ಪಾಣಿಯಾಗಿ ಎಂದರೆ ಸಂಪುಟೀಕೃತ ಅಥವಾ ಅರಿಕ್ತವಾದ ಕೈಗಳುಳ್ಳವನಾಗಿ ಹೋಗಬೇಕು) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ನಿಯಮಿಸುವುದು. ಸಮಿತ್ಪಾಣಿ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಯಾವ ಭಾವವೂ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿರಬಾರದು ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಇದು ವೈರಾಗ್ಯದ ಉತ್ತಮಭಾವ. ಅವನಿಂದ ಗಮ್ಯನಾದ ಗುರುವಾದರೋ ಶ್ರೋತ್ರಿಯ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿನಿಷ್ಠನಾಗಿರಬೇಕು. ಮತ್ತು ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ರತನಾಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ

ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿತ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಹರಣವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಲಾಭವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದೀತು ಎಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಾದ ಗುರುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವವನು ಸ್ವಯಂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಾಗಿ ಆ ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತ್ವಕ್ಕೇ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ವೈದಿಕವ್ಯವಹಾರ. ಈ ಭಕ್ತಿಯೂ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಹೀಗೆ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾದ ಅಧಿಕಾರಾನಂತರ್ಯದ ಭಾಗವಾದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎಂದರ್ಥ.

ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮಂಗಳ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ಮಂಗಳಕರವಾದ ಭಾವವುಳ್ಳವನಿಗೇ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತೆ ಎಂಬುದೇ ಈ ಅರ್ಥದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ. ಶಾಂತಿ ಮೊದಲಾದ ಗುಣರಹಿತನಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮಂಗಳಮನೋವೃತ್ತಿರಹಿತನಿಗೆ ಶಾಂತಿ ಮೊದಲಾದುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಅವಶ್ಯಂ ಇರಬೇಕಾದ ಮಂಗಳಕರವಾದ ಭಾವವು ಅಥಶಬ್ದದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು. ಮಂಗಳಕರಮನೋವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಇರುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಸಾಧ್ಯ; ಅನ್ಯಥಾ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮಂಗಳಕರವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಪರಮಮಂಗಳರೂಪವಾದುದೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ.

[ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ದೇಶಾಂತರದವರು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ದುಃಖಮೂಲಕವಾದುದು (Pessimistic) ಎಂದು ಆರೋಪಿಸುವರು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಾಗ ಈ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ. ಇದು ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮನನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.]

(ಜ) ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ

'ಅಥಾತೋ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುವುದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾಷಾನಿಯಮದಂತೆ 'ಅತಃ' ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ದೆಶೆಯಿಂದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವುದೆಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಗಾರುಡವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು 'ಅತಃ ಶಬ್ದಃ ಹೇತ್ವರ್ಥೇ... ಪರಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿಷ್ಣೋಃ ಪ್ರಸಾದಾತ್' (ಅತಃ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಹೇತು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ.... ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಬ್ರಹ್ಮನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪ್ರಸಾದದ ದೆಶೆಯಿಂದ) ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ 'ಅಕಾರಃ ಸರ್ವವಾಗಾತ್ಮಾ ಪರಬ್ರಹ್ಮಾಭಿಧಾಯಕಃ' (ಅಕಾರವು ಸರ್ವ

ವಾಕ್‌ಸ್ವರೂಪವಾದುದು. ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದ) ಎಂದು ವಿವರಣೆ ಇರುವುದು. ಐತರೇಯ ಆರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ 'ಅ ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಅ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂದಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅತಃ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದ ದೆಶೆಯಿಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು. 'ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ದೆಶೆಯಿಂದ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರವೇ 'ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದ ದೆಶೆಯಿಂದ' ಎಂದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಗಾರುಡದಲ್ಲಿಯೇ 'ಸ ಹಿ ಸರ್ವಮನೋವೃತ್ತಿಪ್ರೇರಕಃ' (ಆ ವಿಷ್ಣುವೇ ಸಮಸ್ತ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತಾ ಮುಂತಾದುದನ್ನು ಕೊಡುವವನು) ಎಂದಿರುವುದು. ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದ ದೆಶೆಯಿಂದ ಆ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ* ಪ್ರಸಾದದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಮಂಗಳಮನೋವೃತ್ತಿಯೂ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಸಿದ್ಧಿ. ಈ ಸಿದ್ಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಎಂದೂ ಅತಃ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥಸಿದ್ಧಿಯೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ. ಇದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಂಭವಿಸುವುದು.

(೬) ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ

ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಬೃಹ್ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದುದು. ಬೃಹ್ ಎಂದರೆ ಮಹತ್ತಾದ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತು. 'ಕಸ್ಮಾದುಚ್ಯತೆ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ? ಬೃಹಂತೋಹ್ಯಸ್ಮಿನ್‌ಗುಣಾಃ' (ಯಾವ ಕಾರಣದ ದೆಶೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ; ಅದರಲ್ಲಿ ಗುಣವು ಬೃಹತ್ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣವಾದುದರಿಂದ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು. ಆ ಪೂರ್ಣವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅದನ್ನೇ ಅನಂತ ಎಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು.

ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಪೂರ್ಣವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಅದರ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧನ. ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ಒಂದೇ ದಾರಿ. ಇದು ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹ. ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ದೇವರು ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವಾಗ ಅವನ ಮೊದಲನೆಯ ಮಹಿಮೆಯಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವವು ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವರ ನಿರ್ದೇಶವು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಭೇದವನ್ನರಿಯುವುದು ದೇವತಾಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಪರತತ್ತ್ವಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅಂಗ.

* ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮಾ, ವಿಷ್ಣು, ಭಗವಾನ್ ಎಂಬುವು ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು.

ಆ ಪೂರ್ಣವಸ್ತು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಆರೂಢವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವು ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಯಿತು.

೨ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರ : ಜನ್ಮಾಧಿಕರಣ

ಓಂ ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ ಓಂ

(೧) ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿರೋಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣ

'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ' ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರ. ಜನ್ಮಾದಿ, ಅಸ್ಯ, ಯತಃ ಎಂದು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪದಗಳು. 'ಅಸ್ಯ' ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಜನ್ಮಾದಿ' ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದುದು ಎಂದರ್ಥ. 'ಯತಃ' ಎಂದರೆ ಯಾವುದರ ದೆಶೆಯಿಂದಲೋ ಎಂದರ್ಥ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಿದಮೇಲೆ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ತಿಳಿದರೂ ಅದು ಬುದ್ಧ್ಯಾರೂಢವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಗ್ರಹಣಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವೇ ಈ ಲಕ್ಷಣ. ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವಾಂಶಕ್ಕೂ ಸರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಣವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಫಲಿತಾರ್ಥ. ಅನಂತ ವಸ್ತುಗಳ, ಅನಂತ ಧರ್ಮಗಳ, ಅನಂತ ಗುಣಗಳ, ಅನಂತ ರೀತಿಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಕಾರಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳ ಅಥವಾ ಗುಣಗಳ ಪೂರ್ಣತೆ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕಾದುದು ವಿಹಿತ. ಈ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಜ್ಞಾಪಿತವಾದ ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಹೇತುವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವ ಒಂದೇ ಸಹಾಯ. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು ಶಬ್ದಾರ್ಥಗ್ರಹಣ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವದಿಂದ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು; ಕಾರಣತ್ವ ಸಾಧನ ; ಪೂರ್ಣತ್ವ ಸಾಧ್ಯ ; ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಹೇಗೆ? ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಸಾಧನ.

(೨) ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು

ಇದು 'ಅಸ್ಯ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಪದದ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರ. ಈ ಪದವು ಅಧಿಕಾರಿಯಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗುವ ಪದ. ಅಧಿಕಾರಿಯಾದರೋ ಪರತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯುಳ್ಳವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ 'ಅಸ್ಯ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಜಗತ್ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದುದು ಜಗತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಇವುಗಳ ಮೂಲ ರೂಪಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪಗಳನ್ನಾಗಲಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ(Science)ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಿಳಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕರೆದರೂ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ವಿಶೇಷಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದು ಸ್ಥೂಲ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂಭಾವನೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ.

ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಕರ್ಮವುಳ್ಳ ವಿಭಿನ್ನಚೇತನಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮಜಡವಸ್ತುಗಳು, ಅವುಗಳ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ ಮುಂತಾದುವುಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ನಿಯಮವಿಶೇಷಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಡಗಿರುವುವು.

(೩) ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವು ಜಗದ್ಧರ್ಮ

ಇದು 'ಜನ್ಮಾದಿ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಪದದ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರ. ಜನ್ಮ ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಇದೇ ಆದಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳುವು ಯಾವುವೆಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಇವೇ ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ, ನಿಯಮನ, ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಬಂಧ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವುದು ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದುವು ಅವುಗಳನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜನ್ಮವಿರುವುದಕ್ಕೇ ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದುವು, ಜನ್ಮವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾಪಿತವಾಗುವುದು. ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಕಾಶ ಮೊದಲಾದುವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ನಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇರುವುದು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಂಗತವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ (Science) ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುವಿನ ಅನಾದಿನಿತ್ಯತ್ವವು ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅಂಗೀಕಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣೋಪನ್ಯಾಸವೂ ಇರುವುದು. ಸೂತ್ರಕಾರರು 'ಜನ್ಮಾದಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಈ ಇತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂದು ತೋರಿಸುವರು. `ಜನ್ಮಾದಿ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಿಕಾರವು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು.

ವಿಕಾರವುಳ್ಳದು ಯಾವುದೋ ಅದು ಜನ್ಮ ಮೊದಲಾದುದನ್ನುಳ್ಳದು ಎಂಬ ನಿಯಮವು ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಲಬ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಸರ್ವವೂ ವಿಕಾರವುಳ್ಳದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಜನ್ಮ ಮೊದಲಾದುವು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಈ ನಿಯಮದ ಅರ್ಥ.

ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ. ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ವಸ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಭಂಗತಂದರೂ ಅದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದುದುಳ್ಳದು. ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದುವೆಲ್ಲವೂ ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಕಾರಗಳ ಮಾತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತು ಅರ್ಥಾತ್ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ 'ನಿರ್ವಿಕಾರೋಕ್ಷರಶ್ಶುದ್ಧಃ' (ವಿಕಾರರಹಿತ, ನಾಶರಹಿತ, ಶುದ್ಧ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಅಂತಹ ವಸ್ತುವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದು.

(೪) ಕಾರಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮ

ಇದು 'ಯತಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಪದದ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರ. ಈ ಪದವು 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ । ಯೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವಂತಿ । ಯತ್ಪ್ರಯಂತ್ಯಭಿಸಂವಿಶಂತಿ । ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ । ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ' (ಯಾವುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವೋ, ಯಾವುದರಿಂದ ಜೀವಿಸುವುವೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೋಗುವುವೋ ಎಂದರೆ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಲಯ ಹೊಂದುವುವೋ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತವಾಗುವುವೋ ಅದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾಡು; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಯತಃ, ಯೇನ, ಯತ್' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಸೂತ್ರದ 'ಅಸ್ಯ' ಎಂಬುದು 'ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ' ಎಂಬುದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. 'ಜಾಯಂತೆ, ಜೀವಂತಿ, ಪ್ರಯಂತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿಸಂವಿಶಂತಿ' ಎಂಬಿವಕ್ಕೆ 'ಜನ್ಮಾದಿ' ಎಂಬ ಪದವು ಪ್ರತಿನಿಧಿ. 'ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ । ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದ 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರವು ಶ್ರುತ್ಯನುಸಾರಿಯಾದುದು.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಭಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಯತಃ ಎಂಬಲ್ಲಿನ ಪಂಚಮೀ, ಯೇನ ಎಂಬಲ್ಲಿನ ತೃತೀಯಾ, ಯತ್ ಎಂಬಲ್ಲಿನ ದ್ವಿತೀಯಾ ವಿಭಕ್ತಿಗಳು. ಈ ವಿಭಕ್ತಿಗಳು ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸರ್ವಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಇದುವರೆಗಿನ ದರ್ಶನವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವಕಾರಣವನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕದಲ್ಲಿಯೂ, ಹೇತೂಪನಿಬಂಧ, ಪ್ರತ್ಯಯೋಪನಿಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧದಲ್ಲಿಯೂ, ಸಮವಾಯ್ಯಸಮವಾಯಿನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿಯೂ, ಉಪಾದಾನನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳನ್ನು ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಣಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆ

ಇಲ್ಲದ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಸ್ಥವಾದ ವಿಭಕ್ತಿಗಳು ಸೇರಿ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವಂತೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳೂ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕಾರಣಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ರಹಿತನಾದ ಪೂರ್ಣಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವದರ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸರ್ವಕಾರಣ. ಇದೇ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾವ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸರ್ವಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿ ಅದು ಮೇಲೆ ಉದಾಹೃತವಾದ 'ಯತೋ ವಾ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಬಾಧಿತವಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾದರೆ, ಆದರಿಂದ ಕಾರಣವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸರ್ವಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಕಾರಣವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಕೃತಿ ಕಾರಣ' ಎಂದರೆ 'ಪ್ರಕೃತಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದೂ, 'ಕರ್ಮ ಕಾರಣ' ಎಂದರೆ 'ಕರ್ಮ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದೂ, ಕಾಲ, ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದುವು ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸಿ, ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾಷಾಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿತವಾಗುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ಆ ಮಾತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಭಾವದ ಗ್ರಹಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರಣತ್ವವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸುಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ರಕೃತಿಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಪ್ರಕೃತವಾದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಕೃತಿ ಕಾರಣ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಅದರ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರಣತ್ವದ ಉಪಪಾದನೆಯು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಕಾರವುಳ್ಳುದು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಮೇಶ್ವರತ್ವ, ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯ. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚ ವಸ್ತುವಿನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ರೀತಿಯಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಧವಾದ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನ ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ಅದಿಲ್ಲದಾಗ ಇದು ಅರ್ಥಾನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದ ಮಾತು ಮಾತ್ರ.

ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯಗ್ರಹಣವು ಪರಮಮಹತ್ತಾದ ಭಾವವುಳ್ಳುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಅಥವಾ ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗ ಕಾರಣರಹಿತ, ಅನಾದಿ, ನಿತ್ಯ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳಿರುವುವು:

೧. 'ಕಾರಣರಹಿತ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕ; ಅವನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರಣರಹಿತ, ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎನಿಸುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು; ೨. 'ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತು ಕಾರಣರಹಿತ ಮುಂತಾದುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಂದು ತೋರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು. ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾಗುವನು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಿಯ ಅಧ್ಯಯನರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅರ್ಥಪುಷ್ಟಿಯುಂಟಾಗಿ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯದ ಗ್ರಹಣ ಎಂದರೆ 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ 'ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯ' ಎಂಬುದರ ಗ್ರಹಣ. ಇದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ, ಸಂತತಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸದ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಅರ್ಥಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಪರವಾದ ಸರ್ವಪ್ರತಿಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಧ್ಯಾನ ಎಂದರೆ ಇದೊಂದೇ. ಶ್ರವಣಮನನಗಳಿಲ್ಲದೆ ಈ ಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಧ್ಯಾನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನರೂಪವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ವೇದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ' ಎಂಬುದು. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವೇ ಈ ಅಧಿಕರಣಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಭಗವನ್ಮಹಿಮೆ.

ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಾಧಿತವಾಗಬಹುದಾದಾಗ ವೇದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಕೃತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇತರ ದರ್ಶನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕವಾದ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಗಳೂ ಈ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಕವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಸಂದೇಹ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವವು ತಲೆದೋರಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲದಾಗುವುದು ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಬಂದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಯಿತು.

೩ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರ : ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ
ಓಂ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ಓಂ

(೧) ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರೈಕವೇದ್ಯ

'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂದು ತೃತೀಯಾಧಿಕರಣವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ. ಈ ಸೂತ್ರವು ಸಮಸ್ತವಾದ ಒಂದೇ ಪದವುಳ್ಳುದು. ಒಟ್ಟು ಈ ಪದದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಯೋನಿ ಎಂದು ಎರಡು ಪದಗಳಿರುವುವು. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ. ಯೋನಿ ಎಂದರೆ ಕಾರಣ. ಒಟ್ಟು ಈ ಎರಡು ಪದಗಳಿಂದ 'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯೋನಿ' ಎಂದಾಗಲಿ, 'ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಯೋನಿ' ಎಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿಯಲು

ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. 'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯೋನಿ' ಎಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಕಲ್ಪ. ಇದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ಇತರರನ್ನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬಾರದೇಕೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುದು. ಇದು ಪ್ರಕೃತಸಂದರ್ಭ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ 'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯೋನಿ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಸಂದರ್ಭದಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ವವು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತವಾಯಿತು. ಇದರ ಉಪಪಾದನೆ ಪ್ರಕೃತವಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೋಸ್ಕರ ಎಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾರಣ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿನ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದಂಶವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾರಣ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಪುನಃ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಯುಕ್ತಿಯೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ 'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯೋನಿ' ಎಂದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

'ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಕಾರಣ' ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷ. 'ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಕಾರಣ' ಎಂಬ ಮಾತು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಇದು ಸರ್ವಕಾರಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಯಂಕಾರಣ ರಹಿತನಾಗಿರಬೇಕಾದ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡಬಹುದಾದ ವ್ಯಾಪಾರ ಇವುಗಳಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಂತಹ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ.

(೨) ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ವರೂಪ

ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕಾನುಭವ ಆಧಾರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದೂ ಲೌಕಿಕ. ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅದರ ಉಪಯೋಗವಿದ್ದರೂ ಪರತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಜ್ಞಾನಜನಕವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದರೆ ಅದು ಸದೋಷವೇ ಆಗುವುದು. ಲೌಕಿಕವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ನಿಯತವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಒಬ್ಬನು ಅದನ್ನು ನಿರ್ದೋಷ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಿ; ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅವನಿಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿವಂತನಾದವನಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸದೋಷವೆಂದು ತೋರಿಸುವನು. ಲೌಕಿಕವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಯತವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲದ ಅನುಮಾನವು ಪರತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ದರ್ಶನಾಂತರಗಳಲ್ಲಿನ ಈಶ್ವರ ಅಥವಾ ಪರತತ್ತ್ವವಾದವು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಲಾರದು.

ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಲ್ಲಿನ ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿರುವುದು. ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೆಂದರೆ ಕಾಲತ್ರಯಕ್ಕೂ, ಸರ್ವಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವ ಹೇತುವಿನ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಉದ್ಘಾಟಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿರುವ ಸರ್ವಗುಣಗಳ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದೇ ವೇದ. ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವೂ ಶಾಸ್ತ್ರಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿರುವುದು. ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವೆಂದರೆ ಪರತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸೋಣ.

ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕೇವಲ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕವನು. ಈಕಾರಣದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ದೋಷಭೂಯಿಷ್ಠವಾದ ಅನುಮಾನ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದುದು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೈಕಸಮಧಿಗಮ್ಯತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣದ ಪ್ರಮೇಯಸಂಗ್ರಹ.

(೩) ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವನ್ಯಾಯ

ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವನ್ಯಾಯವು 'ನಾವೇದವಿನ್ಮನುತೇದಂ ಬೃಹಂತಂ' (ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯದವನು ಈ ಪೂರ್ಣವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರ), 'ವೇದಾಹ್ಯೇವೈನಂ ವೇದಯಂತಿ' (ವೇದಗಳೇ ಇವನನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣ), 'ಸರ್ವೇ ವೇದಾಯತ್ಪದಮಾಮನಂತಿ' (ಸಮಸ್ತ ವೇದಗಳೂ ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವೋ), ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾಪಿತವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದು; ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದುದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾಪಿತವಲ್ಲ ಎಂದು

ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಾರ್ಥ ಮಾಡುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ದೂರವಾಗುವುದು.

ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುಪರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗುವುದಾದರೆ ಉಕ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲಾರದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ವೇದಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ; ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯಪರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು.

೪ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರ : ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ
ಓಂ ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್ ಓಂ

(೧) ಸರ್ವವೇದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಗಳು

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ತತ್,' 'ತು,' 'ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂದು ಮೂರು ಪದಗಳು ಇರುವುವು. 'ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಂ, ಅನ್ವಯಾತ್ ಎಂದು ವಿಭಾಗ. ಅನ್ವಯ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಿದು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಅಪೂರ್ವತಾ, ಅರ್ಥವಾದ, ಫಲ, ಉಪಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವು. ಉಪಕ್ರಮ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭ. ಉಪಸಂಹಾರ ಎಂದರೆ ಆ ಪ್ರಕರಣವು ಕೊನೆಗಾಣುವುದು. ಅಭ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪುನಃಪುನಃ ಹೇಳೋಣ. ಅಪೂರ್ವತಾ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದುದನ್ನು ಹೇಳೋಣ. ಅರ್ಥವಾದ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ತುತಿ, ನಿಂದಾ ಮೊದಲಾದುವು. ಫಲ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳೋಣ. ಉಪಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳೋಣ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರೋತ್ತರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಿರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವು ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಹೇತುವಾಗುವುವು. ಇದಿಷ್ಟೂ 'ಅನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಶಬ್ದದ ಭಾವ. ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ಸಂ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವು ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವು ಪೂರ್ತಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುವಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅರ್ಥವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದುದಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.

(೨) ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ

ಉಕ್ತನಿಯಮದಂತೆ ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆಯಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ

ಯೋನಿರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವಸ್ತು ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಪದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮೇತರವಸ್ತು ಅರ್ಥವೆಂದು ತೋರಿದರೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಅಮುಖ್ಯ, ಎಂದರೆ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಹ. ಅಂತಹ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದದಿಂದ ಆಪಾತತಃ ಪ್ರತೀತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಉಪಕ್ರಮ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಬಲಾಬಲವನ್ನು ಪುನಃ ಚಿಂತಿಸಿ ಆ ವೇದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಇದೇ 'ಸಮನ್ವಯ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯ. ಇದರಿಂದಲೇ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯ.

(೩) ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಸಮನ್ವಯವು ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥ ಉಳ್ಳುದು

ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಶೇಷಗಳಿರುವುವು : ೧. ವೇದಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ಣ ಅಥವಾ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿರುವ ದೋಷದ ಶಂಕಾ ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಅರ್ಥದ ತ್ಯಾಗ; ಮತ್ತು ೨. ಸರ್ವವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶೇಷಗಳು ಭಾವದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಸಪರಿಕರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಬೇಕು.

(೪) ಈ ಸಮನ್ವಯ ಎಂಬ ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯವು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು

'ಅಥ ಪರಾ ಯಯಾ ತದಕ್ಷರಮಧಿಗಮ್ಯತೆ' (ಯಾವುದರಿಂದ ಆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವನೋ ಅದೇ ಪರವಿದ್ಯೆ), 'ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಈ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಹೌದು), ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಎಂಬ ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯವು ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ನ್ಯಾಯವು ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಇದರ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಲಾಭವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೇದವೂ ಅದರ ಸರ್ವಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂಬ, ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದಕ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾ ಮಹಿಮೆಯು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವುದು.

'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೆ ಅಪ್ರಾಪ್ಯ ಮನಸಾ ಸಹ' (ವಾಕ್ಕುಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹಿಂತಿರುಗುವುವು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವಾಗತೀತ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾತೀತ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೈಕ ಸಮಧಿಗಮ್ಯ ಎಂಬೀ

ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಐದನೆಯದಾದ ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುದು.

ಐದರಿಂದ ಹನ್ನೊಂದು ಸೂತ್ರಗಳು : ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ

ಅಧಿ. ೫, ಸೂ. ೧

ಓಂ ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಂ ಓಂ

(೧) ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಮ್ಯ

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಈಕ್ಷತೇಃ,' 'ನ,' 'ಅಶಬ್ದಂ' ಎಂದು ಮೂರು ಪದಗಳಿರುವುವು. ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣಗಳಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ, ಜಗಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ, ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ ಮತ್ತು ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದು ಅನುಗತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನು 'ಅಶಬ್ದಂ ನ' (ಶಬ್ದರಹಿತನಲ್ಲ ಎಂದರೆ ವಾಗತೀತನಲ್ಲ) ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯ. 'ಅಶಬ್ದಂ ನ' (ಅವಾಚ್ಯನಲ್ಲ) ಎಂದು ಸಾಧ್ಯ ನಿರ್ದೇಶ. 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಎಂದು ಹೇತುವಚನ. ಈಕ್ಷತೇಃ ಎಂದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಪರಾತ್ಪರಂ ಪುರಿಶಯಂ ಪುರುಷಮೀಕ್ಷತೇ' (ಅವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮಪುರುಷನನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು), 'ಆತ್ಮನ್ಯೇವಾತ್ಮಾನಂ ಪಶ್ಯೇತ್' (ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಬೇಕು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕವಾದ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವುವಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನೇ ವಿಧಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. 'ಔಪನಿಷದಃ ಪುರುಷಃ' ಎಂದು ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವು [ಉಪನಿಷತ್ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ವೇದ] ಇದೊಂದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಪುರುಷ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮನು ಗಮ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವೇದೇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಲಭ್ಯನಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸ್ಫುರಿಸುವುದು.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಾತೀತ, ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಹತ

'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ ಅಪ್ರಾಪ್ಯ ಮನಸಾ ಸಹ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನುಳಿದು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಆಗಮ ಇವುಗಳೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಗೃಹೀತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಹಾಗೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಾಗದಿದ್ದರೆ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೇ ಕಾರಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯದಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಪರಿಚಯವೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆ ಶಬ್ದದ ಪರಿಚಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಅದು ಜ್ಞಾನಾತೀತ, ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದು

ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವರ್ಣನೆಗೋಸ್ಕರವಾಗಿಯಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಪರಿಚಯ ಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದಪರಿಚಯವು ಅದರ ಅರ್ಥದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವುದು. 'ಯತೋವಾ....ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ'ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಪರವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುದಾಗಿಯೇ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು, ಅರ್ಥರಹಿತವಾದ ಶಬ್ದವಾಗಿ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ 'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೆ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂಬ ಭಾವ ಬರುವುದು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಶ್ರುತಿಯ ಪರಿಚಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವವರಿಗೆ 'ಯತೋವಾಚೋ..........'ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ 'ಯತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧ್ಯವಾದುದು ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂಬ ಭಾವ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ 'ಯತೋ' ಎಂದು ವಸ್ತುನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಸ್ಕಾರವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ 'ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೆ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಾತೀತ, ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವೇದ್ಯ ಎಂದು ಜ್ಞಾಪಿತವಾಗುವುದು.

(೩) ಈ ಅಧಿಕರಣ ನ್ಯಾಯ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯನಾಗಿರೋಣ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯನಾಗಿರೋಣ ಎಂಬಿವೇ ಈ ಅಧಿಕರಣನ್ಯಾಯಗಳು. ಇವು 'ಔಪನಿಷದಃ ಪುರುಷಃ' (ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉಪನಿಷದೇಕಗಮ್ಯನು) ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುವು. ಈ ನ್ಯಾಯಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಾತೀತ, ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂದು ಆಪಾತತಃ ಅರ್ಥಕೊಡುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ, ಶಬ್ದವಿಷಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥಗ್ರಹಣವೇ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಆಧಾರ.

ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯ ಗೌಣ ಎಂದರೆ ಅಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮ, ನಿರ್ಗುಣನಾದರೋ ಜ್ಞಾನಾತೀತ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು.

ಅಧಿ. ೫, ಸೂ. ೨

ಓಂ ಗೌಣಶ್ಚೇನ್ನಾತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ ಓಂ

(೧) ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಇವಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮ

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಗೌಣಃ, ಚೇತ್, ನ, ಆತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಪದಗಳು

ಇವೆ. 'ಗೌಣಃ ಜೇತ್ ನ' ಎಂದರೆ 'ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯನು ಗೌಣಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯ. 'ಆತ್ಮಶಬ್ದಾತ್' ಎಂದರೆ 'ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ' ಎಂಬುದು ಹೇತು. 'ಆತ್ಮನ್ಯೇವಾತ್ಮಾನಂ ಪಶ್ಯೇತ್' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಿ ಪಶ್ಯೇತ್ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಧಾನವಿರುವುದು. 'ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ನಿತ್ಯಃ ಶುದ್ಧಃ ಕೇವಲೋ ನಿರ್ಗುಣಶ್ಚ' (ಅವನು ಆತ್ಮಾ, ಅವನು ನಿತ್ಯ, ಶುದ್ಧ, ಕೇವಲ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣ) ಎಂಬ ತಲವಕಾರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನೇ ಹೊರತು ಗೌಣನಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಅವನು ಜ್ಞಾನಾತೀತ, ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ.

(೨) ನಿರ್ಗುಣಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಿಚಾರ

ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ, ಶ್ರುತಿಸಂಸ್ಕೃತದ ನಿರ್ಗುಣಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ. ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಪದಕ್ಕೆ ಗುಣರಹಿತ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಸರ್ವಥಾ ಗುಣರಹಿತ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥ ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ನಿರ್ಗುಣಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ತಾನೆ ಉದಾಹೃತವಾದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಇತರ ಶಬ್ದಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪಠಿತವಾಗಿರುವುದು. 'ಸಃ ಆತ್ಮಾ ಸ ನಿತ್ಯಃ ಶುದ್ಧಃ ಕೇವಲೋ ನಿರ್ಗುಣಶ್ಚ' ಎಂಬ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮತ್ವ, ನಿತ್ಯತ್ವ, ಶುದ್ಧತ್ವ, ಕೇವಲತ್ವ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಇದನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಿರ್ಗುಣ ಶಬ್ದವು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಲೌಕಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದದಂತೆ ಗುಣವನ್ನು ಸಹಿಸದ ಶಬ್ದವಲ್ಲ; ಅದು ಗುಣವನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಶಬ್ದ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಗುಣವನ್ನು ಸಹಿಸದ ಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಇರುವುದು. ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ನಿರ್ಗುಣತ್ವವೆಂಬ ಗುಣ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಪುನಃ ಅದು ಗುಣರಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು.

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿನ ನಿರ್ಗುಣಶಬ್ದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಶಬ್ದ. ಈ ಗುಣಗಳೇ ಆತ್ಮತ್ವ, ನಿತ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದುವು. ಆದರೂ ಈ ಶಬ್ದವು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿರಲು ಕಾರಣ ಇದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಉಪಪಾದಕವಲ್ಲದ ಗುಣಗಳು

ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲಾ ಇದರ ಆತ್ಮತ್ವ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಉಪಪಾದಕ. ನಿತ್ಯ, ಶುದ್ಧ, ಕೇವಲ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣವಾದುದೇ ಆತ್ಮಾ. ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವ, ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವ, ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವ, ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯತ್ವ, ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವೇದ್ಯತ್ವ ಇವು ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ನಿತ್ಯತ್ವ, ಶುದ್ಧತ್ವ, ಕೇವಲತ್ವ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧಕವಾಗಿ ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧನವಾಗುವುವು. 'ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ.

ಹೀಗೆ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಆತ್ಮತ್ವ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದರ ಸರಿಯಾದ ಗ್ರಹಣವು ಸರ್ವಶ್ರುತಿಯೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನ ಮುಖ್ಯತ್ವ ಮುತ್ತು ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು.

ವಿಶೇಷ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಉಕ್ತಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಐದನೆಯ ಅಧಿಕರಣದ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು.

ಅಧಿ. ೫, ಸೂ. ೩

ಓಂ ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್ ಓಂ

(೧) ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮೋಕ್ಷದಾತೃ

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್' ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳಿರುವುವು. 'ಪೂರ್ವೋಕ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಾದವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು' ಎಂದು ವೇದದ ಉಪಪಾದನೆ ಇರುವುದು. 'ಯಸ್ಯಾನುವಿತ್ತಃ ಪ್ರತಿಬುದ್ಧ ಆತ್ಮಾ.......ತಸ್ಯ ಲೋಕಸ್ಸ ಉ ಲೋಕ ಏವ' (ಯಾವನಿಗೆ ಆ ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟವನೋ. ....ಅವನಿಗೆ ವಾಸವು ಆತ್ಮಲೋಕವೇ) ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಆತ್ಮನಿಷ್ಠನಲ್ಲದವನು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾಗಲಾರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ, ಅವನಿಗೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಶ್ರುತಿನಿರ್ಣಯ.

(೨) ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ

ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು ಎಂಬುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ' ಎಂದು ಕೇಳಿರುವೆವು. ಆತ್ಮನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಈ ಸೂತ್ರವು ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮಾ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ.

'ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಮತ್ತು ಬೃಹದಾರಣ್ಯೋಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸುವುವು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದುದನ್ನು ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾದುದು ಗೌಣವಾದ ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಗೌಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಮೋಕ್ಷವೂ ಗೌಣವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದವನು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನೇ ಹೊರತು ಮತ್ತಾವ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ.

(೩) ಮೋಕ್ಷಜನಕ ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವ ನ್ಯಾಯ

ಮೋಕ್ಷಜನಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರೋಣವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆ. ಈ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೂ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಯಾವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರತಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಜ್ಞಾತವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಶ್ರುತಿ. ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಶ್ರುತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು ಆದಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷದಾತೃವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅರ್ಥವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ. ಅನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬಾರದೆಂದು ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಫಲಿತಾರ್ಥ.

ಮತ್ತೊಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು.

ಅಧಿ. ೫, ಸೂ. ೪
ಓಂ ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾಚ್ಚ ಓಂ

(೧) ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಹೇಯ : ಇತರ ಎಲ್ಲವೂ ಹೇಯ

'ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾತ್' ಮತ್ತು 'ಚ' ಎಂದು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪದಗಳು. 'ಚ' ಎಂಬುದು 'ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾತ್' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇತುವನ್ನು ಉಕ್ತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸುವುದು. 'ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾತ್' ಎಂದರೆ 'ಹೇಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳದಿರೋಣದರ ವೆಶೆಯಿಂದ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೇಯ ಎಂದರೆ ತ್ಯಾಜ್ಯ, ಎಂದರೆ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಹ ಎಂದರೆ ತ್ಯಾಗಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕಾದುದು ಎಂದುಅರ್ಥ.

ಉಕ್ತರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಹೇಯ; ಅವನಲ್ಲದುದು ಹೇಯ ಎಂದು ಭಾವ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮನು ಹೇಯನೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಗೌಣನಲ್ಲ, ಅವನು ಗೌಣನಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು

ಅವನು ಹೇಯ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಶ್ರುತಿಯು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ 'ತಮೇವೈಕಂ ಜಾನಥ, ಅನ್ಯಾವಾಚೋ ವಿಮುಂಚಥ, ಅಮೃತಸ್ಯೈಷ ಸೇತುಃ' (ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅವನನ್ನೇ ತಿಳಿಯಿರಿ; ಅವನಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳ ಮಾತನ್ನು ಬಿಡಿರಿ. ಅವನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನ) ಎಂದು ಅದು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು.

(೨) ಅಹೇಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮ

ಅಹೇಯ ಎಂದರೆ ತ್ಯಜಿಸಲ್ಪಡುವವನಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೇಯ ಎಂದರೆ ತ್ಯಜಿಸಲ್ಪಡುವವನು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಲೋಕವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತ್ಯಜಿಸದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದಕ್ಕೂ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ನಿಯಾಮಕ ಎಂಬ ಭಾವ ಬರುವುದು. ಈ ಭಾವವು ದೋಷವುಳ್ಳದು. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅಧೀನವಾದರೆ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ವಸ್ತುವೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಎಂಬುದರ ನಿರಾಕರಣವು ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೇಯ ಮತ್ತು ಅಹೇಯ ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಅರ್ಥ ಇರುವುದೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿ ಅಹೇಯ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚಪರವಾಗಿ ಹೇಯ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಪ್ರಪಂಚಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಹೇಯ ಎಂದರೆ ನಾವು ಇಚ್ಛಿಸಿದರೂ ಅವನು ತ್ಯಾಗಸಾಧ್ಯನಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಅವನು ಸರ್ವಮನೋವೃತ್ತಿಗೂ ಪ್ರೇರಕ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಇಚ್ಛೆಯೂ ಒಂದು ಮನೋವೃತ್ತಿ. ಅದಕ್ಕೂ ಅವನು ಪ್ರೇರಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಚ್ಛೆಯ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇಚ್ಛೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಿದ್ಧನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಾನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನ ನಿಯಾಮಕತ್ವವು ಅಡಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಅವನು ಸರ್ವಥಾ ಅಹೇಯ.

(೩) ಅಹೇಯತ್ವನ್ಯಾಯ

ಸರ್ವಾನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಥಾ ಅಹೇಯನಾಗಿರೋಣವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆ. ಈ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಯಾವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಸರ್ವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅಹೇಯತ್ವವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ, ಎಂದರೆ ಅಹೇಯತ್ವನ್ಯಾಯದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಭಾವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಉಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಗೌಣನಲ್ಲ, ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಮತ್ತೊಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಲು ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದ ಐದನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಅಧಿ. ೫, ಸೂ. ೫

ಓಂ ಸ್ವಾಪ್ಯಯಾತ್ ಓಂ

(೧) ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಾಪ್ಯಯ

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾಪ್ಯಯಾತ್' ಎಂದು ಒಂದೇ ಪದ. 'ಸ್ವಾಪ್ಯಯಾತ್' ಎಂದರೆ 'ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಲಯವಿರುವುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಲಯ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ 'ಇದಂ ವಾ ಅಗ್ರೇ ನೈವ ಕಿಂಚನಾಸೀತ್' (ತೈ. ಬ್ರಾ.) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸುವುವು. ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ.

ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಲಯ ಎಂಬ ಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಶಕ್ತಿ, ಸರ್ವನಿಯಾಮಕತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದನ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. 'ಸ ಆತ್ಮನಾ ಆತ್ಮಾನಮುದ್ಧೃತ್ಯ ಆತ್ಮನ್ಯೇವ ವಿಲಾಪಯತಿ' (ಅವನು ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ಬಂದು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ಲಯ ಹೊಂದಿಸುವನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣತ್ವದ ಭಾಷೆ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣ

'ಪೂರ್ಣಮದಃ ಪೂರ್ಣಮಿದಂ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವರೀತಿಯ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಪೂರ್ಣನಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವನು ಮತ್ತು ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಪುನಃ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಇದೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಲಯ ಎಂಬುದರ ಭಾವ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಅನ್ಯಾಧೀನನಲ್ಲ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಅಪೂರ್ಣ. ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಿಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯ. ಅದು ತನಗೆ ತಾನು ನಿಯಾಮಕವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

(೩) ಸ್ವಾಪ್ಯಯನ್ಯಾಯ

ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಲಯ ಹೊಂದೋಣ ಎಂಬುದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆ. ಈ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಸರ್ವಶ್ರುತಿಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಸ್ವಾಪ್ಯಯ ಎಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಲಯ ಎಂಬ ಭಾವವು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು

ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಅವನ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕತ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಲುಕುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರುತಿಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಲಯ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮುಖ್ಯನೇ ಹೊರತು ಗೌಣನಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವ ಮುಂತಾದ ಮಹಿಮೆಯು ನಿರ್ಗುಣನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಲ್ಲುವುದು.

ಉಕ್ತರೂಪನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದ ಆರನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು.

ಅಧಿ. ೫, ಸೂ. ೬

ಓಂ ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್ ಓಂ

(೧) ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯ

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್' ಎಂದು ಒಂದೇ ಪದ. ಗತಿ ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಈ ಜ್ಞಾನ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನಿಸಲು ಅರ್ಹವಾದ ಸರ್ವವೂ. ಸಮಸ್ತ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಶ್ರುತಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸರ್ವಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ಸಮಾನ. ಇದು 'ಸಾಮಾನ್ಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನ ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಬಾರದು ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವು 'ಸರ್ವೇ ವೇದಾಃ....ಬ್ರಾಹ್ಮಂ ಜ್ಞಾನಂ....ಏಕಮೇವ | ಪ್ರಕಾಶಯಂತಿ' (ಸಮಸ್ತ ವೇದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿಉಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುವು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯ ನ್ಯಾಯವೇ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

(೨) ಸಮಾನತ್ವವೇ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ

ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವವು ಬಾಧರಹಿತವಾಗಿರುವುದು. ಬಾಧ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವು ಅಸತ್ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸೋಣ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧವು ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ

ನ್ಯಾಯವೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವಾದುದು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ. ಆ ತತ್ತ್ವವು ಅಸತ್ತಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವು ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಲೇ ತಲೆದೋರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು. ಅದೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವೇ ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ. ಅದು ಅಸತ್ತಾಗಬಹುದೆಂದು ತೋರುವುದು ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದಿರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಭ್ರಾಂತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಒಂದೆಂದೂ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಏಕರೂಪವೆಂದೂ, ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಶ್ರುತಿಯೂ ಶ್ರುತಿಯೇ ಆದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಈಗ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ನಿಯಮಗಳಿಗೂ ಬಾಧ ಬರಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯೂ ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನೇ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ನಿಯಮಗಳು ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ.

(೩) ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರ

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಪರಿಚಿತವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸವಿಕಾರನೇ ನಿರ್ವಿಕಾರನೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆ ದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಪರತತ್ತ್ವ (Ultimate Reality)ವು ನಿರಂತರ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದೆಂದೂ ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿರಂತರ ಉತ್ತರವೃದ್ಧಿಯುಳ್ಳುದಾಗುತ್ತಿರುವುದೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವರು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅದು ಒಂದು ಆಶಾದಾಯಕವಾದ ಭಾವನೆಯೇ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವಭಾವನೆಯಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಆಶೆಗೂ ತತ್ತ್ವಭಾವನೆಗೂ ಬಹುದೂರ. ಆಶಾದಾಯಕವಾದುದು ಅನೇಕವೇಳೆ ಸುಖದ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಮೂಲಕ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಾದರೋ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವುದು. ಆಶಾದಾಯಕವಾದ ಭಾವದ ಅಭಾವವೇ ವೈರಾಗ್ಯ. ವೈರಾಗ್ಯವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ. ಅದು ಕೇವಲ ಸುಖದ ತ್ಯಾಗವಲ್ಲ. ಸುಖದ ತ್ಯಾಗ ದುಃಖ.

ವೈರಾಗ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಪ್ಪುಭಾವನೆಯು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು. ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಭಾರತೀಯರ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವರು. ಅವರು ಅದು ಪ್ರಪಂಚಜೀವನವನ್ನು ಅಕಾರಣವಾಗಿ ದುಃಖರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿದುದರ ಫಲ; ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಒಂದು ಬುದ್ಧಿದೋಷ (Pessimism). ಆದುದರಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯವು ಸಾಧುವಾದ ಭಾವವಲ್ಲ

ಎನ್ನುವರು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವರಂಗವಾಗಿ ಈಗ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ವೈರಾಗ್ಯವು ಉಕ್ತದೋಷದಿಂದ ದೂರ. ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುದರಿಂದ ಅದು ಲೌಕಿಕ ಸುಖಸಾಧನವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಉಂಟಾಗಿ, ಆ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚನಿಯಾಮಕವಾದ ಪರತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ ಆಶ್ರಯ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿ ಆ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪರತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ವೈರಾಗ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲೌಕಿಕ ಸುಖದ ತ್ಯಾಗವೂ ಅನಿವರ್ತ್ಯವಾದ ಸುಖದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾದ ಅನುಭವವೂ ಅಡಗಿರುವುವು. ಈ ವೈರಾಗ್ಯವಿರುವವನು ಉತ್ತರವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ಸುಖಿ ಮತ್ತು ಸದಾ ಶಾಂತ. ಇದು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಆಶಾವಾದ ಅಥವಾ ಸಂತೋಷಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನೋಭಾವ (Optimism)ದ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ ಮನೋಧರ್ಮ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಆಪ್ಟಿಮಿಸಮ್ (Optimism) ಎಂಬ ಭಾಷೆ ಸಾಲದು.

ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಆಶಾವಾದವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಉಕ್ತರೂಪವಾದ ವೈರಾಗ್ಯವಾದರೋ ನಿಯಮವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದುದು ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಸಂಪಾದಕವಾದುದು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮನನಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಆಶಾಭಾವನೆಗೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಬೇಕಾದುದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದುಂಟಾದ ಸುಖಶಾಂತಿಗಳು. ಈ ತತ್ತ್ವವು ಸವಿಕಾರವೇ? ನಿರ್ವಿಕಾರವೇ? ಎಂದು ವಿಚಾರ. ಪ್ರತೀಚ್ಯವಾದವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ತತ್ತ್ವವು ನಿರಂತರ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಆ ತತ್ತ್ವವು ನಿರಂತರ ವಿಕಾರವುಳ್ಳುದಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿ ಎಂಬ ಮಾತು ಮನೋಹರವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಹಾಗೆ ಅದನ್ನು ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವಹಾಗೆ ಮಾಡಿದವರು ಯಾರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯುಕ್ತವಾದ ಉತ್ತರವೆಂದರೆ ನಿರಂತರ ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದು ಪರತತ್ತ್ವವಲ್ಲ ಎಂದು. ಪರತತ್ತ್ವವಾದರೋ ನಿರ್ವಿಕಾರವೆಂದೇ ಇದರ ಭಾವ. ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವು ಸವಿಕಾರವಾದರೂ ಅದು ಪರತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸರ್ವಥಾ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದುದೇ ಪರತತ್ತ್ವ. 'ನಿರ್ವಿಕಾರೋಽಕ್ಷರಶ್ಶುದ್ಧಃ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಾರ, ಅವಿನಾಶ ಮತ್ತು ದೋಷದೂರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವುದು.

ಸರ್ವಥಾ ನಿರ್ವಿಕಾರತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಶ್ರುತಿಯೊಂದೇ

ಪ್ರಮಾಣ. ಇದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಪರತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದೂ ಎಲ್ಲ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತ ಆಂತರವಾದ ಸಾಂಗತ್ಯವುಳ್ಳುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಸಾಂಗತ್ಯವೇ ಸಮತ್ವ.

(೩) ಗತಿಸಮಾನತ್ವನ್ಯಾಯ

ಈ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು ಗತಿಸಮಾನತ್ವನ್ಯಾಯ. ಸರ್ವ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಸಮಾನ ಎಂದರೆ ಆಂತರ ಸಾಂಗತ್ಯವುಳ್ಳುದು ಎಂಬುದು ಇದರ ಭಾವ. ಈ ನ್ಯಾಯದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ. ಈ ನ್ಯಾಯವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಾಗ ಶ್ರುತಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಆಗುವ ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಜನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅಬಾಧಿತ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ.

ಮತ್ತೊಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಿಷಯನಾದವನು ನಿರ್ಗುಣನೇ ಹೊರತು ಗೌಣನಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದ ಏಳನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು.

ಅಧಿ. ೫, ಸೂ. ೭

ಓಂ ಶ್ರುತತ್ವಾಚ್ಚ ಓಂ

(೧) ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಬ್ರಹ್ಮನೇ ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧಬ್ರಹ್ಮ

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಶ್ರುತತ್ವಾತ್' ಮತ್ತು 'ಚ' ಎಂದು ಎರಡು ಪದಗಳು. 'ಚ' ಎಂಬುದು 'ಶ್ರುತತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇತುವನ್ನು ಉಕ್ತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸುವುದು. 'ಶ್ರುತತ್ವಾತ್' ಎಂದರೆ 'ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ' ಎಂದರ್ಥ.

ಇದುವರೆಗೆ ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದುದು ಇದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯದ ಜ್ಞಾನ ಬೇಕು. ಅನ್ಯಥಾ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ ಸೂತ್ರಗಳು ಮಿಳಿತವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ, ಪರವಿದ್ಯಾ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

(೨) ಶ್ರುತಿಯ ಜಿಜ್ಞಾಸಿತವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಸೂತ್ರಾರ್ಥ

'ಏಕೋ ದೇವಃ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಗೂಢಃ ಸರ್ವವ್ಯಾಪೀ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರಾತ್ಮಾ। ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷಃ ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸಃ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೇತಾ ಕೇವಲೋ ನಿರ್ಗುಣಶ್ಚ' ಎಂಬ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಪ್ರಕೃತವಿಷಯವನ್ನು

ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ನ್ಯಾಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೂರನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಸೂತ್ರಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಸತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಬದ್ಧನಾದ ಜೀವನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

(೩) ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧತ್ವನ್ಯಾಯ

ಈ ಸೂತ್ರಸೂಚಿತವಾದ ನ್ಯಾಯವು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವೆಂದು ಜ್ಞಾತವ್ಯವಾದ ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ನ್ಯಾಯ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಾಗ ಅವೈದಿಕವಾದ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪಂಚಾಧಿಕರಣಗಳು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪೀಠರೂಪವಾಗಿರುವುವು. ಇದುವರೆಗೆ ಸೂತ್ರಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಾಂಭೀರ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳ ಅರ್ಥವು ಸಂಗೃಹೀತವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ 'ಓಂ ಆನಂದಮಯೋಽಭ್ಯಾಸಾತ್ ಓಂ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ, 'ಓಂ ಅನಾವೃತ್ತಿಃ ಶಬ್ದಾತ್ ಅನಾವೃತ್ತಿಃ ಶಬ್ದಾತ್ ಓಂ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದವರೆಗೆ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅಧಿಕರಣಗಳಾಗಿ ಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಪಂಚಾಧಿಕರಣಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರೆಯಿತೇ? ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಸದಾ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಬೇಕು. ಪಂಚಾಧಿಕರಣಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನ್ಯಾಯ ದೊರೆಯದಿದ್ದರೆ ಸೂತ್ರಾರ್ಥವು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವಿಭಾಗ

ಪಂಚಾಧಿಕರಣಗಳ ಸೂತ್ರಗಳೂ ಸೇರಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯ, ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯ, ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಫಲಾಧ್ಯಾಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಒಂದೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯವೂ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಾಗಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸೂತ್ರಗಳ ಮತ್ತು ಅಧಿಕರಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುವಾಗ ಮತಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಆದರೂ ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಓಂ ಆನಂದಮಯೋಽಭ್ಯಾಸಾತ್ ಓಂ' ಎಂದು ಆರಂಭಿಸುವ ಆರನೆಯದಾದ ಆನಂದಮಯಾಧಿಕರಣದಿಂದ ಸಮನ್ವಯವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳು ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ, ಆ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪೀಠರೂಪವಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

i ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯ

ಸಮನ್ವಯ ಎಂದರೆ ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಲಿಂಗಗಳ ಸಮೂಹ. ಇದರಿಂದ ವೇದದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಪಾತತಃ ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಕಂಡುಬರಬಹುದಾದರೂ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವೇದದ ಶಬ್ದಗಳು ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುವುಗಳು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ವಸ್ತುಪರವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿರುವುವು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮೇತರದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿರುವುವು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾ ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಹೊಂದಿರುವುವು. ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಮೂರು ವಿಧ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ವಸ್ತುಪರವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಹೊಂದಿರುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ಮೊದಲು ಎರಡು ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ನಾಮಾತ್ಮಕಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾತ್ಮಕಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಸಮನ್ವಯ. ನಾಮಾತ್ಮಕಶಬ್ದ ಎಂದರೆ ರೂಢಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುಪರವಾದ ಶಬ್ದ—ಆಕಾಶ, ಪ್ರಾಣ ಮುಂತಾದುದು. ಲಿಂಗಾತ್ಮಕ ಎಂದರೆ ತಾನು ಹೇಳುವ ಧರ್ಮದಿಂದ ಅದುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಬ್ದ—ಅತ್ತಾ ಮುಂತಾದುದು. ಆಕಾಶ, ಪ್ರಾಣ ಮುಂತಾದುವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮೇತರಪರ. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಪರವೆಂದು ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ 'ಅತ್ತಾ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಅತ್ತೃತ್ವ' ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮೇತರಪರವೆಂದು ಲೌಕಿಕಸಂಸ್ಕಾರದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ತೋರಿದರೆ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಆ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅತ್ತೃತ್ವ ಎಂದರೆ ಸಂಹಾರಕರ್ತೃತ್ವ.

ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಾಮಲಿಂಗಾತ್ಮಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುವುವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಆಯತನ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು. ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಇವು ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮೇತರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುವುವು. ಇವು ದುಃಖಿ, ಅವರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮನು

ನಿರ್ದೋಷ ; ಅವನು ದುಃಖಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ; ಅವನು ಅವರನಲ್ಲ. ಅವರ ಎಂದರೆ ಹೀನ. ಲೌಕಿಕ ವಸ್ತು ದುಃಖಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಆಗಬಹುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಪರವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ದುಃಖಿ ಮೊದಲಾದುವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗಿ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗುವುವು.

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂದು ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಮರ್ಥಿತವಾಗಿರುವುದು. ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದರೆ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳಿರುವುವು. ಲೌಕಿಕವಸ್ತು ಸ್ವಯಂ ನಾಮರಹಿತ. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸರ್ವತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನ ಧ್ಯಾನಾರ್ಥವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಅವನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುಪರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಕರ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಾದರೋ ಸಂಕೇತ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾದ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುವರು. ಇದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿ ಉಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದಭ್ರಾಂತಿನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಬಂದ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವೂ ಅದನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವ್ಯಾಕರಣ ಮೊದಲಾದುವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಾರವು ಎಂದು ಸೂತ್ರ ಸೂಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಪರಂಪರೆಯಾಗಿಯಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವುದಾದ ಲೌಕಿಕವಾದ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳಿಗೆ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿರುವರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಮಸ್ತ ವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿವರವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುವು ಎಂದೂ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕ ಎಂದು ಭಾವ. ಹೀಗೆ ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯವು ಅನಂತಾರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಸರ್ವವೇದವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಶೇಷ ಲೌಕಿಕ ಶಬ್ದಗಳೂ ಉಕ್ತನ್ಯಾಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ii ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯ

ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಿಚಾರದಿಂದ ಸರ್ವವೇದವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಮೇಲೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವು

ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಈ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಕಾರಣವು ಭ್ರಾಂತಿ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ತೋರಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವಿತವಾದ ವಿರೋಧಗಳು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ—ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧ, ಸಮಯವಿರೋಧ, ಶ್ರುತಿವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಸಹಿತ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧ ಎಂದು. ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧವು ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿಯೂ, ಸಮಯವಿರೋಧವು ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿಯೂ, ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವು ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿಯೂ, ಯುಕ್ತಿಸಹಿತ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಹೃತವಾಗುವುವು.

ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧವು ಸ್ಮೃತಿವಿರೋಧ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಲೌಕಿಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. "ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ; ಕರ್ಮ ಭಕ್ತಿಗಳೂ ಸಾಧನವಾಗಬಹುದು. ಏಕಾಗ್ರಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಇಷ್ಟವಾದ ಭಗವನ್ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಿಸಿದರೆ ಸಾಕು; ದೇವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾದರೂ ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಬೇಕಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಮಹಾತ್ಮರು, ಭಕ್ತರು, ದೇವರನ್ನು ನೋಡಿದವರು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದರಾಯಿತು. ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಕೇವಲ ಅಲೌಕಿಕನಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಶಾಸಕರಂತೆಯೇ ಅವನು ಸರ್ವಲೋಕಕ್ಕೂ ಶಾಸಕ. ಅವನು ವಿಷಯಸೌಖ್ಯದಿಂದ ತೃಪ್ತನಾಗುವನು. ಉಪಚಾರ, ಸ್ತೋತ್ರ ಮುಂತಾದುವೂ ಅವನ ತೃಪ್ತಿಸಾಧನ. ಇದಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಯಾವ ವಾಕ್ಯವಾದರೂ ಸರಿ. ಅವನನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳೂ ಲಭಿಸುವುವು." ಈ ಜಾತೀಯವಾದ ಭಾವಗಳೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ. ಇವೇ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವುವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ಮೃತಿಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಆದರೆ ಇವು ವೇದಾನುಕೂಲಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲ. ವೇದಾನುಕೂಲಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ತಾನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗದೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೇದ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಸ್ಮೃತಿ. ನಾನಾ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಸ್ಮೃತಿಗಳು 'ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ, ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ವೇದಕ್ಕೆ

ಅನನುಕೂಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಅಜ್ಞಾನಭ್ರಾಂತಿಗಳೇ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾದ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕ.

ಲೌಕಿಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಯುಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದವರ ಕಲ್ಪನೆ. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನಮಾಡಿದರೆ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಿಗಳಾಗುವುವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವೋ ಅವು ಆ ಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಆಗದಿರುವುದೂ, ನಿಯಮವಾಗಿ ಆಗದಿರುವುದೂ ಮತ್ತು ಆ ಸಾಧನವಿಲ್ಲದ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದೂ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಧನದಿಂದ ಫಲವಾಗುವುದೆಂಬ ಭಾವವು ಭ್ರಾಂತಿ. ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಫಲವಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ತನಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಉಂಟೆಂದು ತಿಳಿದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವನು. ಇದೊಂದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವ. ಅಲ್ಪಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಸರ್ವ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತ, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಅವನದಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೌಕಿಕಾನುಭವದಿಂದ ಬಂದ ಪುರುಷ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಭ್ರಾಂತಿ. ಅವು ಸರ್ವಕರ್ತೃಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ.

ಸಮಯವಿರೋಧವು ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. ಲೌಕಿಕಾನುಭವದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳೇ ಸಮಯಗಳಿಗೂ ಮೂಲ. ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ನಾನಾವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸಮಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆದರೆ ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲವಾದುದು ಒಂದು ಸಮಯ, ಎಂದರೆ ಸಂಕೇತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಅಲ್ಲದ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸಮಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯು ಸದೋಷ. ಇದನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಯವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡವಾದರೂ ಕರ್ತ್ರೀ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುವರು. ಆದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ರಚನಾರೂಪ. ರಚನಾ ಎಂಬುದು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ. ಅದು ಚೇತನಧರ್ಮ. ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅದು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕರ್ತ್ರೀ ಅಲ್ಲ; ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಧುವೂ ಅಲ್ಲ. ಇದೇ

ನ್ಯಾಯವು ಸರ್ವ ಸಮಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮಯ ವಿರೋಧವಿರುವುದೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು.

ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವು ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. ಮೀಮಾಂಸಿತ ವಲ್ಲದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಅನಾದಿರ್ವಾ ಅಯಮಾಕಾಶಃ' (ಈ ಆಕಾಶವು ಅನಾದಿ ಹೌದು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಆಪಾತತಃ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳು ವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಭಂಗಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಮೀಮಾಂಸಿತ ವಾದರೆ ಆಕಾಶವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ನಿರಂತರ ಘಟಾಕಾಶ ಮಠಾಕಾಶರೂಪವಾದ ವಿಕಾರವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಉಳ್ಳದೇ ಹೌದು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಂಟಾಗಿ ಆಕಾಶವು ಅನಾದಿ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಬಂದ ವಿರೋಧವು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧ ಅಸಂಭಾವಿತ ಎಂದೂ ನಿಶ್ಚಯ ವಾಗುವುದು. ಆಕಾಶಶಬ್ದವು ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದರಂತೂ ಅನಾದಿ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಯಂಕಾರಣರಹಿತನಾಗಿ ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಶೇಷರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸು ವುದು.

ಯುಕ್ತಿಸಹಿತ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. 'ಯುಕ್ತಿಸಹಿತ ಶ್ರುತಿ' ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಸಹಿತವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತ ವಿಷಯವನ್ನು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸುವ ಶ್ರುತಿ. ಉದಾಹರಣೆ—'ನಿತ್ಯಂ ಮನಃ ಅನಾದಿತ್ವಾತ್' (ಮನಸ್ಸು ನಿತ್ಯ, ಅನಾದಿಯಾದುದರಿಂದ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಮನಸ್ಸಿನ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಂಹಾರಕಾರಣತ್ವ ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. 'ಓಂ ತತ್ಪ್ರಾಕ್ ಶ್ರುತೇಶ್ಚ ಓಂ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು 'ಮನಸ್ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯಾಣಿ ಚ' (ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಮಸ್ತ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೆ ಮನಸ್ಸೂ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು.

ಈ ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರೋಧಿಸಾಮಗ್ರಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಂತೆ ಸಮನ್ವಯ ವಿಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಆಪಾತರಮಣೀಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀತಿಸುಂದರವಾದ ವಿಷಯ

ಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅನುಸರಿಸಿಬಂದ ನಾನಾ ಆಗಮ ಗಳ ವಿರೋಧ, ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಅನುಭವವಿರೋಧ, ಮಹಿಮಾವಂತರ ಅನು ಭವವಿರೋಧ, ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧ, ಬಲಿಷ್ಠಯುಕ್ತಿ ಜಾಲಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಿವಿಧ ಸಮಯವಿರೋಧ, ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯೇ ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ, ಮತ್ತು ಆ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಸಹಿತವಾದ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧ, ಇವುಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣ ದೂರತೋಪಾಸ್ತ. ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಲು ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನ ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನ ಎಂದರೆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯತ್ವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತ್ವಕ್ಕೆ ಕುಂದುಬರದ ಅಧ್ಯಯನ. ಒಟ್ಟಿ ನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಸಹಿತಶ್ರುತಿವಿರೋಧ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧ ವಾದ ಎರಡು ಶ್ರುತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಶ್ರುತಿಗೇ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ. ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೇ ಅಲ್ಲ ದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲಸ್ಮೃತಿಗೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ರೂಪಿತವಾದರೆ ಆ ಅಧಿಕಾರಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು.

iii ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯ

ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವು ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಯಿತು. ಅಧಿಕಾರಿಯು ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಮೇಲೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರ ಕಾಣುವುದೋ ಅದೇ ಅವನ ಕಾರ್ಯ, ಎಂದರೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ. ಸರ್ವ ಕರ್ತೃವೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಸ್ತುವಿಗೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದರ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಧನವೂ ಇಲ್ಲ.

ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಷ್ಠತೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರನಿಷ್ಠತೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಆಕಾರವೇ ಇತರ ನಿಷ್ಠತೆಯ ಅಭಾವ. ಇದಕ್ಕೇ ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಲು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನಿಗೆ ಆಗುವ ಅನರ್ಥವು ಜ್ಞಾಪಿತವಾಗುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟದ್ದೇ ಸಂಸಾರಮೂಲ. ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಗಮನಾ ಗಮನ ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಯುವುದು, ಈ ಪರಂಪರೆಯು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮ ಗಳಿಂದ ಸ್ವರ್ಗ ಮುಂತಾದ ಫಲಗಳು ಬರುವುವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆ ಫಲಾನುಭವ ವಾದನಂತರ ಪುನಃ ದುಃಖಮಯವಾದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುವುದು ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲದೆ 'ಯದಿ ಹ ವಾ ಅಪ್ಯನೇವಂವಿತ್ ಮಹತ್ಪುಣ್ಯಂ ಕರ್ಮ ಕರೋತಿ ತದ್ಧಾಸ್ಯಾಂತತಃ ಕ್ಷೀಯತ ಏವ ಆತ್ಮಾನಮೇವ ಲೋಕಮುಪಾಸೀತ' (ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನು ಮಹತ್ತಾದ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವನ್ನೇ ಆಚರಿಸಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅವನು ಮಾಡಿದುದು ಒಳಗೇ ಕ್ಷಯಿಸುವುದು. [ಈ ಕಾರಣದಿಂದ] ಸರ್ವಾಶ್ರಯನಾದ ಆತ್ಮಾ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಉಪಾಸನಾ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಮಾಡಬೇಕು,) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವು ನಾಶಕಾರಣವೆಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದೂ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಭೇದ. ಆದರಿಂದ ಮಮತೆಯೂ ಆ ಮೂಲಕವಾದ ಕರ್ಮವೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಆದರ ಹೆಚ್ಚಿದಹಾಗೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವು ದೂರದೂರವಾಗುವುದು. ಈ ಮಾರ್ಗಗಳು ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಸ್ವಯಂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಲ್ಲದುದೇ ಅವು ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾಗಲು ನಿಮಿತ್ತ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಸಂಪನ್ನನು ಜಿಜ್ಞಾಸಾವೃದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಈ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದದ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹ.

ಎರಡನೆಯದು ಭಕ್ತಿಪಾದ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರಮೂಲಕವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಾಸ್ತ್ರೈಕಸಮಧಿಗಮ್ಯವಾದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ನೇಹ. ಈ ಸ್ನೇಹ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ನೇಹರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯ ಜ್ಞಾನವಾದಾಗ ಉದಾಸೀನಭಾವ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ದ್ವೇಷಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಸ್ನೇಹಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಉದಾಸೀನಭಾವದವರೂ, ದ್ವೇಷಬುದ್ಧಿಯವರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನಭಾವ ಮತ್ತು ದ್ವೇಷಬುದ್ಧಿಯೇ ದೇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿಗೂ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಭಾವಗಳನ್ನುಳ್ಳವರು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಿಗೇ ಭಕ್ತರೆಂದು ಹೆಸರು. ಅವರೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರು. ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವಾಗದಿರುವುದೇ ಇದರ ಕಾರಣ. ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನ ವಿಷಯ ಕೇಳಲು ಸಹನೆ ಇಲ್ಲದವನಿಗೆ ಅವನ ಸ್ವಭಾವ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಸರ್ವ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ಸರ್ವಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೂ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯೋಣವು ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ತತ್ತ್ವದ ಪರೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಅಪರೋಕ್ಷಭಾವವಿರೋಣವು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಭಕ್ತಿಭಾವದ ಒಂದೇ ಗುರುತು: ಹೀಗೆ ವೈರಾಗ್ಯವು ಅಧಿಕಾರಿ

ಯನ್ನು ಶ್ರೋತ್ರಿಯನನ್ನಾಗಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವುವು.

ವೈರಾಗ್ಯ ಭಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಅಧಿಕಾರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವು ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದುದು. ಈ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದ ವಿಷಯ. ಉಪಾಸನಾ ಎಂದರೆ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು. ಶ್ರವಣ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅರ್ಥಗ್ರಹಣ. ಮನನ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ ಚಿಂತಾ. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ ಮತ್ತು ಮತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರಚಿಂತಾ. ಈ ಮೂರರ ಸಮೂಹಕ್ಕೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಉಪಾಸನಾ. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ. ಇದೇ ತಪಸ್, ಸತ್ಯ, ದಮ, ದಾನ ಮುಂತಾದ ಶುಭಗುಣಗಳು. ಇದು ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯಪ್ರವಚನರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠರಾದ ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ. ಪ್ರವಚನ ಎಂದರೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರನ್ನು ಕುರಿತು ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಗುರು ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಶೇಷ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಛೇದಿಸುವವನು. ಶಿಷ್ಯನಾದರೋ ತತ್ತ್ವ ಸಂದೇಹದಿಂದ ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಗುರುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋದವನು. ಇದರಿಂದ ಗುರುಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ನಿಧಿ ಎಂದು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. 'ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋದವನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವವೇ ಇದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುರುಗಳಿಂದ ತೃಪ್ತನಾಗದವನೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಧಿಕಾರೀ. ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಗೃಹೀತವಾದುದು ಯುಕ್ತವೇ ಅಯುಕ್ತವೇ ಎಂಬ ಚಿಂತೆಯೇ ಅವನ ವೈರಾಗ್ಯಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರ. ಇವುಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದದ ಗುರುತು. ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಗುರು, ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಭಕ್ತಿ ಇವೇ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಗ.

ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಸಮಸ್ತವೇದ. ವೇದದ ಕೆಲವು ಭಾಗದಿಂದ ಜ್ಞಾತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಭಾಗಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಿಕ್ಕ ಸರ್ವವೇದದ ವಿಷಯ ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾದರೂ ಸರ್ವವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವೇ ಬೇರೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನ; ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಪೂರ್ಣ; ಜ್ಞಾನವೂ ಅಪೂರ್ಣ. ಅದೇ ಸರಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ. ಸರ್ವ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಸರ್ವವೇದದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವರವರ ಅಧಿಕಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಅವರ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವೂ ಅಧಿಕಾರಾನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು.

ಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆಯು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದ ವಿಷಯ. ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಸರ್ವವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ. ಇದು ಸರ್ವಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಾಧನ. 'ಯದ್ಯತ್ ಕಾಮಯತೇ ತತ್ತತ್ಸೃಜತೇ' (ಜ್ಞಾನಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಮಿಸುವನೋ ಅದನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧಾಂತ. ಜ್ಞಾನದ ಅತಿ ದುರ್ಲಭತ್ವವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ದುರ್ಗ್ರಾಹ್ಯನಾಗಿರುವುದೇ ಇದರ ನಿಮಿತ್ತ. ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾದ ಯಾವ ಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನ ದುರ್ಗ್ರಾಹ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅದನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಅಧಿಕಾರಿ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಫಲ. ಈ ಫಲವು ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಪಾಕವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಪರಿಪಾಕದ ಕ್ರಮವು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದ ವಿಷಯ.

iv ಫಲಾಧ್ಯಾಯ

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಲಭಿಸುವ ಫಲವು ಅನೇಕ ಹಂತವುಳ್ಳುದು. ಮುಕ್ತಿ ಪರಮ ಫಲ. ಇದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಕರ್ಮನಾಶ. ಇದು ಒಂದನೆಯ ಪಾದದ ವಿಷಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧನ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸದ ಪುನಃ ಪುನಃ ಆವೃತ್ತಿ. ಇದು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕಾದುದು ಮತ್ತು ಸರ್ವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಭಾವಿತವಾಗಬೇಕಾದುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯನುಭವವೂ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಅಜ್ಞಾನ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಮೋಕ್ಷವಿರೋಧಿಯಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಸ್ವತ ಏವ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು.

ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಾಭಿಮಾನಿಗಳಾಗಿ ಸಂಸಾರಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ದೇವತೆಗಳ ಲಯವು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ವಾಕ್ಕಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಲಯವು ವಿವೃತವಾಗಿರುವುದು. ಮತ್ತು ಲಯರಹಿತವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಮ ಎಂದು ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನತ್ವವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸರ್ವಥಾ ಯಾವ ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸಲಾರದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ರೂಪಿತವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಸರ್ವಥಾ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವೆಂದು ವಿವೃತವಾಗಿರುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಪ್ರತಿ ಭಾವವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಅವಿಭಕ್ತವಾದುದೆಂಬ ಆ ಭಾವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವಜ್ಞಾನ.

ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗವು ಕಥಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಚಿರಾದಿ ಮಾರ್ಗ. ಇದರ ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಐಹಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತನ ಭೋಗವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. 'ಆತ್ಮಾನಮಭಿಸಂಪದ್ಯ......ಸರ್ವಾನ್ ಕಾಮಾನ್ ಅನುಭವತಿ' (ಅಧಿಕಾರಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಮಸ್ತ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ವಿವರಣೆ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದತ್ವವೆಂಬ ಮಹಿಮೆಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಇದರ ಅನುಸಂಧಾನವು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನವನ್ನು ಸುಖಮಯ ಮಾಡುವುದು.

ಇದುವರೆಗೆ ಅತಿಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿತವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ದಿಙ್ಮಾತ್ರಪ್ರದರ್ಶನವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ೨೨೩ ಅಧಿಕರಣವುಳ್ಳ ೫೬೪ ಸೂತ್ರಗಳು. ಇವು ವಿಭಿನ್ನರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಅಥವಾ ಉತ್ತರಪಕ್ಷವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಾವೈದಿಕ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಅಪರಿಚಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನಿಸುವುದು ಎಂದು ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ತೋರದಿರದು. ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದುದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಪದಗಳಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಭಾವ. ವಿಚಾರಶೀಲರು ಇದನ್ನು ಮನನಮಾಡಿ ಅದರ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವುಳ್ಳವರಾದರೆ ಈ ಭಾವದ ಗಾಂಭೀರ್ಯವು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿನ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಸಾತ್ವಿಕ ಜೀವನದ ಲಕ್ಷಣ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ತಾರ

ಮೇಲೆ ಸೂಚಿತವಾದ ಅರ್ಥ ಗಾಂಭೀರ್ಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಗಹನಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಿಭಿನ್ನಭಾಷ್ಯಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಲು ಕಾರಣ. ಇವಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟು ೨೧ ಭಾಷ್ಯಗಳಿರುವುವೆಂದು ಗ್ರಂಥಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಭಾರತೀ, ವಿಜಯ, ಸಂವಿದಾನಂದ, ಬ್ರಹ್ಮಘೋಷ, ಶತಾನಂದ, ಉದ್ಧತ, ವಿಜಯ, ರುದ್ರಭಟ್ಟ, ವಾಮನ, ಯಾದವಪ್ರಕಾಶ, ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚ, ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತ, ಶಂಕರ, ಭಾಸ್ಕರ, ಪಿಶಾಚ, ವಿಜಯಭಟ್ಟ, ವಿಷ್ಣುಕ್ರಾಂತ, ವಾದೀಂದ್ರ, ಮಾಧವದಾಸ, ದ್ರಮಿಡ, ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವ ಅಥವಾ ಆನಂದತೀರ್ಥ ಇವರು ಈ ೨೧ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವ ಇವರ ಭಾಷ್ಯಗಳು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಇರುವರು. ವಿಭಿನ್ನಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಸೂತ್ರಪದಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಸೇರಿಸುವುದು ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಸೂತ್ರಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಅಧಿಕರಣ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ವಿಭಿನ್ನವಾಗುವುವು.

ಈ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ 'ದರ್ಶನಾತ್' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವೇದವನ್ನೂ 'ಸ್ಮೃತೇಃ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಕಂಡು ಬರುವುದು ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಎಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯವೂ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸುವುದೇ ಮತ್ತು ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಕಾಪಾಡುವುದೇ ಅಥವಾ ಆ ಉದ್ದೇಶವೇ ಈ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಭೇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಸೂತ್ರಪ್ರಭಾವ

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ (ಬಾದರಾಯಣ ದರ್ಶನ) ಎಂಬ ಈ ೧೪ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ನಾಲ್ಕು ಭಾಗವುಳ್ಳದಾಗಿ ಮೊದಲು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾದ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳು ಸಂಗ್ರಹೀತವಾಗಿವೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿಶೇಷಗಳ ಸೂಚನೆ ಇದೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ವಿಭಿನ್ನಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪೋಷಕರಾದರು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಭಿನ್ನಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಆದರ ಉಳ್ಳವರಾದರು. ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಗೌಣವೆಂದೂ, ಕೆಲವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದೂ, ಕೆಲವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ವೇದೈಕಸಮಧಿಗಮ್ಯವಾದರೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇದವಲ್ಲದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವೆಂದೂ, ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ, ಆದರೂ ಅದು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದೆಂದೂ ಅಥವಾ ಅದು ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನೆಂದೂ ಆದರೂ ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ ನಾನಾಮುಖವಾದ ವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ವಿಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುವು. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ನಾನಾ ಮತಾಚಾರಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿದುವು. ಭಾವಭೇದಗಳು, ಆಚಾರಭೇದಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಈ ವಾದಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲ ಒಂದು ಎಂಬುದು ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಒಂದಾದ ಮೂಲವು ಶ್ರುತಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸೂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿರುವುದು. ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮತಭೇದಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಸೂತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ವಿಚಾರಪರರ ಮೇಲೆ ಬೀರಿರುವ ಪ್ರಭಾವವು ಅದ್ಭುತ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೂ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ

೧ 'ವೇದಾಂತ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಶೇಷಗಳೇ ವಿವಿಧ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು. ವೈದಿಕವಿಚಾರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ವೇದಾಂತ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಕೊನೆ ಎಂದು ಒಂದರ್ಥ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುವು. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ವೇದಾಂತ. ವೇದಾಂತ ಎಂದರೆ ವೇದದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ವೇದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ವೇದಾಂತ. ವೇದಾಂತ ಎಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವೇದಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸೇರಿದ ವೇದದ ಅರ್ಥ. ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೆನಿಸಿದುವು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿತು.

೨ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಗಳು

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯ ಎಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಹೆಸರು. ಸೂತ್ರಾನುಕಾರಿ ಪದಗಳಿಂದ ಸೂತ್ರಾರ್ಥವರ್ಣನಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯ ಎಂದು ನಾಮಧೇಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾಷ್ಯವೆಂಬುದು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಶೇಷ ಎಂದರೆ ಅಸಾಧಾರಣವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಕೇವಲ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥನಿರ್ಣಯವನ್ನೇ ಅಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಭಾಷ್ಯವಿಶೇಷಗಳು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಭಾಷ್ಯವೂ ಒಂದೊಂದು ವೇದಾಂತ ಎನಿಸಲು ಅರ್ಹವಾದುದು. ಆದರೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮೇಯದ ಸಮಾನತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದುದರಿಂದಲೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಹೊತ್ತು ಮೂರು ವೇದಾಂತಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವುಗಳ ಅರ್ಥ ಕೇವಲ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು. ಇದು

ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ಮೂರು ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಇವರು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಭಾರತೀಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವರು. ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತೋರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನವೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಈ ಮೂರು ವೇದಾಂತಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತಮರ್ಯಾದೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿರುವುದು.

೩ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ವೇದಾಂತತ್ರಯ

ಋಕನೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ. ಶಬರ ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಷ್ಯಕಾರನನ್ನು ವೃತ್ತಿಕಾರ, ಉಪವರ್ಷ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಆತನನ್ನು ಬೋಧಾಯನ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರು ಬೋಧಾಯನನೇ ವೃತ್ತಿಕಾರ ಉಪವರ್ಷ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು. ದ್ರಾಮಿಡ, ಟಂಕ, ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚ, ಭಾರುಚಿ, ಕಪರ್ದೀ, ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ, ಗುಹದೇವ ಮುಂತಾದವರು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೆಂದು ವ್ಯವಹೃತರಾಗಿರುವರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶಂಕರ, ಭಾಸ್ಕರ, ಯಾದವಪ್ರಕಾಶ, ರಾಮಾನುಜ, ಮತ್ತು ಮಧ್ವ ಇವರ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುವು. ಎಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರು. ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವ ಇವರ ಭಾಷ್ಯಗಳು ವೇದಾಂತತ್ರಯವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿರುವುವು.

೪ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಸೂತ್ರಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಕಾರಣ

(೧) ಸೂತ್ರರಚನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪನಿಷದರ್ಥವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದುವೆಂದು ಸೂತ್ರಗಳಿಂದಲೇ ವಿದಿತವಾಗುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಸಂಬಂಧ ವಿಚಾರ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ, ಮುಕ್ತಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ ಇವೇ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಎಂದು ಆಶ್ಮರಥ್ಯನು ತಿಳಿಯುವನು. ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದೂ, ಅನಂತರ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗುವನೆಂದೂ ಔಡುಲೋಮಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನನು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾದರಿ, ಔಡುಲೋಮಿ, ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನ, ಕಾರ್ಷ್ಣಾಜಿನಿ, ಆತ್ರೇಯ, ಆಶ್ಮರಥ್ಯ ಮತ್ತು ಜೈಮಿನಿ ಎಂಬುವರು ಪರಸ್ಪರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವುಳ್ಳವರೆಂದು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ಬಾದರಾಯಣರು ಇತರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು

ಉದ್ಘಾಟಿಸಿ ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡುವರು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ವಿಷಯವಿಚಾರಗಳು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವಿವಾದಗ್ರಸ್ತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಭಾಷ್ಯಗಳೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಉಳ್ಳುವುಗಳಾಗುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಆಯಾ ವಿಚಾರಾಭಿಜ್ಞರು ಆಯಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಆದರ ಅಥವಾ ಆದರಾಭಾವವೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲವು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ ಮತ್ತು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇದು ಸೂತ್ರಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಈ ರಚನೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

i ಬಾದರಾಯಣರೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ಬಾದರಾಯಣರೇ ವ್ಯಾಸರು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ವ್ಯಾಸರಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾದ ಇತಿಹಾಸಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂದು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಾವು ಹೇಳುವ ಸೂತ್ರಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು.

ii ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೂಷಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಶೈಲಿ ದಾರ್ಶನಿಕ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

iii ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳು ಶ್ರೌತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವುವು. ಆಶ್ವಲಾಯನದಲ್ಲಿ ಆಶ್ಮರಥ್ಯನೂ, ಕಾತ್ಯಾಯನದಲ್ಲಿ ಬಾದರಿ, ಕಾರ್ಷ್ಣಾಜಿನಿ ಮತ್ತು ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನರೂ, ತೈತ್ತಿರೀಯ ಪ್ರಾತಿಶಾಖ್ಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತ್ರೇಯರೂ, ಬೋಧಾಯನ ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತ್ರೇಯ, ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನ, ಮತ್ತು ಬಾದರಿ ಇವರೂ, ಭಾರದ್ವಾಜ ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತ್ರೇಯರೂ, ಪಾಣಿನಿಸೂತ್ರ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಔಡುಲೋಮಿಯೂ ಉದಾಹೃತರಾಗಿರುವರು. ಇದರಿಂದ ಆಯಾ ಸೂತ್ರಗಳ ವಿಷಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

iv ಮಹಾಭಾರತ, ಗರುಡಪುರಾಣ, ಪದ್ಮಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೂತ್ರರಚನೆಯ ಕಾಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುವು. ಈ ಜಾತೀಯವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕೆಲವು

ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಸೂತ್ರಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಕೀತ್ (Keith) ಎಂಬಾತನು ಬಾದರಾಯಣರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೨೦೦ ಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನವರಲ್ಲವೆನ್ನುವನು. ಫ್ರೇಸರ್ (Fraser) ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೦೦ ರಿಂದ ೬೦೦ ರರ ಮಧ್ಯಕಾಲವು ಬಾದರಾಯಣರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಕಾಲವೆನ್ನುವನು. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ (Maxmuller) ಎಂಬಾತನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನದು ಬಾದರಾಯಣರ ಕಾಲ ಎನ್ನುವನು. ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವೇದವಿಭಾಗಾನಂತರ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬಾದರಾಯಣರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು ಎಂದು ಕೇಳಿರುವೆವು. ಇದರಿಂದ ವೇದವಿಭಾಗಕ್ಕೂ ಸೂತ್ರರಚನೆಗೂ ಬಹುಕಾಲದ ಅಂತರ ಇರಲಾರದೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಮಹಾಭಾರತ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಪದಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಅಂಶವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಪುರಾತನವಾದುವುಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳೇ ವೇದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಿಂದ ವೇದದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾಲಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಇದು ಮೊದಲು ಎಂಬುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಯಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿನಿವೇಶವುಳ್ಳ ಆಯಾ ವಾದಿಗಳು ಆಯಾ ಭಾವಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತರುವರೆಂದೂ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು.

ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳ ಪರಿಚಯ ಉಂಟಾದವರಿಗೆ ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸರ್ವಸಂದೇಹ ನಿವಾರಕವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕಲ್ಪಭೇದಭಾವಭೇದಗಳು ತೋರುವುದೂ ಸಹಜ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೊಂದುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಾಕ್ಯಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕರ್ತೃವಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ನಾನಾರೀತಿಯ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಲೂಬಹುದು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು.

೫ ವೇದಾಂತಗಳ ವಿಭಿನ್ನತೆಗೆ ಆಯಾ ಆಚಾರ್ಯರ ವೇದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ದೃಷ್ಟಿಭೇದವೂ ಕಾರಣ.

ಪ್ರಕೃತ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಹೊಂದಿದ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ, ಮಧ್ವ ಇವರ ಭಾವಭೇದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದು ವೇದಾಂತ ತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಕರ. ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುವ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

i ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ,' 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ, ಎಂದರೆ ಸತ್ಯ ; ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ವಾದವೂ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುವು.

ii ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಇತ್ತು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ 'ಪರಮಾತ್ಮನು ಶರೀರೀ, ಜಗತ್ತು ಅವನ ಶರೀರ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಇರುವುವು.

iii ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೆ........ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಉಪಪಾದಿತವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವಪರವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶ್ರುತಿಯೂ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವರೂಪವಾದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅವರು ಹೇಳುವರು. ಸರ್ವಶ್ರುತಿಗೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದವಾದ ತತ್ತ್ವವೂ ಅವರ ವೇದಾಂತದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ.

೬ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತರಚನೆಗೆ ಉತ್ತೇಜಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪೂರ್ವರಂಗ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅವರ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭರ್ತೃಹರಿ, ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಗೌಡಪಾದರು ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮುಖ್ಯ.

i ಭರ್ತೃಹರಿ

ಭರ್ತೃಹರಿ ಎಂಬಾತನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿದ್ದ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪ್ರಭೇದ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಈತನು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೫೦ ರಲ್ಲಿ ಕಾಲವಾದನೆಂದು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಎಂಬಾತನು ಹೇಳುವನು. ವಾಕ್ಯಪದೀ ಎಂಬುದು ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ದರ್ಶನಗ್ರಂಥ. ವಿಚಾರಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೋಲುವುದು. ಈತನು ಅನೇಕವೇಳೆ ಬೌದ್ಧಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಕಡೆಗೆ ಆ ಮತವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದನೆಂದು ಇಟ್ಸಿಂಗ್ ಎಂಬಾತನು

ಹೇಳುವನು. ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ 'ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯಾ; ಆದುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಮಾಡುವುದೇ ವಿಹಿತ' ಎಂದು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವೃತವಾಗುವಂತೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ, ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಮುಂತಾದುದು. ಆದರೆ ಭರ್ತೃಹರಿಯ 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಆ ಕಾಲದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ 'ಅಸತ್' ಎಂದೇ ಆತನ ಅರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿರುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈತನು ಬೌದ್ಧನಾಗಿದ್ದನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿರುವುದು. 'ಎಲ್ಲವೂ ಭಯಕಾರಣ; ವೈರಾಗ್ಯ ಮಾತ್ರ ಅಭಯ, ಎಂದರೆ ಸೌಖ್ಯ; ಭೇದಪ್ರಪಂಚವು ಕಾಲ್ಪನಿಕ; ನೈರಾತ್ಮ್ಯವೇ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವ; ವಸ್ತುಗಳು ಶಬ್ದದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದುವು ಈತನ ಮುಖ್ಯ ಭಾವಗಳು. ಇವು ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನೇ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುವು.

ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವನು. 'ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿವರ್ತ ಎಂದರೆ ಆರೋಪಿತ; ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ; ಅವನು ಶಬ್ದರೂಪ; ಅವನೇ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ತೋರುವನು; ಅವನು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದಹೀನ, ಸ್ಫೋಟರೂಪ' ಎಂದು ಈತನ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದೂ ಈತನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು.

ii ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚ

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು. ದ್ವೈತಾದ್ವೈತದಂತೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಅಭಿನ್ನ; ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ; ಇವರು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ; ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಪಂಚ; ಇದು ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದುವುದು; ಆಗ ಎರಡು ಬ್ರಹ್ಮರೂ ಅಭಿನ್ನರಾಗುವರು' ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೂಷಿಸಿರುವರು:— 'ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯಾಹತ; ಅದು ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ; ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇರಬಹುದು; ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಭೇದವು ಔಪಾಧಿಕ, ಎಂದರೆ ಒಂದು ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕಾಣಿಸುವುದು. ಉಪಾಧಿಯು ನಿವೃತ್ತವಾಗಲು ಅದು ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂದು.

ಹೀಗೆ ಭರ್ತೃಹರಿಯ 'ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಭೇದಹೀನ' ಎಂಬ ಭಾವವೂ

ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚನ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಲಯಹೊಂದಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಭಿನ್ನ' ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಷ್ಕಾರ ಹೊಂದಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

iii ಗೌಡಪಾದರು

ಗೌಡಪಾದರು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮಪ್ರವರ್ತಕರು. ಇವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗುರುಗಳಾದ ಗೋವಿಂದ ಎಂಬುವರ ಗುರುಗಳು. ಇವರು ೭ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವರು ಬೌದ್ಧಮತವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದವರು. ಅವರು ಬೌದ್ಧಭಾವವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದವರು. ಅವರನ್ನು ಬೌದ್ಧರೆಂದೇ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಮಾಧ್ಯಮಿಕಕಾರಿಕಾ ಎಂಬ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು.

ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರು ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದರು. ಇವರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಕಾರಿಕಾಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಈ ಗ್ರಂಥವು ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳುಳ್ಳದು. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ಆಗಮ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆಮೂಲಕ ಅದ್ವೈತವು ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ವೈತಥ್ಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು 'ಪ್ರಪಂಚವು ಬಾಧ್ಯ; ಆದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ಅದ್ವೈತ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು 'ಅದ್ವೈತವೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ಅಲಾತಶಾಂತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು 'ಆತ್ಮ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು.

ಇದೇ ಕಾರಿಕಾಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು ಮತ್ತು ಅದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು.

೭ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತರಚನೆಗೆ ಉತ್ತೇಜಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪೂರ್ವರಂಗ.

i ಭಾಸ್ಕರ

ಭಾಸ್ಕರನು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೯೦೦ ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದನು. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಸ್ಕರಭಾಷ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈತನು ಭೇದಾಭೇದವಾದೀ. 'ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷಚೈತನ್ಯರೂಪನಲ್ಲ; ಅವನು ಗುಣಪೂರ್ಣ; ಅವನು

ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಅಭಿನ್ನ. ಅವನೇ ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭೇದಪ್ರಪಂಚರೂಪನಾಗಿರುವನು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿನ್ನ; ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಭೇದಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದೂ ಕಾರಣಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಸತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದಚಿದಂಶವುಳ್ಳವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನೇ ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವನು. ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ. ಆದರೂ ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಸತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಅಚಿತ್‌ಪ್ರಪಂಚವು ಜನಿಸಿ, ಅದೇ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ರೂಪವಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಾಗಲು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದು. ಈ ಉಪಾಧಿಯು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯ. ಜೀವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನ ಜೀವಭಾವ ಮಾತ್ರ ಔಪಾಧಿಕ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅಗ್ನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಜೀವನನ್ನು ಅದರ ಕಿಡಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಸಂಸಾರ. ಜೀವನು ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳಿಂದ ಇವೆರಡರ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು. ಮುಕ್ತಿಯೇ ಇದರ ಫಲ. ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಸಾಧನ. ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಅಂಗ' ಎಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವನ್ನು 'ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯವಾದ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ.

ii ಯಾದವಪ್ರಕಾಶ.

ಯಾದವಪ್ರಕಾಶನು ಸುಮಾರು ೧೧ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದನು. ಈತನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಈತನು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದೀ. ಈತನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚಿದಚಿದೀಶ್ವರರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಚಿತ್ತತ್ತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಚಿದಚಿದಾತ್ಮಕವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಚಿದಚಿತ್ತತ್ತ್ವಗಳೆರಡೂ ವಸ್ತುವಿನ ಅವಸ್ಥಾಭೇದವೆಂದು ಈತನ ಮತ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈತನ ವಾದಕ್ಕೆ 'ಭೇದಾಭೇದವಾದ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಭೇದಾಭೇದಗಳೆರಡೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿರುವುವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. 'ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಕಾರವುಳ್ಳವನಾದರೂ ಶುದ್ಧ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅಭಿನ್ನ; ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸರ್ವದಾ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನುಳ್ಳುವು. ವಸ್ತುಗಳು ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ರೂಪವಾಗಿ ಅಭಿನ್ನ. ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿರೂಪವಾಗಿ ಅವು ಭಿನ್ನ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳು ಏಕದಾ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನರೂಪವಾಗಿರುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮನು

ಪ್ರಪಂಚರೂಪನಾಗಿ ವಿಕಾರ ಹೊಂದಿದರೂ ಅವನ ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದಚಿತ್ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ. ಎಲ್ಲವೂ ಅವನ ವಿಕಾರ. ಚಿದಚಿದೀಶ್ವರರು ಭಿನ್ನರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಸಂಸಾರಕಾರಣ. ಕರ್ಮಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು,' ಎಂದು ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುವನಾಗಿ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನೆಂದು ಭಾಸ್ಕರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವನು ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದರೂ ಶುದ್ಧನೆಂದು ಯಾದವಪ್ರಕಾಶನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವು ಔಪಾಧಿಕವೆಂದು ಭಾಸ್ಕರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಭೇದವೂ ಅಭೇದದಂತೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದು ಯಾದವಪ್ರಕಾಶನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರರ ಭೇದವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಯಾದವಪ್ರಕಾಶನ ಮತವನ್ನು ದೂಷಿಸಿ ಈಶ್ವರನೇ ಪರತತ್ತ್ವವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಆದರೂ ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿಶೇಷಗಳು ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿ ಅವರ ತಾತ್ತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಚೋದಕವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

೮. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತರಚನೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪೂರ್ವರಂಗ.

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಎಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯಗಳೂ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಂದೇ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ವೇದವಾಕ್ಯಮಾತ್ರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲುದೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದವಾಗಿ ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸರ್ವಥಾ ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಿ ಗುಣಪೂರ್ಣವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ, ಇತರ ಸರ್ವವೂ ಎಂದರೆ ಚೇತನಾಚೇತನರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸರ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಪರತಂತ್ರವೆಂದು ತೋರಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ದೆಶೆಯಿಂದ ಅವನಿಗಿರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೆಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿದರು. 'ಅವರದೊಂದು ಭೇದವಾದ; ಜೈನ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಇವು ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೇ ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮವಾದದ ತಿರುಳು.

೯ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನ

i ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಸೂತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಸೂತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದರು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಭಾವನೆಯೂ ಇದೇ ರೀತಿ. ಆದರೂ ಅವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಎಲ್ಲ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಸೂತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವರು.

ii ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಪಾದ ವಿಭಾಗಗಳು ಮೂವರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ಆದರೆ ಅಧಿಕರಣವಿಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ೧೯೧ ಅಧಿಕರಣಗಳುಳ್ಳವನ್ನಾಗಿಯೂ, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ೧೫೬ ಅಧಿಕರಣಗಳುಳ್ಳವುಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ೨೨೩ ಅಧಿಕರಣಗಳುಳ್ಳವುಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸಿರುವರು.

iii ಅಧಿಕರಣ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನರೀತಿ ಇರುವಂತೆ ಸೂತ್ರಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವಿರುವುದು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ೫೫೫ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವುಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ೫೪೫ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವುಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ೫೬೪ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವುಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸಿರುವರು.

iv ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೂತ್ರಗಳು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇತರ ಪದಗಳ ಅಧ್ಯಾಹಾರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವು. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಾದ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರಾದರೋ ತಮತಮಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪದಾಧ್ಯಾಹಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವರು.

v ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳಾಗುವುವು. ಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದರೋ ತಮತಮಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂತ್ರಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಮಾಡಿರುವರು.

vi ಸೂತ್ರಪದಗಳ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮತಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸಿರುವರು.

vii ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಶ್ರುತಿ ಇದೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮತಭೇದವುಳ್ಳವರಾದರು.

viii ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥದ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ಮತಭೇದವಿರುವುದು.

ix ಬಾದರಾಯಣರೇ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕರೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಮತಭೇದವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

x ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವರಂಗ, ಎಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಬೇಕೆ, ಬೇಡವೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

xi ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಉಂಟೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವಿರುವುದು.

xii ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಾದವಿವಾದಗಳಿರುವವು.

ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದುವು ಮಾತ್ರ ಮುಂದೆ ಆಯಾ ವೇದಾಂತದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು. ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೂ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನಮತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೧೦ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಪರರು

i ವೇದಾಂತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆಕ್ಷೇಪ

ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾದವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಿಚಾರಶೀಲರೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇತರರ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವರೇ ಹೊರತು ಅವರು ತಾವೇ ಮಾಡಿದ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಚಾರದಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪೂರ್ಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ ಎನಿಸಲಾರವು' ಎಂದು ಅವರ ವಾದ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಭಾವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ (Mediaeval) ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಈ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೈಬಲ್ ಎಂಬ ಏಸುಕ್ರಿಸ್ತನ ಉಪದೇಶವೇ ಸಾಧು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಆ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ವಿಷಯಸಾಧನೆಗಾಗಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು. ವಿಚಾರವು ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದೇ ಇವುಗಳಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯದೋಷ ಎಂದು ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶೀಲರ ಹೃದಯ. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸದೃಶವಾದುವೆಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಆಕ್ಷೇಪ. ವೇದಾಂತ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಶುದ್ಧವಿಚಾರಪರರಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಆಕ್ಷೇಪದ ಆಶಯ.

ii ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ

ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು :—

(i) ವೇದಾಂತ ನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆ : ವೇದವೂ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ

'ವೇದಾಂತಪ್ರವರ್ತಕರು ಇತರರ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಧೀನ ಮಾಡಿರುವರು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇತರರ ವಾಕ್ಯಗಳು' ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸೂತ್ರ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರವು ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ವಿಚಾರದ ಭಾಷೆ. ಅದು ಉಪದೇಶವಾಕ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೂತ್ರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಭೂಷಣವಾಯಿತು. ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರಾನುಸರಣವು ಕುಂದುತರುವುದಾದರೆ ಆಗ ಸೂತ್ರವು ನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆಯಾಗಲಾರದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಸೂತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರವಾದರೋ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ. ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಶ್ರುತಿಗನುಗುಣವಾದುವು, ಎಂದರೆ ಅವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಷಯನಿರೂಪಣ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಅವು ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಮತ್ತು ವೇದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡದ ಎಂದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ವೈದಿಕಮರ್ಯಾದೆ. ವೇದಾನುಕೂಲವಾದುದು ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೇದವನ್ನೇ ತೋರಿಸುವುದು. ವೇದದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದು ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವಾದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ವೇದವಿರೋಧಿ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ವೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಭಾವ 'ಪ್ರತಿನಿಧಿ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ 'ವೇದಾನುಕೂಲ' ಎಂದರೆ ವೇದವೇ ಪ್ರಕೃತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ಭಾವದಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಗ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದರೆ ಸ್ಮೃತಿಯು ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದು. ಸ್ಮೃತಿಗೇ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ ಉಳಿದರೆ ಅಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ವೇದನಿರಾಕರಣವಾಗಿ ಸ್ಮೃತಿಯು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸ್ಮೃತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಅಧೀನವಾದ ವಿಚಾರ ಎಂದರೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧೀನವಾದ ವಿಚಾರ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಯಿತು.

ಈಗ 'ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧೀನವಾದ ವಿಚಾರ' ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಇದನ್ನು ದೋಷವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದವರು ಶ್ರುತಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಉಪದೇಶ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದ ವಿಚಾರ ದೋಷಯುಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರು

ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವರು. ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ. ವೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ವೇದ ಒಂದರಿಂದಲೇ ಆ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದವು 'ಜ್ಞಾನಸಾಧನ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವೇದದ ಆವಶ್ಯಕತೆ. ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದೆ ರೂಪಜ್ಞಾನ ಹೇಗೆ ಅಸಂಭಾವಿತವೋ ಹಾಗೆಯೇ ವೇದವಿಲ್ಲದೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಅಸಂಭಾವಿತ. ವೇದವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಮದು ಆಧಾರರಹಿತವಾದ ಊಹಾಪೋಹ. ಅದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ವೇದಾರ್ಥ ಯಾವುದೋ ಅದೇ ತತ್ತ್ವ. ವೇದದಿಂದಲೇ ಆ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಯಾವುದೋ ಅದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿದೆ.

ವೇದದ ಅರ್ಥ ಎಂದರೆ ವೇದದ ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ. ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಅಥವಾ ಅವಿಶ್ವಾಸ ಇದರಿಂದ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು ವೇದದ ಅನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನ. ಅದರಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಬುದ್ಧಿದೋಷವೂ ಇಲ್ಲದೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ವೇದಾರ್ಥದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವೇದಾರ್ಥಾಧ್ಯಯನವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಆದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಬಹುದಾದ ಅನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ತಪ್ರಕಾರದ ದೋಷಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಡಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನ ಎಂಬುದು ವಾಙ್ಮಾತ್ರವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಿಚಾರವಿರುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಈ ವಿಚಾರವು ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಅನುಮಾನ. ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಶಕ್ತಿ. ಈ ವಿಚಾರವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ವೇದವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದಾಗ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಷಯಗ್ರಹಣವಾದರೆ ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೇ ನ್ಯಾಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಆ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅಸಂಗತ. ಅದು ಕೇವಲ ಊಹಾಪೋಹ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದು ಭಾರತೀಯವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ದೋಷಗ್ರಹಣ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದವು ವಿಚಾರದ ಭಾಷೆಯೇ ಆಯಿತು. ಅದು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ. ಇದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಕಾರ್ಯ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇದಿಲ್ಲದೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವದ ಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲ.

ಒಂದುವೇಳೆ ವೇದವನ್ನು ಉಪದೇಶವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಶಬ್ದಮಹಿಮೆಯಿಂದ ತೋರಿದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವು ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದುದು. ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರನ್ಯಾಯದಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ ಉಪದೇಶ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟು ವೇದದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತೇ ಹೊರತು ವಿಚಾರವು ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಮಾಡಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಉಪದೇಶ, ಅನಂತರ ವಿಚಾರ. ಮೊದಲು ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಉಪದೇಶವೆಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಒಂದರ್ಥವಾಗುವುದು. - ಅನಂತರ ಅನುಕೂಲವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅದೇ ಅರ್ಥವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೊದಲೇ ಜ್ಞಾತವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವು ಸಮರ್ಥಕ ಎಂಬುದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಉಪದೇಶವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ ಇದೆಂದು ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಘಾಟಿಸುವರು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತರೆ ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

(ii) ವೇದಾಂತಶಬ್ದದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ

ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಸಾಧಾರಣಮಹಿಮೆ. ಈ ಮಹಿಮೆಯು ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಪ್ರತೀಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗಾಗಲಿ ವೇದಾಂತೇತರ ದರ್ಶನಗಳಿಗಾಗಲಿ ದುರ್ಲಭ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು. ಅವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಈ ಅರ್ಥನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯು ವೇದಾಂತಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ವ್ಯುತ್ಪಾದಕ. ಆದರೂ ವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದ ನಮಗೆ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದುದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಚರಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆವಶ್ಯಕವಾದುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಂಥವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿ ವೇದಾಂತವೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು.

iii ವೇದಾಂತಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿ ಮುಖ್ಯ : ಭೇದಾಭೇದವಾದಗಳಲ್ಲ

ಮುಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಲಿರುವ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಗಳನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭೇದಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಇಂತಹ ನಿರೂಪಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣವೇ ಇರಲಿ ಈ ವೇದಾಂತಗಳು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಳ್ಳವು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಭೇದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ವೇದಾಂತಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಈ ವೇದಾಂತಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವೂ ಅಲ್ಲ. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದ ಹೇಳುವುದೇ ಅದ್ವೈತ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಜೀವನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಚೈತನ್ಯಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ವಿಶೇಷಣಸಹಿತವಾದ ಅಭೇದವನ್ನು (ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ) ಹೇಳುವುದು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಚಿದಚಿನ್ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಗಳಿಂದ ಭೇದವನ್ನೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮಾವಸ್ಥಾ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲಾವಸ್ಥಾ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವನ್ನೂ ಹೇಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಘಟಪಟಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ಭೇದವಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ದ್ವೈತ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರನನ್ನಾಗಿಯೂ ಜೀವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮತಂತ್ರನನ್ನಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸುವ ದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಭೇದ ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅರ್ಥಹೀನ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೇಗೆ ಬಂದಿತೋ ಅದು ವಿಚಾರ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಈ ವೇದಾಂತಗಳು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭೇದವಾದವು ಅರ್ಥಾತ್

ಅಡಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ವಾಗಿರುವುವು. ಶ್ರುತಿಯ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಪದಗಳಿಂದ ಲಕ್ಷಿತನಾದ ನಿರ್ಗುಣ ಚೈತನ್ಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅಭಿನ್ನನಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತ. ಶ್ರುತ್ಯೈಕಸಮಧಿಗಮ್ಯವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದವಾದ ವಸ್ತು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ದ್ವೈತವೇದಾಂತ. ವೇದಾಂತಾಧ್ಯಯನ ದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಗಳಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ತಿಳಿಯುವುದು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಕರ್ತವ್ಯ.

iv ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಶಬ್ದದ ಔಚಿತ್ಯ ವಿಚಾರ

ದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು. ಈಗಾಗಲೇ ಕಿಂಚಿತ್ ಸೂಚಿತ ವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಧಾನವಾದ ಈ ವೇದಾಂತ ದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷಿತವಾದ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಸಾಧುವಲ್ಲ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ. ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗ ಏತಕ್ಕೆ ಬಂದಿತೋ ಅದು ವಿಚಾರ್ಯ. ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಈ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಭೇದಪರವಾದ ಒಂದು ಅಭಿನಿವೇಶ ಹುಟ್ಟಿ ಈ ವೇದಾಂತದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣವನ್ನು ದುಃಸಾಧ್ಯ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಈ ವೇದಾಂತಾಧ್ಯಯನದ ಆವಶ್ಯ ಕತೆಯು ಕಾಣದೇ ಹೋಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥದ ೫೪೧ ನೇ ಪುಟ ದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ' ದ್ವೈತ ' ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಸಿದ್ದರೂ ಈ ವೇದಾಂತಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣದ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತ ' ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹೆಸರಲ್ಲ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರಾದ ಜಯತೀರ್ಥರು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ನೆರಳಿನಂತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅದು ' ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿರು ವರು. ಈ ವಿಷಯದ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಪಾದನೆಯು ಇದೇ ಗ್ರಂಥಕಾರನ ' The Dvaita Philosophy and Its Place in the Vedanta ' ಮತ್ತು Brahma Mimamsa ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲೀಷು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ' ಮತ್ತು ' ದ್ವೈತವೇದಾಂತ (ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ) ' ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಮೋಹ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಮೋಹ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡದ ವಿಚಾರಪರತೆಯೇ ವೇದಾಂತಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೬

ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ

೧ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ

ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು. ಅವರ ಜೀವಿತ ಕಾಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರುವುದು. ಅವರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದ್ದರೆಂದು ತೇಲಂಗ್ ಎಂಬುವರೂ, ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೮೦ ರಲ್ಲಿದ್ದರೆಂದು ಭಂಡಾರಕರರೂ, ೭೮೮ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ೮೨೦ ರಲ್ಲಿ ದೈವಾಧೀನರಾದರೆಂದು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಮತ್ತು ಮ್ಯಾಕ್‌ಡೊನೆಲ್ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರೂ, ೯ ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದರೆಂದು ಕೀತ್ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರೂ ತಿಳಿಸುವರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಲಬಾರಿನ ನಂಬೂದ್ರಿಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಪಶ್ಚಿಮತೀರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲಡಿ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮವು ಇವರ ಜನ್ಮಭೂಮಿ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವರು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಗೋವಿಂದ ಎಂಬುವರಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ತಿಳಿದರು. ಇವರು ಎಂಟು ವರ್ಷದ ಬಾಲಕರಾಗಿರುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ತ ವೇದ ಗಳನ್ನೂ ಬಾಯಿಗೆ ಕಲಿತಿದ್ದರು. ಬಹಳ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರು ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತಾಳಿ ಇತರ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಪಂಡಿತರೊಂದಿಗೆ ವಿವಾದ ಮಾಡಲು ಸ್ಥಳ ದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಚರಿಸಿದರು. ಮಂಡನಮಿಶ್ರರು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಹೆಸರಿ ನಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಶಿಷ್ಯರಾದರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮೈಸೂರುದೇಶ ದಲ್ಲಿರುವ ಶೃಂಗೇರಿಯಲ್ಲೂ, ಜಗನ್ನಾಥದಲ್ಲಿಯೂ, ದ್ವಾರಕಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಬದರೀ ನಾಥದಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ಮಠಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಕೇದಾರನಾಥದಲ್ಲಿ ಇವರು ಮೂವತ್ತೆರಡನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದೈವಾಧೀನರಾದರು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ.

ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿ ಇವರು ರಚಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೂಲಕ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದುದೇ ಇವರು ಮಾಡಿದ ಮಹಾಕಾರ್ಯ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಥಾಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೊದಲು, ಬೌದ್ಧಮತವು ಕ್ಷೀಣ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಜೈನಮತವು ಅತ್ಯಂತ ವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳು ದೂಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದುವು. ಅಡಿಯಾರುಗಳೆಂಬ ಶೈವರೂ ಆಳ್ವಾರರೆಂಬ ವೈಷ್ಣವರೂ ದೈವಭಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಸಾರುತ್ತಿದ್ದರು. ಪುರಾಣಗಳ ಮತವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹರಡಿದ್ದಿತು. ಬೌದ್ಧರ ನಾಸ್ತಿಕತ್ವವನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಮೀಮಾಂಸಕರು ವೇದಕರ್ಮಗಳ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಇವಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು.

೩ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಛಾಂದೋಗ್ಯ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ತೈತ್ತಿರೀಯ, ಐತರೇಯ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ, ಕೇನ, ಕಠ, ಈಶ, ಪ್ರಶ್ನ, ಮುಂಡಕ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯ, ಅಥರ್ವಶಿಖಾ, ಅಥರ್ವಶಿರಸ್, ನೃಸಿಂಹತಾಪನೀಯ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳು ; ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯಸಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ, ಭಗವದ್ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ, ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರೀ, ವಿವೇಕಚೂಡಾಮಣಿ, ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಸ್ತೋತ್ರ ಮತ್ತು ಹರಿಮೀಡೆಸ್ತೋತ್ರ. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಪರಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಆನಂದಲಹರಿ, ಸೌಂದರ್ಯಲಹರಿ ಮುಂತಾದುವು ಅವರ ಭಕ್ತಿ ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಇವರು ಆಪ್ತವಜ್ರಸೂಚೀ, ಆತ್ಮಬೋಧ, ಮೋಹಮುದ್ಗರ, ದಶಶ್ಲೋಕೀ, ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿ ಇವನ್ನೂ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುಸಹಸ್ರನಾಮ ಮತ್ತು ಸನತ್ಸುಜಾತಿಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವರು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳ ಶೈಲಿಯೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಅದ್ಭುತವಾಗಿರುವುವು.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅನಂತರ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ವಾರ್ತಿಕಾವನ್ನೂ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೂ ರಚಿಸಿದರು. ವಾಚಸ್ಪತಿಗಳು ಭಾಮತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಪದ್ಮಪಾದರು ಪಂಚಪಾದಿಕಾ ಎಂಬುದನ್ನೂ, ಆನಂದಗಿರಿಗಳು ನ್ಯಾಯನಿರ್ಣಯವನ್ನೂ ರಚಿಸಿದರು. ಅನಂತರ ಕ್ರಿ. ಶ. ೯೦೦ ರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮಮುನಿಗಳು ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ರಾಮತೀರ್ಥರು ಮತ್ತು ಮಧುಸೂದನಸರಸ್ವತಿಯವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಶ್ರೀಹರ್ಷ ಎಂಬುವರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧೫೦ ರಲ್ಲಿ ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥವು ಬೌದ್ಧ ನಾಗಾರ್ಜುನನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು ; ಮತ್ತು ನಾವು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವೋ, ಅದೇ ವಿಷಯವು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಹ ಅನರ್ಹವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊರಪಡಿಸುವುದು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೨೦೦ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರೆಂಬುವರು ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣವೆಂಬ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಸುಮಾರು ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಮಲಾನಂದರು ಕಲ್ಪತರು ಎಂಬ ಭಾಮತಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ವಿವರಣ ಪ್ರಮೇಯ ಸಂಗ್ರಹವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಪಂಚದಶೀ ಮತ್ತು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿವಿವೇಕ

ಎಂಬುವು ಇವರ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೬ ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತರು ಕಲ್ಪತರುಪರಿಮಳವೆಂಬ ಕಲ್ಪತರುವಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಶವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಭಿನ್ನಮತಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಧರ್ಮರಾಜರು ವೇದಾಂತಪರಿಭಾಷಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿ, ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಮಕ್ಕಳಾದ ರಾಮಕೃಷ್ಣರು ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಶಿಖಾಮಣಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದರು. ಅಮರದಾಸರು ಮಣಿಪ್ರಭಾ ಎಂಬ ಶಿಖಾಮಣಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಈಮಧ್ಯೆ ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರು ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ, ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕಾ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ರಚಿಸಿದರು. ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕಾವನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ವ್ಯಾಸತೀರ್ಥರು ನ್ಯಾಯಾಮೃತವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಖಂಡನಮಾಡಿರುವರು. ೧೬ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಧುಸೂದನಸರಸ್ವತಿಯು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಾಮೃತದ ಖಂಡನವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಪುನಃ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ರಾಮಾಚಾರ್ಯರು ನ್ಯಾಯಾಮೃತಕ್ಕೆ ತರಂಗಿಣೀ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ದೂಷಿಸಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರರೂಪವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರು ಗೌಡಬ್ರಹ್ಮಾನಂದೀಯವೆಂಬ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದರು. ಶಂಕರಮಿಶ್ರ ಮತ್ತು ರಘುನಾಥ ಎಂಬುವರು ಖಂಡನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಇವಲ್ಲದೆ, ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಾನಂದರ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಭರಣ, ಗೋವಿಂದಾನಂದರ ರತ್ನಪ್ರಭಾ, ಸದಾನಂದರ ವೇದಾಂತಸಾರ, ಸುಬೋಧಿನೀ ಮತ್ತು ವಿದ್ವನ್ಮನೋರಂಜಿನೀ ಎಂಬ ವೇದಾಂತಸಾರದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಪ್ರಕಾಶಾನಂದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಮುಕ್ತಾವಳಿ, ಸದಾನಂದರ ಅದ್ವೈತಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಧರರ ಅದ್ವೈತಮಕರಂದ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುವುವು. ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃಗಳೆಲ್ಲರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾವವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವವರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

೪ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ

ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮೂಲಾಧಾರನು. ಚೈತನ್ಯವು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ, ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ, ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆರು. ಇವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಇವು ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ

ಅನುಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆಗಮದಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸತ್ಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಜೀವನು ಸತ್ಕರ್ಮಾಚರಣ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಶುದ್ಧಾಂತಃಕರಣವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳ ಮೂಲಕ ತತ್ತ್ವಶ್ರವಣದಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮಾಪರೋಕ್ಷದ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಾಭಿನ್ನನಾಗುವನು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಭೇದವೇ ಮೋಕ್ಷ.

ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ

ಭಾಗ ೧

ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರ

ವಿಚಾರಪರರಾದವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವಿಂತಹುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ.

೧ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಗಳು ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ, ಒಂದು ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನವು ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುವುದೆಂದೂ, ಅದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದ ಸಹಾಯ ಸಂಪತ್ತಿದ್ದರೇ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡಲು ಹೊರಟವರೂ ಸಹ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವನ್ನಾಗಿ ಎಣಿಸಿ, ತಮಗೆ ತೋರಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು. ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಲ್ಲಿ, ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಯಾವ ಅಂಶವೂ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ನಾಶರಹಿತವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನದ ಇರುವಿಕೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಧೀನವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ಭೇದರಹಿತವಾದುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶರಹಿತವಾದುದು. ಆದರಿಂದಲೇ ಅದು ನಿತ್ಯ. ಆದರ ಪ್ರಕಾಶವು ಮತ್ತೊಂದರ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅಖಂಡ.

(೧) ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯ

ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೆಂಬ ಅಂಶವು ಅದು ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅದು ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಅದನ್ನು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು

ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ತೋರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾನವು ಅನಿತ್ಯವಾದುದೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಅನಿತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

i ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ

"ಜ್ಞಾನವು ಅನಿತ್ಯ. ಇದು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಿಷಯವುಳ್ಳುದು. ಅದು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿಯೇ ತೋರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ 'ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವಿದೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಜ್ಞಾನವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನಕಾಲವೆಂದರೆ ವರ್ತಮಾನಕ್ಷಣ. ಇದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದೆ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ವರ್ತಮಾನಕ್ಷಣದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು."

ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ದೂಷಿಸಬಹುದು:—"ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ನಾನು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು, ನಾನು ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು. ಈ ರೂಪವು ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಇದ್ದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಪೂರ್ವದಿಂದಿರುವ 'ಇದು' ಅಥವಾ 'ಅದು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಹಿಂದಿನಿಂದಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತು ತನಗೆ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಅನಂತರ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವವರೆಗೂ ಇರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ಅದರ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃ, ಈ ಮೂರೂ ಕ್ಷಣಿಕಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು," ಎಂದು.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ಅನುಭವಗಳ ಸಮೂಹಾಲಂಬನ ರೂಪವಾದುದು. ಈ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವೂ, ಅನಂತರ 'ಇದು' ಅಥವಾ 'ಅದು' ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಅನುಭವವೂ, ಕಡೆಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವೂ ಸೇರಿರುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳೇ. ಪೂರ್ವವಾಸನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿಯೂ, ವಿಷಯದ ಆಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿಯೂ, ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು.

ಹೀಗೆ ತೋರುವ ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, 'ಇದು ಅಥವಾ ಅದು' ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅದರ ನಿರ್ವಾಹವು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವಸ್ತು ಇರುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದು? ಜ್ಞಾನವು ಆಂತರ; ವಿಷಯವು ಬಾಹ್ಯ. ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವು ಅಸಂಭಾವಿತ. ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಆವಶ್ಯಕವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಏಕೆ ತಿಳಿಸಬಾರದು? ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯವಾದ ವಿಷಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನವೇ ಆ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ 'ಇದು' ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೂ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಮೊದಲು ಈ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ ತರುವಾಯ ಅವುಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವೆನು' ಎಂಬ ಸಮೂಹಾಲಾಂಬನ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ನಾನು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವು 'ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ' ಎಂಬುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ii ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ

ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿ ತೋರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸ್ಥಿರವಾದ ವಸ್ತುವೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬಹುದು. ವಸ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದರೆ ಅದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಅಯುಕ್ತ.

ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ ಎನ್ನಲು ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದಾದರೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಸಂತಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿರುವುವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವು ಭಿನ್ನಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಮಾಧಾನವು ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟ ಮೇಲೆ

ಶೋಭಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೋ, ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗಲೇ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದೂ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿರಬೇಕು.

ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ? ಅಭಿನ್ನವೇ? ಭಿನ್ನವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು 'ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು; ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಭಿನ್ನವಾಗುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೂ, ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ, ಇವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿ, ಅನಂತರ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗ್ರಹಿಸಲು ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ನಿರ್ಣಯವು ಕ್ಷಣಿಕವಾದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು.

ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಕ್ಷಣಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೇ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಎಂದರೆ, ನಾವು ವರ್ತಮಾನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದಲೇ 'ಆ ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ಸಂತಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ಷಣಿಕ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು' ಎಂಬ ಗ್ರಹಣವೂ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ನಾವು ವರ್ತಮಾನವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವೇ ಹೊರತು, ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನಲ್ಲ. ಇವೆರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಭಿನ್ನಗಳಾದರೆ, ಭೇದಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಾದರೆ, ಭೇದಗ್ರಹಣವೂ ಇರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಕಲ್ಪವು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಇದರಿಂದ ವರ್ತಮಾನ ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಪಡುವುದು.

ಕ್ಷಣಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶಗಳಾದ ಕಾರಣ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ಆ ಭೇದವು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. 'ಇದು ಅದೇ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯು

ವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕ್ಷಣಿಕವಾದವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಕ್ಷಣಿಕವಾದವೇ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಆ ವಾದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಅಸಂಗತ. ಅಲ್ಲದೆ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. 'ಅದೇ ಜ್ಞಾನವೇ ಇದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೋ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಪ್ರಮಾ ಎಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ ಎಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಉಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೇ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಾದಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಅದು ನಿತ್ಯವಾದುದೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವಾದುದಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು 'ಅದೇ ಇದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು 'ಅದೇ' ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂಬೀ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಮೂಹಾಲಂಬನರೂಪವಾದುದೆಂದೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವುಳ್ಳುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಮೂಹವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ಕ್ಷೇಮವಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಹೇಳುವುದೇ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಕರ್ತೃಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಂತೆ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುವು. ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನ, ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬ ಜ್ಞಾನ, ಹೀಗೆ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು; ಇದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು.

iii ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ವಿಚಾರ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಚಾರವು ಆವಶ್ಯಕ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಪೂರ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪೂರ್ವಾನುಭವ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಸಂಸ್ಕಾರವಿದ್ದು, ಆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳುಂಟೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಾದರೋ 'ಅದೇ ಜ್ಞಾನವೇ ಇದು' ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಾಯಿಯಾದುದೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೂ ಅದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾ ಎನಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂದೂ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯೆಂದೂ, ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಚೈತನ್ಯವೆಂದೂ ವ್ಯವಹಾರ. ಒಂದೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಇವೆರಡರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವ ಕಾರಣ, ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗೂ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅನೇಕ ವಾದಿಗಳು ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಮಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವರು.

ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿ ಈ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು. ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಚೈತನ್ಯವೇ ವೃತ್ತಿಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದರೂ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

(೨) ಜ್ಞಾನವು (ಚೈತನ್ಯವು) ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿ

'ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೇ ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗೆ ಆಗಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, 'ಇದು ನನ್ನಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು' ಎಂಬ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. 'ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ' ಎಂಬ ಅಂಶವೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ತಾನು ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ?

'ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದುದೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು. ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿಷಯ ಎಂದೂ, ತನ್ನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ತಾನೇ ವಿಷಯಿ ಎಂದೂ, ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನ ಒಂದಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವಸಂಬಂಧ ಇರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಭೇದವಿರಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

(೩) ಜ್ಞಾನವು ಅಖಂಡ

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಗತವಾದ ಭೇದದಿಂದ ಹೀನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅಖಂಡ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ.

'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವುಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದುಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನರೂಪವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಕರ್ತೃವಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಕರ್ಮವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುವುದು. 'ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಕರ್ತೃ. 'ನಾನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಕರ್ಮ. ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ; ಶುದ್ಧ ಜಡರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ. ಅನುಭವದ ಕರ್ತೃವಾಗಲು ಅದು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು. ಕರ್ಮವಾಗಲು ಜಡರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ಚಿತ್. ಜಡವು ಅಚಿತ್. ಜ್ಞಾನ ಜಡಗಳ ರೂಪವಾದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಚಿದಚಿದ್ರೂಪವಾಗುವುದು.

ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಚಿತ್' ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ; 'ಅಚಿತ್' ಎಂಬುದು ಅಸತ್ಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ 'ಚಿತ್' ಎಂಬುದು ಅಖಂಡವಾದುದು ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅಖಂಡವಾದ ವಸ್ತು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಕೊಡುವುದಾದರೆ ಅದು ಅಖಂಡವಾಗಲಾರದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಚಿತ್' ಎಂಬುದು ಅಚಿದ್ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದು 'ನಾನು' ಎನಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ನಾನು ಎಂಬುದು ಚಿದಚಿದ್ರೂಪವಾದುದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ, 'ಚಿತ್' ಎಂಬುದು ಆಕಾಶವು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವಂತೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದು

ಎಂಬುದು 'ಚಿತ್' ಎಂಬುದು ಅಖಂಡರೂಪವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಆಕಾಶದ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ವ್ಯವಹಾರದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ಅನಂತವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಇಂತಹ ಅನಂತ ವಸ್ತು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದರೂ ಅದರ ಅನಂತತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆಕಾಶವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನಂತವಾದರೂ ತಾನು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದರ್ಶನಮಾಡಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಚಿತ್' ಅಖಂಡರೂಪವಾದರೂ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಕರ್ತೃಕರ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು.

ಅಖಂಡ ಮತ್ತು ನಿರಾಕಾರವಾದ 'ಚಿತ್' ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ 'ಅಚಿತ್' ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರಲಾರದೆಂದೂ ಹಾಗೆ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅವಧಿಯುಳ್ಳುದಾಗುವುದೆಂದೂ ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯು ಆಕಾರರಹಿತ. ಆದರೂ ಕೆಂಪಗೆ ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ತುಂಡಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಆಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಆಕಾರವು ಅಗ್ನಿಗೆ ಸಹಜವಲ್ಲ. ಇದು ತೋರುವಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅವಧಿರಹಿತವಾದ 'ಚಿತ್' 'ನಾನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅಚಿತ್' ನಿಂದ ಕೂಡಿ ಅವಧಿಯುಳ್ಳುದಾಗಿ ತೋರಬಹುದು.

ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ 'ಚಿತ್' 'ನಾನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರುವುದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಇದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಅಚಿದ್ಭಾಗವೇ 'ಚಿತ್' ಸವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರಲು ಸಾಧಕ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ 'ಚಿತ್' ಎಂಬುದನ್ನು ಸವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ 'ನಾನು' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಜಡಭಾಗವು ಇತರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಾವು 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿರುವ ಅಚಿದ್ಭಾಗವನ್ನು 'ಅಂತಃಕರಣ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವಿರುವುದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ದುಃಖರೂಪವಾಗಿಯೂ, ಬದಲಾವಣೆಉಳ್ಳುದಾಗಿಯೂ, ಜಡವಾಗಿಯೂ, ಅವಧಿಯುಳ್ಳುದಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಿಯತಮವಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು. ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ರೂಪವುಳ್ಳುದಾದಲ್ಲಿ ಈ ವಿರುದ್ಧ ತೋರುವಿಕೆಗೆ ಸಂಭವವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎಂದು ಊಹಿಸಬೇಕು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಉದಾಹರಿಸಿದ ಅನುಭವವೆಲ್ಲವೂ 'ನಾನು'

ಎಂಬುದರಲ್ಲಿನ ಅಚಿದ್ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಅನಂತರ ಹೇಳಿದ ಅನುಭವವೆಲ್ಲವೂ ಚಿದ್ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಜಡವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಅಖಂಡವಸ್ತು ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿ ನಾನು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

i ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಆಕ್ಷೇಪ

ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವು ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ನಾವು ಅಗ್ನಿಯನ್ನೂ ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ನೋಡುವೆವಾದುದರಿಂದ ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವು ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೇವಲ ಚೈತನ್ಯವಾಗಲೀ, ಕೇವಲ ಅಂತಃಕರಣವಾಗಲೀ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವು ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾದುದೆಂದೂ ಈ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ತನ್ನನ್ನೂ ಮತ್ತು ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ii ಆಕ್ಷೇಪಪರಿಹಾರ

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಗಳು ಎರಡು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಬೇರೆಯಾಗುವುವಾದರೆ ಆತ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪನೇ? ಅಚಿದ್ರೂಪನೇ? ಅಚಿದ್ರೂಪನಾದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವುದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಚಿದ್ರೂಪನಾದರೆ, ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಚಿದ್ರೂಪವಲ್ಲದೇ ಹೋಗುವುದು. ಇದೇ ದೋಷವು ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೂ ಅದು ಜಡವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ಸಂಭವಿಸುವುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಚಿದ್ರೂಪವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಲೋಪ ತರುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವೇ ಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯ ಧರ್ಮ. ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯಕಾರ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಜಡವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಜಡವಸ್ತುಗಳು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇಂತಹುದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಚಿದ್ರೂಪ.

ವಿಷಯವನ್ನೂ ತನ್ನನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಚಿದ್ರೂಪವೆನಿಸಿದರೆ, ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತನ್ನನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಪ್ರದೀಪವೂ ಚಿದ್ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು? ಅಂತಹ ಪ್ರದೀಪವು ಜಡವಾಗುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನವೂ ಜಡವಾಗಬಾರದೇಕೆ? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ ಬರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನಪ್ರದೀಪಗಳೆರಡೂ ಸಮವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವುಂಟು; ಪ್ರದೀಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಸ್ವಭಾವವೇ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವೆನಿಸಲು ಕಾರಣ. ಪ್ರದೀಪವಾದರೋ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿರುವ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಲಾರದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜಡ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಜಗತ್ತೇ ಕುರುಡಾಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವುದು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಗಳೆರಡೂ ಚಿದ್ರೂಪಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಇದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಇವೆರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಏನು ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪನೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದರೆ, ಅವನು ಇದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಅವನೂ ಜ್ಞಾನರೂಪನೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮಾ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಭಾಟ್ಟರು ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಕಾಶರೂಪ. ಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದ್ರವ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವು ಅಣುರೂಪವಾಗಿಯೋ ಮಧ್ಯಮಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳದಾಗಿಯೋ ಅನಂತವಾಗಿಯೋ ಇರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ದ್ರವ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಈ ಮೂರು ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ಅನಂತವಾದರೆ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳದಾದರೆ ಅದು ಅವಯವವುಳ್ಳದಾಗಬೇಕು. ಇವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅದು ಪರಮಾಣುರೂಪವಾದರೆ ಅನುಭವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬಹುಸ್ವಲ್ಪ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಖಂಡ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ 'ಈಗ ಘಟಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿತು; ಅನಂತರ ಪಟಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿತು' ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಾಗಿಯೂ

ನಾಶಹೊಂದುವುದಾಗಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದುಬರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಸ್ವಭಾವಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಒಂದು; ವಿಷಯಗಳು ಅನೇಕ. ನಾವು ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳಂತೆ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನವೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವೆವು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶವುಳ್ಳುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯ ನಮಗಿರುವುದೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗಿರಬೇಕು. ಈ ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಈ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಸ್ವಯಂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಎಂದ ಮೇಲೆ, ಜ್ಞಾನವೇ ತಾನಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದು ವ್ಯಾಹತ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತ.

iii ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ವಸ್ತು ಆತ್ಮನಲ್ಲ

‘ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮಾ’ಎಂದೂ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ಚಿದಚಿದ್ರೂಪ ಎಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡುವವರೂ ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಆತ್ಮಾಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರವು ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವುದು. ಆತ್ಮನು ಜೀವನ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವನು. ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದೇ ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದರೆ ಇದೂ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕೆಲವರು, “ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದುದರಿಂದಲೇ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ; ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು” ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನೇ ಆದರೆ ಅದೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ವಸ್ತು ಗೋಚರಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಆವಶ್ಯಕವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ವಿಷಯಾನುಭವವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅದು ಆತ್ಮರೂಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಆತ್ಮನು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ.

ಕೆಲವರು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ಇರುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದು: “ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಪುರುಷನಿಗೆ ‘ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ,’ ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆ ಹುಟ್ಟು

ವುದು. ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಸ್ಮರಣೆಯು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಿದ್ದಿತೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು” ಎಂದು.

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದದ ಅನುಭವವಿರುವುದೇ ಹೊರತು ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯ ಅನಂತರ ಬರುವ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದ ಆನಂದಾನುಭವವೇ ಕಾರಣ; ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಲ್ಲ. ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ನಿದ್ರೆಯ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಆನಂದದ ಸ್ಮರಣೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ‘ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸುಖದ ಸ್ಮರಣೆ ಇವೆರಡೂ ಅಡಗಿರುವುವು. ಸ್ಮರಣೆಗನುಸಾರ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖವಿರುವುದು. ಆತ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪನಾಗಿರುವಂತೆ ಆನಂದರೂಪನೂ ಅಹುದು. ಅವನ ಚಿದ್ರೂಪವು ನಿತ್ಯವಾದಂತೆ ಆನಂದರೂಪವೂ ನಿತ್ಯ. ಈ ರೂಪವು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಆದರೂ ಆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಇತರ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಾನಂದದ ಅನುಭವವು ಅವನಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಾದರೋ ಈ ವಿಧವಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಆಗ ಸ್ವರೂಪಾನಂದಾನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

ಜೀವನನ್ನು ಇತರ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಬಹುದು. ನಿದ್ರಿಸಿದ ಪುರುಷನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಈ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಕಾರಣವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಿಕೆಯು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಬಹು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮರೆಮಾಚಿದ ಅವಸ್ಥೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಚ್ಚರಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮರೆಮಾಚುವುದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮರೆಮಾಚುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಬೀಜವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವುದೇ ಬೀಜದ (ಕಾರಣದ) ಸ್ವಭಾವ.

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಚ್ಚರಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪ. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವುದೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವುದೆಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವ ವಸ್ತು ಅಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುದಾಗಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತು ಅಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿದಾನಂದರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಆವರಿಸುವುದರಿಂದ

ಜೀವನ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಪುರುಷನಿಗೆ 'ನಾನು ಇದುವರೆಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಸ್ಮರಣೆಯು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.

ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಅಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ಅವಿದ್ಯಾವೃತ್ತಿ' ಎನಿಸುವುದು. ಈ ವೃತ್ತಿಯು ನಿದ್ರೆಯು ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಇರುವುದು. ನಿದ್ರೆ ಮುಗಿಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಪುರುಷನ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸುವರು:— "ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ದುಃಖದ ಅನುಭವವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ 'ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯುಂಟಾಗುವುದು." ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುಃಖದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಮೇಲೆ ಸ್ಮರಣೆಯುಂಟಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ಸ್ಮರಣೆಯು 'ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ರೂಪವುಳ್ಳುದಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದುಃಖವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನುಭವವಾದರೂ ಆವಶ್ಯಕ. ಇಂತಹ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ದುಃಖದ ಅನುಭವವೂ, ಅದರ ಅಭಾವದ ಅನುಭವವೂ, ಅದರ ಅಭಾವವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವೂ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಭವವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಎಲ್ಲಿಲ್ಲವೋ ಆ ವಸ್ತು ಇವೆರಡರ ಅನುಭವ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಘಟದ ಅನುಭವವೂ ಘಟವೆಲ್ಲಿಲ್ಲವೋ ಆ ಸ್ಥಳದ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸೀತು? ಹೀಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದುಃಖಾನುಭವವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನಿಗೆ 'ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ತಾರ್ಕಿಕರು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ದುಃಖಾನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ನಿದ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಬಾಧಿಸುವುದು. ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಮೇಲೆ ನನಗೆ ದುಃಖವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸುಖಾನುಭವವಿರಲು ದುಃಖಾನುಭವವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯದ ಕಾರ್ಯ.

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಬದಲು 'ಆತ್ಮನು ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದ' ಎಂದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಅಖಂಡನಾದ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿಷಯನಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಹೇಳಲು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾದ ಪದವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ (ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯೂ) ಕರ್ತೃತ್ವವೂ (ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯೂ) ಸಂಭವಿಸುವುವು.

ಸಾಂಖ್ಯರು 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಶುದ್ಧ ಜಡಸ್ವರೂಪವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅವರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಯಥಾರ್ಥವಾದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಬದಲು ಇದು ನಿದ್ರಿಸಿತು' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ಜಡವಸ್ತು 'ಇದು' ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಅದು 'ನಾನು' ಎನ್ನಲರ್ಹವಲ್ಲ. ನಮಗೆ 'ಇದು ನಿದ್ರಿಸಿತು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಇದರಿಂದಲೇ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಅವನು ಅಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದು 'ನಾನು' ಎನ್ನಿಸುವನೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿತ್ಯ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನು ಅವಧಿಹೀನ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಸರ್ವಾಧಾರ. ಇದು ಹೊಸದಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರನಾದವನು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಆಧಾರ. ಇಂತಹ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಸಾಧನೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದ ವಸ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಧಿಯುಳ್ಳುದು. ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬುದು ಅವನ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಇಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದಂತಿರಲು ಅನಾದಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಅನುಭವವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಾನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಈ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನು ನೀಗಿದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆತ್ಮಾನುಭವವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನು ನೀಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿ. ಆತ್ಮನು ಅನಂತ; ಆದುದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ನಾವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂದೂ, ಅದು ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವೆವು. ನಾವು

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿರಂತರವೂ ಮುಕ್ತರೇ. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಅದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ದ್ವೈತವಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ದ್ವೈತವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಭ್ರಾಂತಿ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನ. ಈ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದರಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಅದ್ವೈತ ಎನಿಸುವುದು.

iv ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ

ಹಿಂದೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅಂಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಿತು. ಈ ಅನಿತ್ಯ ಜ್ಞಾನವೇ ನಾವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ಪದಾರ್ಥ. ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವಥಾ ನಿತ್ಯವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನವೆನಿಸಲು ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಕಾರಣ. ವ್ಯವಹಾರಾನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ವಿರೋಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಅನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಅಖಂಡರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳುದು. ಇದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶಕ. ಹಿಂದೆ ನಾವು ಜ್ಞಾನವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು. ಅವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಎನಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಸ್ವಯಂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದರಿಂದಲ್ಲ.

ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವಧಿಯುಳ್ಳುದು. ಇದರ ವಿಷಯವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಅವಧಿ. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇದರ ಕಾರಣವೂ ಅವಧಿಯುಳ್ಳುದಾಗಿರಬೇಕು. ಅಂತಹ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಂತಃಕರಣವೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಅಂತಃಕರಣವೆಂದರೆ ಶರೀರದೊಳಗಿನ ಕಾರಣ. ಅಂತಃಕರಣವು ಇಂದ್ರಿಯದಂತೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಹಿರಂಗವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅಂತಃಕರಣದ ಒಂದು

ಪರಿಣಾಮ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವು ಇಂದ್ರಿಯವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅಂತಃಕರಣವು ನೈಯಾಯಿಕರು ಮನಸ್ಸೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಅಣುಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳುದು. ಅಂತಃಕರಣವು ಇಂತಹುದಾದರೆ ಅದು ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಣವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವು ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ವಿಷಯಾನುಭವವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಕಾರಣ. ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದು. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಾನುಭವವಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಆಗ ಅಂತಃಕರಣವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

v ಆರೋಪ

ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತಮೇಲೆ ನಮಗಾಗುವ ಅನುಭವವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣವು ಅಖಂಡವಾದ ಚೈತನ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಚೈತನ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಬೀಜರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳೆಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಗುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ. ಅಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂಬ ಅಂಶವೇ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಆತ್ಮನು ಅಖಂಡನಾದುದರಿಂದ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯವಸ್ತು ಇರಲಾರದು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅನುಭವದಲ್ಲಾದರೋ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇರುವುವೆಂದು ತೋರುವುದು. ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ, ವಿಚಾರವು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು; ಅನುಭವವು ಅವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದುಂಟಾದುದು. ಇವುಗಳ ವಿರೋಧವು ವಿಚಾರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವು ಸತ್ಯ ಎಂದೂ, ಅನುಭವಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದೂ ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಶಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅಖಂಡ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆಧಾರವಾದುದೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರಗೋಚರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ಯ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರನಾಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸತ್ಯ, ಮತ್ತೊಂದು ಅಸತ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಬಂಧವು ಸತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ.

ಇದರಿಂದ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ನಾವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಪಂಚಧರ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಆತ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಆರೋಪಗಳು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಇತರೇತರಾಧ್ಯಾಸ ಎಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ನಾಮಾಂತರ.

ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜಗತ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುವು ಎಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡ. ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಅದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಇವಕ್ಕೆ ಭಾವಾಭಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ವಿರೋಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹು ಕ್ಷೀಣವಾದ ದೀಪವುಳ್ಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕತ್ತಲೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶವು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡು ಬರುವುವೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳು ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಕಂಡು ಬರುವುವು. ಕತ್ತಲೆಯು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಅಭಾವವೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಕತ್ತಲೆಯು ನೀಲವರ್ಣವುಳ್ಳುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ದ್ರವ್ಯ; ತೇಜಸ್ಸಿನ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದೆಂಬ ವಿಷಯವು ಜಡರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅಸತ್ಯ. ಆರೋಪವೂ ಅಸತ್ಯ. ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಲು ಅವನಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ; ನಿರವಯವ. ಇವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಸರ್ವಥಾ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪವೇನೋ ಕೂಡಬಹುದು. ಗಂಧವು ನಿರ್ಗುಣ* ಮತ್ತು ನಿರವಯವ. ಆದರೂ ಕೇತಕಿ ಗಂಧವು ಸರ್ಪಗಂಧಕ್ಕೆ ಸದೃಶವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೂ ಸುಗಂಧಗಳೆಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದರೆ ಅವೆರಡೂ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚಧರ್ಮವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂಬುದಲ್ಲ.

---

* ಇದನ್ನು ಗುಣದಲ್ಲಿ ಗುಣವಿಲ್ಲವೆಂಬ ತರ್ಕಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪ ಎಂದರೆ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯನಾದ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ, ಭೋಕ್ತೃತ್ವ, ಅಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ನಾವು ಆತ್ಮನು ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದು ಕಾರಣ. ಅವನು ಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಅಭಿಮಾನ ಉಳ್ಳವನು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಕಾರಣ. ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವನು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವನು. ಕಾರ್ಯಮಾಡುವವನು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಫಲಭೋಗಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಅಭಿಮಾನವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ಹಿಂದಿನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಹಿಂದಿನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಅಭಿಮಾನವೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ರಾಗ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬೀಜಾಂಕುರಗಳಂತೆ ಅನಾದಿಪ್ರವಾಹರೂಪವಾದುವು.

ದೇಹ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆರೋಪವು ಕೂಡುವುದು. ಜನರು ‘ ನನ್ನ ದೇಹ’ ಎಂದು ದೇಹಾತ್ಮಗಳಿಗಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಅವರು ‘ಆತ್ಮನು ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನ’ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರರು. ಅವರು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನರಹಿತರಾದುದರಿಂದಲೇ ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದೇಹವೇ ವಿಷಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದರಿಂದ ದೇಹಾತ್ಮರ ಅಭೇದವೂ ‘ನನ್ನ ದೇಹ’ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಭೇದವೂ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು. ಭೇದಾಭೇದಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವ ಆತ್ಮದೇಹಾರೋಪಕ್ಕೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ‘ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಾರೋಪ’ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಮತ್ತು ಭಾವರೂಪ. ಆರೋಪವು ಕಾರ್ಯ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣ ಇರಬೇಕೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣವೇ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿದ್ದು ವಸ್ತುವಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಅಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ‘ ನಾನು ಅಜ್ಞ; ನನಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿಯದು’ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದು. ಇದು ‘ ನಾನು ಸುಖೀ’ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವ್ಯವಹಾರ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದು ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವನ್ನೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವನ್ನುಳ್ಳ ಆತ್ಮನ ಗ್ರಹಣವೂ ಈ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಣವೂ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಣವು

ನಮಗಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇರುವುದು* ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಅಜ್ಞ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು ಅಜ್ಞ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಅದರ ವಿಷಯ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಕಂಡುಬಂದ ದೀಪವು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಅದು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಆವರಿಸಿದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿಷಯಗ್ರಹಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವ ವಸ್ತುವೇ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನ. ಇದು ಅಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಇದೂ ಅಸತ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಅನಾದಿ. 'ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ಯ, ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅಸತ್ಯ,' ಎಂದರೆ, 'ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲ', 'ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣರೂಪವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬುದೇ ಅದರ ಅರ್ಥ. ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದರೆ ಸತ್ತಲ್ಲ, ಅಸತ್ತಲ್ಲ, ಸದಸತ್ತಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಮತ್ತು ಭಾವಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

vi ಅರ್ಥಾರೋಪ ಜ್ಞಾನಾರೋಪ

ಆರೋಪವು ಜ್ಞಾನಸಹಿತವಾದ ಅರ್ಥದ ಆರೋಪ ಎಂದೂ ಅರ್ಥಸಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಆರೋಪ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಅರ್ಥಾರೋಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆರೋಪ ಎಂದರೆ ಅನ್ಯವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುವ ಸ್ಮೃತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು. ಜ್ಞಾನಾರೋಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆರೋಪ ಎಂದರೆ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ರಜತಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾರೋಪ, ಜ್ಞಾನಾರೋಪ ಇವೆರಡೂ ಕಂಡು ಬರುವುವು. ರಜತದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತವೇ ಅರ್ಥಾರೋಪ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಜ್ಞಾನಾರೋಪ.

ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಸ್ಮೃತಿರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅದು ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿದ್ದರೆ 'ಇದು ರಜತ'

* ಅಭಾವಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಅಧಿಕರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕ. ಉದಾ—ಘಟದ ಅಭಾವ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣ ಈ ಅಭಾವವಿರುವ ದೇಶ; ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಘಟ. ಈ ದೇಶದ ಮತ್ತು ಘಟದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವವನಿಗೆ ಈ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಎಂದು ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೋರದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಜತವು ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾದುದು. ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಅರ್ಥವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವಿಪರೀತಕ್ರಮ. ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಪಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ಅರ್ಥನಿಶ್ಚಯದ ಅಧೀನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ, ಮೊದಲು ಅರ್ಥ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಜ್ಞಾನನಿಶ್ಚಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಆಗುವುದೆಂದೂ ಈ ಜ್ಞಾನನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಅರ್ಥನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅನುಭವದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು.

vii ಭ್ರಮವಿಷಯ ಸತ್ಯ

ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ರಜತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ರಜತವು ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಉತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧವು ಹೇಗೆ ಕೂಡುವುದು? ಎಂಬ ಶಂಕಾ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ 'ಇದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಅದು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಉತ್ತರಕಾಲದ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಜತವನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಿಷೇಧಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಅಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಾರದು. ಅದು ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ಶಶವಿಷಾಣವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ಅದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ರಜತವು ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಶುಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಇಂದ್ರಿಯವು ರಜತದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಆದುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಅಸತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದೇ ನಿರ್ಣಯ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಅನಾದಿವಾಸನಾದಿಂದ ಉಂಟಾದ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಶರೀರದ ಹೊರಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಬರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ರಜತವು ಸತ್ಯವಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಅದರ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಲಿ ಉಂಟಾಗಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

viii ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ

ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ರೀತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶಹೊಂದಿದ

ಹೊರತು ವಿಷಯದ ಪ್ರಕಾಶ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅದು ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ಮತ್ತು ನಾಶಕ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಭಿನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಭಿನ್ನಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನ ಕಾಂತಿಯು ತೃಣ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಅದೇ ಸೂರ್ಯಕಾಂತಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾರೂಢವಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ದಹಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಸೂರ್ಯಕಾಂತಿಯು ಭಿನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ, ವಿರುದ್ಧಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದು. ಇದರಂತೆ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂ ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಆಯಾ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ 'ಇದು ಘಟ', 'ಇದು ಪಟ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಗಳು ನಮಗೆ ಇರುವುವು. ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ವೃತ್ತಿಯು ಜಡ. ಸ್ವಯಂ ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಅದು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮ. ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿದ್ದರೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅದು ಉದಾಸೀನವಾಗಿರುವುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದದ ಅಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ವಿಷಯಾಂತರ ಹುಟ್ಟಿ, ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಆಗಲೀ, ಭ್ರಮ ಆಗಲೀ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಉಂಟು. ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಅಸಂಭಾವಿತ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ವಿಷಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಷಯವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಷಯರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳೇ ಮೊದಲಾದವರು ತಿಳಿಯಲು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎನಿಸಿದಾಗ ಸರ್ವರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳುದು. ಅದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನಿಸಿದಾಗ ಭ್ರಾಂತಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರಿಸುವ ವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳುದು.'ಆ ವಿಷಯವು ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ಭ್ರಾಂತಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು. ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ಪರಿಹೃತವಾದಾಗ ಅದೂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು

ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ ವಿಷಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಭಾಸ (ಜ್ಞಾನ) ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಎಂದರ್ಥ.

ix ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ವಿಷಯವೂ ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ

ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ :—ಇಂದ್ರಿಯವು ದೋಷವುಳ್ಳುದಾಗಿರುವುದು. ಅದು ಶುಕ್ತಿಕಾಶಕಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅದನ್ನು 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆದರೋ, ಇಂದ್ರಿಯದೋಷದಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಕಾಶಕಲದ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಗೂ ರಜತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾದೃಶ್ಯದ ದರ್ಶನದಿಂದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ರಜತಾನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ರಜತದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಕಾಶಕಲದ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿನ ಅವಿದ್ಯೆಯು ರಜತರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹಿಂದೆ ರಜತಗ್ರಹಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವೃತ್ತಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ರಜತವೃತ್ತಿರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಈ ರಜತದ ಮತ್ತು ಅದರ ವೃತ್ತಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ತಮ್ಮ ಅಧಿಷ್ಠಾನರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು. ಇದೇ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ವೃತ್ತಿ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿ, ರಜತವೃತ್ತಿಯೇ ಅವಿದ್ಯಾವೃತ್ತಿ, ಇವು ಇರುವುವು. ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬುವೂ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಚೈತನ್ಯವೂ ಒಂದು. ಆದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಭ್ರಮವಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಸ್ತು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಒಂದೇ ಅಜ್ಞಾನವು ವಿರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದನ್ನು 'ಮಾಯಾ' ಎಂದೂ, ಇದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆವರಿಸುವುದರಿಂದ 'ಅವಿದ್ಯಾ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಭ್ರಮದ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಬಾಧ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಧಕ್ಕೆ ವಿಷಯ

ಆದುದು 'ಬಾಧ್ಯ'. ಬಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದಲೇ ವಸ್ತು 'ಪರಮಾರ್ಥಸತ್' ಅಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು.

x ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವ ಭ್ರಮಸದೃಶ.

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನುಭವವು ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದುದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್‌ಕಾಲದ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷಕ್ಕೆ ಬದಲು ನಿದ್ರಾದೋಷವಿರುವುದು. ಈ ದೋಷದಿಂದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಯ ಅದೃಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ವೃತ್ತಿಗೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಈ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅದೃಷ್ಟದಿಂದ ಉದ್ಬೋಧಿತವಾದ ನಾನಾ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಾಕಾರವಾಗಿ ವಿವರ್ತವಾಗುವುದು, ಎಂದರೆ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಜಾಗ್ರತ್‌ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದ ಅನುಭವಗಳು ಚೈತನ್ಯನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದುವುಗಳು. ಚೈತನ್ಯವು ಶರೀರವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅಣುರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ನಿರವಯವ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಮಧ್ಯಮವಾದ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಸರ್ವತ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದುದು ಎಂದೇ ನಿರ್ಣಯ. ಇದು ಸರ್ವತ್ರ ಇರುವುದಾದರೆ ಬಾಹ್ಯಾಂತರ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

xi ಆರೋಪಿತವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ

ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅದು ಸದ್ರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ತಪ್ಪು. ಆರೋಪವು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸತ್ಯವಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಅಧಿಷ್ಠಾನವಿಲ್ಲದ ಭ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕಣ್ಣನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿ ತೆರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಗರದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತು ಅಧಿಷ್ಠಾನರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ನಗರದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆರೋಪಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಆಕಾಶವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಅಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವರು ಶೂನ್ಯವಾದರೂ ಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಶೂನ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮವಾಗುವುದು. 'ಇದು ಶೂನ್ಯ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪುವಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಶೂನ್ಯತತ್ತ್ವವಾಗಲಿ, ಅಧಿಷ್ಠಾನದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಭ್ರಮವಾಗಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

xii ಮಿಥ್ಯಾ ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ

ಪ್ರಪಂಚವು ಆರೋಪಿತವಾದರೆ ಅದು ಶೂನ್ಯ ಎಂದೇ ಪರ್ಯವಸಾನ ಎಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಅದರ ಅನುಭವವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಆಗ ಅದು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ. ಅದು ಉತ್ತರಕಾಲದ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಷ್ಟವಾದ ಅನಂತರ ಶೂನ್ಯ ಎನಿಸಬಹುದು. ನಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಅನಿಷ್ಟವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ವಾದಿಯಾದರೂ ಬಾಧಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ದೋಷ. ಅದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಜ್ಞಾನಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ, ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ಸಾದೃಶ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು. ಜ್ಞಾನಕರಣದಲ್ಲಿರುವುದು ತಿಮಿರ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು. ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ರಾಗ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿರುವುವು. ಈ ದೋಷಗಳೇ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ವಿಷಯ, ಕರಣ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃ ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಆತ್ಮನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

೨ ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರಮಾಕ್ಕೆ ಕರಣ. ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ಮತ್ತು ಬಾಧಿತವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸ್ಮೃತಿಯು ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ಬಾಧಿತವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸ್ಮೃತಿಯು ತಿಳಿದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಬಾಧಿತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಧಾರಾವಾಹಿಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕ್ಷಣಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅದುವರೆಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಕಾಲದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ನೂತನ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಧಾರಾವಾಹಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎಂದೂ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂತತಿರೂಪವಾದುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಸಾಧನೆಮಾಡಿದ ಅಂಶ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ

ಧಾರಾವಾಹಿಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅದು ಇರುವವರೆಗೂ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಘಟ, ಇದು ಪಟ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕಾಲದವರೆಗೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದ ಮತ್ತು ಬಾಧಿತವಲ್ಲದ ಘಟ ಪಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಮಾ ಎಂಬುದರ ಉದಾಹರಣ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕರಣಗಳಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಮಾಣ.

ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಪ್ರಮಾದ ವಿಷಯವು ಬಾಧಿತವಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಸರ್ವಪ್ರಮೇಯಗಳು ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಹೇಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಹೇಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಇರುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಇರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅದು ಜ್ಞಾನಾಂತರದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎನಿಸುವುದು.

ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ, ಆಗಮ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂದು ಆರು ವಿಧ.

(೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಕ್ಕೆ ಕರಣ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾ ಎಂಬುದು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಚೈತನ್ಯವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ವಿವಕ್ಷಾದಿಂದ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು'ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿತು' ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಇರುವುದು. ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಂಜಕವಾದ ವೃತ್ತಿಯು ಅಂತಃಕರಣದ ಪರಿಣಾಮರೂಪ. ಅಂತಃಕರಣವು ಆದಿಯುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅವಯವವುಳ್ಳುದು. ಸಂಕಲ್ಪ, ಭಯ, ಲಜ್ಜಾ ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲವೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನೇ ಆತ್ಮನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿ 'ನಾನು ಕಾಮೀ, ನಾನು ಸಂಕಲ್ಪವುಳ್ಳವನು,' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಆತ್ಮನು ಅಂತಃಕರಣದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದೇ ಈ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಉಕ್ಕಿನ ಗಟ್ಟಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಉಷ್ಣತಾವುಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿರುವ ಉಷ್ಣತಾ ಉಕ್ಕಿನ

ಗಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿ 'ಉಕ್ಕಿನ ಗಟ್ಟಿಯು ಉಷ್ಣ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರುವುದು. 'ಆತ್ಮನು ಕಾಮೀ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೂ ಇದರಂತೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

'ನಾನು ಕಾಮೀ' ಮುಂತಾದುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವ್ಯವಹಾರಗಳು. ಕಾಮ ಮುಂತಾದ ಅಂತಃಕರಣ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯಗಳು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯವಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಮತಾಂತರದವರು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅವರು ಇಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನ್ನಿಸಲು ಅದು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬುದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೆಳಕಂಡ ಬಾಧಕ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅನುಮಿತಿ ಮುಂತಾದುವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು; ಮನಸ್ಸು ಮತಾಂತರದವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯ; ಆದುದರಿಂದ ಅನುಮಿತಿ ಮೊದಲಾದುವು ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು ಎಂಬುದೇ ಈ ಬಾಧಕ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನ್ನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಜನಿಸುವುದು ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ.

i ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪ

(i) ಜ್ಞಾನಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು:—

ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯ, ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು ವಿಷಯಚೈತನ್ಯ. ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯ. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯ. ವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ:—ಹೇಗೆ ಸರೋವರದ ನೀರು ಕಾಲುವೆಯ ಮೂಲಕ ಗದ್ದೆಯ ಮಡಿಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅವುಗಳಂತೆಯೇ ಚತುಷ್ಕೋಣಾಕಾರವುಳ್ಳುದಾಗುವುದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಅವಯವಸಹಿತವಾದ ತೇಜೋಮಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣವು ಚಕ್ಷುಸ್ ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಹೊರಹೊರಟು ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಿರುವ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆ ವಿಷಯಗಳ ಆಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ 'ವೃತ್ತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು' ಎಂಬ ಅನುಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿಗೂ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವೃತ್ತಿಗೆ

ಅವಕಾಶ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಘಟ ಮತ್ತು ಚಕ್ಷುಸ್ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವು ಘಟಾಕಾರವಾಗಿಪರಿಣಮಿಸಿ ಘಟವೃತ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಮೇಯಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಅಭೇದವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನಿಸಲು ನಿಮಿತ್ತ.

ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಚೈತನ್ಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ಉಂಟಾಗಲು ವೃತ್ತಿಯೂ ವಿಷಯವೂ ಏಕತ್ರ ಇರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟವಿದ್ದರೆ ಆ ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶಭಾಗವು ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಆಕಾಶದ ಅಭೇದಕ್ಕೆ ಮನೆ ಮತ್ತು ಘಟವು ಏಕತ್ರ ಇರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಘಟವೂ ಮತ್ತು ಘಟವೃತ್ತಿಯೂ ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಘಟಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ 'ನಾನು ಸುಖೀ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖವು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಸುಖದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ದೇಶದ ಸ್ಥಿತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವು ಸಂಭವಿಸಿ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಸುಖಸ್ಮರಣ ಮುಂತಾದುದು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಸುಖ ಮುಂತಾದುದು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಸ್ಮರಣ ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಯು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಖ ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದರ ಸ್ಮರಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅಭೇದವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು ಹೇಗೆ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿರಬೇಕೋ ಹಾಗೆಯೇ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬುದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯ. ಉದಾ—ಘಟ ಮೊದಲಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹ. ಉದಾ—ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ. ಈ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಆದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ.

(ii) ಶಾಬ್ದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಹತ್ತನೆಯವನನ್ನು ಕುರಿತು, 'ನೀನು ಹತ್ತನೆಯವನು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ತಾನು

ಹತ್ತನೆಯವನು ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವು ಸಂಭವಿಸಿ, ತಾನು ಹತ್ತನೆಯವನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ.

(iii) ಅನುಮಿತಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ

'ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು' ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವುಳ್ಳ ಪಕ್ಷವಿರುವ ಅನುಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವುಳ್ಳ ಭಾಗದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. 'ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪರ್ವತಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪರ್ವತವು ಮತ್ತು ಅದರ ವೃತ್ತಿಯು ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ಉಂಟಾಗಿ ಪರ್ವತಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಾಗುವುದು. ವಹ್ನಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ 'ಪರ್ವತವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ ಮತ್ತು ವಹ್ನಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವಿರುವುದು.

(iv) ಜಾತಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ

ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೇ ಅದರ ವಿಷಯವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಮಕ. ಘಟಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಘಟವೂ ಘಟತ್ವಜಾತಿಯೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಘಟಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಘಟವನ್ನು ತಿಳುಹಿಸುವುದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟತ್ವಜಾತಿ ಎಂಬುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಜಾತಿಯು ನಿತ್ಯ ಎಂಬು ಅವರು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಮಸ್ತವಸ್ತುವೂ ಅನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅಸಂಭಾವಿತ.

(v) ವಿಷಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಇದುವರೆಗೂ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದುದಾಯಿತು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದರ ವಿಷಯವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು. ವಿಷಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲು ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಚೈತನ್ಯ ಇವುಗಳ ಅಭೇದವೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅಭೇದ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಇರುವಿಕೆಯೇ ವಿಷಯದ ಇರುವಿಕೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಂತೆಯೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ವಿಷಯದ ಇರುವಿಕೆ. 'ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯ ಎಂಬ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವ ವಸ್ತು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ವಿಷಯದ ಇರುವಿಕೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯವೇ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯವೇ ಘಟ ಮೊದಲಾದ

ವಸ್ತುಗಳ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಇರುವಿಕೆ. ಅನುಮಿತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವಹ್ನಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು ವಹ್ನಿಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ವಹ್ನಿಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ.

ಪ್ರಕೃತ ವೃತ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಾಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವೃತ್ತಿಗೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಘಟದಲ್ಲಿ ರೂಪದಂತೆಯೇ ಪರಿಮಾಣ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳಿದ್ದರೂ, ರೂಪ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪವೃತ್ತಿ ಇರುವುದೂ ಮತ್ತು ಇತರ ವೃತ್ತಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಕಾರಣ. ವೃತ್ತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲು ಮತ್ತೊಂದು ವೃತ್ತಿಯು ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಚೈತನ್ಯವೇ ವೃತ್ತಿಯ ಚೈತನ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ.

ವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಸಂಯೋಗ, ಸಂಯುಕ್ತತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಯುಕ್ತಾಭಿನ್ನತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಘಟಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಸಂಯೋಗ. ಘಟದ ರೂಪಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಸಂಯುಕ್ತತಾದಾತ್ಮ್ಯ. ಘಟರೂಪದ ರೂಪತ್ವಕ್ಕೂ, ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಸಂಯುಕ್ತಾಭಿನ್ನತಾದಾತ್ಮ್ಯ. ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಘಟ, ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು ರೂಪತ್ವ ಎಂಬುವು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

(vi) ವೃತ್ತಿಭೇದ

ವೃತ್ತಿಯು ಸಂಶಯ, ನಿಶ್ಚಯ, ಗರ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ಮರಣ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದೇ ಅಂತಃಕರಣವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಹೆಸರುಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು.

(vii) ಸವಿಕಲ್ಪಕ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸವಿಕಲ್ಪಕವು ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣ: 'ನಾನು ಘಟವನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂದು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವು ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವ ಜ್ಞಾನ. ಉದಾ:-'ಇವನು ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು;' ಮತ್ತು 'ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮನು) ನೀನು (ಜೀವನು) ಆಗಿರುವೆ.' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ. 'ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು ಇವನು' ಎಂದು ದೇವದತ್ತನು ಎದುರಿಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಹೇಳಿದರೆ ಮೊದಲನೆಯವನಿಗೆ ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ದೇವದತ್ತ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ದೇವದತ್ತಾಕಾರವುಳ್ಳ ವೃತ್ತಿಯೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಗಳ ಅಭೇದವೂ ಉಂಟಾಗಿ, 'ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು ಇವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. 'ಅದೇ ದೇವವತ್ತನು ಇವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿದ್ದ ದೇವದತ್ತನಿಗೂ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ದೇವದತ್ತನಿಗೂ ಇರುವ ಅಭೇದದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಜ್ಞಾನವೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದ 'ಅದೇ ದೇವದತ್ತನೇ ಇವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಳಿದು ದೇವದತ್ತನು ಅಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಇದರಂತೆಯೇ 'ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ 'ಸತ್ ಎಂಬುದು ಆದಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಖಂಡಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಅನಂತರ 'ಅದು ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳಿಗೂ ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯದ ಅಭೇದ ಎಂಬ ಅಖಂಡಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು.

ii ಜೀವಸಾಕ್ಷೀ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರಸಾಕ್ಷೀ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪುನಃ ಜೀವಸಾಕ್ಷೀ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಂತಃಕರಣವೇ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀವಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜೀವನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು ವಿಶೇಷಣ. ಜೀವಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಉಪಾಧಿ. ವಿಶೇಷಣವು ಕಾರ್ಯದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಉದಾ– 'ಘಟವು ರೂಪವುಳ್ಳುದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ರೂಪವು ಘಟದ ವಿಶೇಷಣ. ಇದು ಘಟದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಉಪಾಧಿಯು ಕಾರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ತಾನಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಉದಾ-'ಕರ್ಣವಿವರದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶವು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕರ್ಣವಿವರವು ಉಪಾಧಿ. ಇದು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸೇರದೆ ತಾನಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಅಂತಃಕರಣವು ಜಡ. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಚೈತನ್ಯದ ಸಂಬಂಧವು ಇದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಜೀವಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಉಪಾಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಚೈತನ್ಯನು ಜೀವಸಾಕ್ಷೀ ಎನ್ನಿಸುವನೆಂಬುದೇ ಇದರ ಅರ್ಥ. ಜೀವಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರತಿ

ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಒಬ್ಬನ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಈಶ್ವರಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಮಾಯೆಯು ಉಪಾಧಿ. ಮಾಯೆಯು ಅನಾದಿ. ಈಶ್ವರಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಅನಾದಿ. ಈ ಮಾಯೆಯು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾದರೆ ಚೈತನ್ಯವು ಈಶ್ವರ ಎನ್ನಿಸುವುದು

iii ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಬಾಧ್ಯವಾಗಬಾರದು. ಬಾಧ್ಯವಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಷಯವು ಬಾಧ್ಯವಾದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದು. ಉದಾ—ಶುಕ್ತಿರಜತಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಶುಕ್ತಿ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಶುಕ್ತಿತ್ವಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಚಾಕಚಕ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸಾದೃಶ್ಯದ ದರ್ಶನದಿಂದ ಉದ್ಬುದ್ಧವಾದ ರಜತಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೂ, ಕಾಚಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯದೋಷನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ರಜತವೆಂಬ ಅರ್ಥರೂಪವಾಗಿಯೂ, ರಜತಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ರಜತವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾಗಿರುವುದು. 'ಪರಿಣಾಮ' ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಇರುವಿಕೆಯೇ ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆ ಎಂದರ್ಥ. ರಜತಕ್ಕೆ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಶುಕ್ತಿಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಆದುದರಿಂದ ರಜತವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು 'ಇದು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು ಅಧಿಷ್ಠಾನಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣವು ಅವಿದ್ಯೆಯಂತೆ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ರಜತವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವು ಬಾಧ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ರಜತದ ಇರುವಿಕೆಯು ಚೈತನ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ರಜತವು ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವರ್ತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. 'ವಿವರ್ತ'ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಕಾರಣದ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ರಜತಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಚೈತನ್ಯವಾದರೂ ಈ ಚೈತನ್ಯವು 'ಇದು' ಎಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ರಜತವು ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥದಂತೆ ಕಾಣುವುದು. ಜೀವನ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು 'ಇದು' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ರಜತವು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ರಜತವು ಕೇವಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ರಜತವು ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದರೂ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರಣದಿಂದ 'ನಾನು ರಜತ' ಎಂದು ಗೃಹೀತವಾಗದೆ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಾದರೋ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ

'ನಾನು ಸುಖೀ', 'ನಾನು ದುಃಖೀ' ಮುಂತಾದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಗಳಿರುವುವು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು 'ನಾನು' ಅಥವಾ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು ದೇಹ,' 'ಇದು ದೇಹ,' 'ನಾನು ಕುರುಡ' ಮುಂತಾದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಗಳಿರುವುವು.

'ಇದು ರಜತ' ಮುಂತಾದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂಶವು 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯ; 'ರಜತ' ಎಂಬುದು ಅವಿದ್ಯಾವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ವೃತ್ತಿಗಳಿರುವುವು. ಈ ಎರಡು ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾದ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನೂ ಆರೋಪಿತವಾದ 'ರಜತ' ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನೂ ಅಭಿನ್ನಗಳನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 'ಇದು ರಜತ' ಮೊದಲಾದುವು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಗಳೆನಿಸುವುವು. ಇವೆರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಎಂದರೂ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನ ಎಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಆರೋಪಿತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

iv ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕರಣ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೂಲಕವಾದುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೂಲಕವಲ್ಲದುದು. ಅಂತಃಕರಣವು ಇಂದ್ರಿಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಮೂಲಕವಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯ ಮೂಲಕವಾದುವು. ಇಂದ್ರಿಯವು ಘ್ರಾಣ, ರಸನ, ಚಕ್ಷುಸ್, ಶ್ರೋತ್ರ ಮತ್ತು ತ್ವಕ್ ಎಂಬುವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವೂ ತನ್ನ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದಾಗಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಘ್ರಾಣ, ರಸನ ಮತ್ತು ತ್ವಕ್ ಎಂಬ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದು ವಿಷಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುವು. ಚಕ್ಷುಸ್ಸು ಮತ್ತು ಶ್ರೋತ್ರ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಷಯದ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಸೇರಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ನೈಯಾಯಿಕರು ಶಬ್ದವೇ ತರಂಗವಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಭೇರಿಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದವನು 'ನಾನು ಭೇರಿಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದೆನು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನೇ ಹೊರತು 'ನಾನು ಭೇರಿಯ ಶಬ್ದದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದೆನು'

ಎಂದಲ್ಲ. ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರವು ಭೇರಿಯ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಕೇಳುವುದಾದರೆ ಆ ಶಬ್ದ ಉಂಟಾದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಹೋಗಿ ಕೇಳುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾದುದು.

(೨) ಅನುಮಾನ

i ಅನುಮಾನ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನ

ಅನುಮಾನವು ಅನುಮಿತಿಗೆ ಕರಣ. ಅನುಮಿತಿಯು ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಪರಿಚಿತವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನ. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನುಮಿತಿ ಹುಟ್ಟಲು ಅವಾಂತರ ವ್ಯಾಪಾರ. ಅನುಮಿತಿಯು ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರಣ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹೇಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಅದರ ನಾಶವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲದ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಉದಾ—'ಪರ್ವತವು ಧೂಮವುಳ್ಳುದು' ಎಂಬ ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾಜ್ಞಾನವು 'ಧೂಮವು ವಹ್ನಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯ' ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಅನಂತರ ಇದರಿಂದ ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು ಎಂಬ ಅನುಮಿತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ತಾರ್ಕಿಕರು 'ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದ ಅನಂತರ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸ್ಮರಣ ಉಂಟಾಗುವುದು; ಅನಂತರ ಈ ಸ್ಮರಣದಿಂದ ವಹ್ನಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಧೂಮವು ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶವು ಹುಟ್ಟುವುದು; ಇದರಿಂದ ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು ಎಂಬ ಅನುಮಿತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸ್ಮರಣ ಮುಂತಾದುದಿಲ್ಲದೆ ಅನುಮಿತಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಲು ಆ ಸ್ಮರಣವನ್ನು ಅನುಮಿತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಧಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಆಗುವುದು.

'ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು' ಎಂಬ ಅನುಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ವತ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಿತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ii ವ್ಯಾಪ್ತಿ

'ವ್ಯಾಪ್ತಿ' ಎಂದರೆ ಸಾಧನ ಎಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ ಇರುವುದು ಎಂಬೀ ಮೂಲಕ ಸಾಧನಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ. 'ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ' ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಇರೋಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಅಧಿಕರಣ' ಎಂದರೆ ಆಶ್ರಯ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು

ನೋಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರದೋಷವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು.

iii ಅನುಮಾನ ಅನ್ವಯಿ

ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಅನುಮಾನವು ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಉಳ್ಳ ಕೇವಲವ್ಯತಿರೇಕಿ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಭಾವಿತ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಅದ್ವೈತಮತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸರ್ವತ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಕೇವಲಾನ್ವಯಿಧರ್ಮ ಎಂಬುದೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಅನುಮಾನವೂ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಅನುಮಾನವೂ 'ಅನ್ವಯಿ' ಎನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಅನುಮಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಸಾಧನದ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಇದು ಸಾಧನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಉಪಯೋಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಿ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಅಸಂಭಾವಿತ.

iv ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥ ಅನುಮಾನಗಳು

ಅನುಮಾನವು ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಾರ್ಥ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುವು. ಪರಾರ್ಥ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಅವಯವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಅವಯವಗಳು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ,* ಹೇತು ಮತ್ತು ಉದಾಹರಣ; ಅಥವಾ ಉದಾಹರಣ, ಉಪನಯ ಮತ್ತು ನಿಗಮನ: ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುವಾದರೂ ಮೂರು ಅವಯವಗಳಿಂದ ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು.

v ಅನುಮಾನಫಲ

ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದ ಫಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆದುವುಗಳು ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು.

* ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಮುಂತಾದುವು ಹಿಂದೆಯೇ ೨೭೩–೭೪ ನೇ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು.

ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಆಶ್ರಯ (ಅಧಿಷ್ಠಾನ) ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ರಜತವು ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ. ಇದರಂತೆಯೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

(i) ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರೋಧ ಇಲ್ಲ

'ಘಟವಿರುವುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು 'ಜಗತ್ತು ಇದೆ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. 'ಘಟವು ಇರುವುದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಘಟಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇರುವನು' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು 'ಘಟಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇರುವನು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಘಟವೇ ಇರುವುದು ಎಂದಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳುದಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಪುನಃ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನುಳ್ಳುವಲ್ಲ. ಇದೇ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೂ ನಮಗೆ 'ಇದು .ರೂಪ' 'ಇದು ರಸ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಂತೆಯೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವಿಹೀನನಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯನಾಗುವನು· ಹೀಗೆ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದೇ ಹೊರತು ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಸತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಘಟ ಮೊದಲಾದುವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ.

ಅಥವಾ, ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದು. ಸತ್ ಎಂಬುದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸದ್ರೂಪ. ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದುವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸದ್ರೂಪ. ಶುಕ್ತಿರಜತ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಸದ್ರೂಪ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂದರೆ ಅಬಾಧ್ಯ ಎಂದರ್ಥ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಬಾಧ್ಯ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯ ಎಂದರ್ಥ. ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುವು· ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಶುಕ್ತಿರಜತ ಮೊದಲಾದುವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುವು. ಹೀಗೆ ಘಟ ಮೊದಲಾದ

ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ವ ಇರುವುದು. ಅವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ವವುಳ್ಳುವುಗಳಲ್ಲ. ಇದೇ ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಎರಡು ವಿಧಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಘಟ ಮೊದಲಾದುವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾದುದು ಎನ್ನಲು ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಭೇದವೂ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

(ii) ಭೇದಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ನಿರ್ವಾಹವು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ? ಅಥವಾ ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆ? ಎಂದು ಕೇಳುವೆವು. ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು 'ಈ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭೇದವಿರುವುದು' ಎಂಬ ಆಕಾರ ಉಳ್ಳುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಭೇದವನ್ನೂ, ಆ ಭೇದವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನೂ, ಮತ್ತೆ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭೇದವಿರುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅದು ಭೇನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಮೊದಲು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅಥವಾ ಮೊದಲು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅಥವಾ ಭೇದವನ್ನೂ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪವು ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದೆ ಮೊದಲು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಮೊದಲು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಭೇದ ಈ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಕಲ್ಪವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಣವೇ ಕಾರಣ. ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭೇದದ ಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನ, ಇವು ಇರುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮ. ಇಂತಹ ಕ್ರಮವು ಭೇದ

ಗ್ರಹಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಭೇದ ಇವುಗಳ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಘಟಪಟಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಈ ಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಈ ಭೇದವಿದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಾಗಿರಬೇಕು. ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಘಟದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಘಟಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಭೇದಕ್ಕೂ ಘಟದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾದಂತಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಘಟ ಮತ್ತು ಭೇದ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಗಳಾಗಬೇಕಾಗುವವು. ಜನರು ಭೇದವೆಂದರೂ ಘಟವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು; ಘಟವೆಂದರೂ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಭೇದವು ತಾನಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪವೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಭೇದಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಭೇದ ಇರುವುದಾದರೆ ಈ ಎರಡನೆಯ ಭೇದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಇದು ಇದಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮೂರನೆಯ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭೇದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗಲ್ಲಾಗಿ, ಮೊದಲನೆಯ ಭೇದವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡಲು ಅನಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಭೇದಕಲ್ಪನೆಯು ಎಂದಿಗೂ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಭೇದದ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲದೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವು 'ಇದು ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನ'ಎಂದಾಗಲಿ, 'ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದ' ಎಂದಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಭೇದಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮೊದಲು 'ಇದು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದು' ಎಂದು ಹೇಳುವೆವು. ಆದುದರಿಂದ 'ಇದು' 'ಇದರಿಂದ' ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ 'ಇದು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಇರುವ ಭೇದವು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಪುನಃ ಆ ಭೇದವು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ 'ಇದು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತವಾದ ಭೇದಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಹೊರತು 'ಇದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ 'ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ 'ಇವುಗಳಿಗೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಇರಬೇಕು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಇವುಗಳಿಗೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಮೊದಲು ಭೇದಗ್ರಹಣವಿದ್ದಿತು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು

ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನಂತವಾದ ಭೇದಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಇದು ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದು 'ಇದರಿಂದ' ಎಂಬಲ್ಲಿನ 'ಇದು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಆ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಅನವಸ್ಥೆ ಬರುವುದು.

ಭೇದವು ತಾನಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಹಾಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಮೊದಲು ತಾನು ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ತಾನು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಆ ವಸ್ತುವು ಇತರ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಪುನಃ ಈ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದವು ಇತರ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಅನಂತ ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಇದು ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ವಸ್ತು ಅನಂತ ಭೇದಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಆಗಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಈ ಅನಂತ ಭೇದಗಳು ಒಂದರ ಅನಂತರ ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುವೇ? ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುವೇ? ಎಂದು ಕೇಳುವೆವು. ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಭೇದಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪ್ರತಿ ವಸ್ತುವೂ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೇದಾಶ್ರಯ ಆಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಅನಂತ ಭೇದಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೇರುವುವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭೇದಗಳು ಸೇರುವುವು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭೇದವು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದ್ದಿತೆಂಬ ಅಂಗೀಕಾರವಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಪುನಃ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುವು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೇ ಮೂಲವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೂ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಆತ್ಮನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿರುವುದು ಎಂಬ ಸಂಭಾವನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-

ಆದುದಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದರೂ ಹೇಗೆ ವಾಯು ಮತ್ತು ವೃಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ವಾಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದೆಯೂ, ವೃಕ್ಷವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರಭೇದದಿಂದ ಆತ್ಮಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ಶರೀರಭೇದವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಅಥವಾ ಯೋಗಿಯಾದವನು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಡಪ್ರಪಂಚ ಇವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಲಾಗದು. ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನಾಗಿರಬಹುದು. ಒಂದೇ ಘಟದಲ್ಲಿ ರೂಪರಸ ಮೊದಲಾದ ಭಿನ್ನಧರ್ಮಗಳು ಇರುವುವು. ಆದರೂ ಈ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಾದರೂ ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಬಹುದು. ಈ ಭೇದವಾದರೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೇ ಹೊರತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ. ಇದು ಭೇದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

(೩) ಉಪಮಾನ

ಉಪಮಾನವು ಸಾದೃಶ್ಯದ ಪ್ರಮಾಕ್ಕೆ ಕರಣ. ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಪುರುಷನು ವನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಗವಯ ಎಂಬ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿ, ಆ ಪ್ರಾಣಿಯು ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿರುವ ಗೋವಿಗೆ ಸದೃಶವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಅನಂತರ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿರುವ ಗೋವು ವನದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಸದೃಶವಾದುದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವನು. ಈ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಉಪಮಿತಿ. ಉಪಮಿತಿ ಎಂದರೆ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಪ್ರಮಾ. ಇದಕ್ಕೆ ವನದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಗವಯ ಎಂಬ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಗೋವಿನ ಸಾದೃಶ್ಯ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಕರಣ.

ಗೋವು ಗವಯಕ್ಕೆ ಸದೃಶ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಗವಯದಲ್ಲಿರುವ ಗೋವಿನ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಗೋವಿನಲ್ಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಪಟ್ಟಣದ ಗೋವು ಗವಯಕ್ಕೆ ಸದೃಶ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು, ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಉಪಮಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ.

(೪) ಆಗಮ

ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗದ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಆಗಮ (ಶಬ್ದ) ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

i ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನ

ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಆಕಾಂಕ್ಷಾ, ಯೋಗ್ಯತಾ, ಆಸತ್ತಿ, ಮತ್ತು ತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞಾನ ಇವು ಕಾರಣ. ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಎಂದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪರಸ್ಪರ ವಿಚಾರಾರ್ಹತಾ. ಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದ ಅನಂತರ ಕರ್ತೃವಿನ ವಿಚಾರವೂ, ಕರ್ತೃವಿನ ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಚಾರವೂ, ಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೇಳಲು ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ವಿಧಾನದ ವಿಚಾರವೂ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ. ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಈ ಅರ್ಹತೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಗೋವು ಅಶ್ವವು ಪುರುಷ' ಎಂಬುದರ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿರಲು ಈ ಬಾಧಿತವಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗೆ ಯೋಗ್ಯತಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ವಹ್ನಿಯಿಂದ ತೋಯಿಸುವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ವಹ್ನಿಯು ತೋಯಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. 'ಜಲದಿಂದ ತೋಯಿಸುವನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಜಲದ ತೋಯಿಸುವಿಕೆಯು' ಬಾಧಿತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ವ್ಯವಧಾನವಿಲ್ಲದೆ ಪದದಿಂದ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಆಸತ್ತಿ ಮೂಲಕವಾದುದು. ಪದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಆಸತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣ. ಸೈಂಧವ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಲವಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಭೋಜನಮಾಡುವ ಪುರುಷನು ಸೈಂಧವವನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಆಗ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಲವಣ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಭೋಜನಮಾಡುವವನು ಲವಣವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುವನು ಎಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ವೇದವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಮೀಮಾಂಸಾ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು. ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಸಂದರ್ಭ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು.

ಪದಾರ್ಥವು ಶಕ್ಯ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಶಕ್ಯ ಎಂದರೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಳ್ಳುದು. ಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಪದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯಸಂಬಂಧ. ಉದಾ— ಘಟ ಎಂಬ ಪದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಘಟ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಳ್ಳುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವೇ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ಶಕ್ಯವಾದ ಪದವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅನಂತ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಪದದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು ಎಂಬುದು ಅಯುಕ್ತಕಲ್ಪನಾ. ಆದುದರಿಂದ ಶಕ್ಯವಾದ ಪದವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜಾತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರೀ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಜಾತಿಜ್ಞಾನವಾದ ಒಡನೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ಜಾತಿಯು ಶಕ್ಯವಾದ ಪದದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದೆಂದೂ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ii ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ

ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯು ಕೇವಲಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಿತಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಶಕ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕೇವಲಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—'ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮವಿದೆ' ಎಂದರೆ ಗಂಗಾಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರವಾಹದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ತೀರವು ಅರ್ಥ. ಇಂತಹ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಂಗಾಪದವು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಗೆ ಕೇವಲಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಶಕ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಿಂದ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದಾದರೆ ಆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಗೆ ಲಕ್ಷಿತಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ— 'ಎರಡು ರಕಾರಗಳುಳ್ಳುದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರಕಾರಗಳೇ ರಕಾರಗಳೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯಾರ್ಥ. ಇವುಗಳಿಂದ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಮೊದಲು ಎರಡು ರಕಾರಗಳುಳ್ಳ ಭ್ರಮರ ಎಂಬ ಪದವು ಬೋಧಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಪದದಿಂದ ಭ್ರಮರದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೋಧಿತವಾಗುವುದು. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಎರಡು ರಕಾರಗಳೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯು ಲಕ್ಷಿತಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ 'ದೇವದತ್ತನು ಸಿಂಹನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಲಕ್ಷಿತಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಸಿಂಹ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯವು ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ದೇವದತ್ತನ

ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ಇದು ಲಕ್ಷಿತಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯು ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ, ಅಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ ಮತ್ತು ಜಹದಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಶಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯು ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ—ತಂದೆಯು ಮಗನನ್ನು ಕುರಿತು 'ವಿಷವನ್ನು ತಿನ್ನು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ವಿಷಪ್ರಾಯವಾದ ಶತ್ರುಗಳ ಮನೆಯ ಭೋಜನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಡ' ಎಂಬುದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವು ವಿಷಭೋಜನವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯು ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಶಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯು ಅಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ—'ಘಟವು ಶುಕ್ಲ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ಲವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶುಕ್ಲವರ್ಣವು ಶಕ್ಯಾರ್ಥ. ಆದರೂ ಈ ಶಬ್ದವು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಶುಕ್ಲವರ್ಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಘಟ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಕ್ಯಾರ್ಥವು ಅಡಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯು ಅಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಶಕ್ಯಾರ್ಥದ ಏಕದೇಶವಾಗಿರುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯು ಜಹದಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ—'ಇವನು ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು,' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಇವನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ದೇವದತ್ತನು ಶಕ್ಯಾರ್ಥ. 'ಅದೇ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅತೀತಕಾಲದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದ ದೇವದತ್ತನು ಶಕ್ಯಾರ್ಥ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಅತೀತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೇವದತ್ತನು ಅಭಿನ್ನನಾದವನು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅತೀತ ಕಾಲದೇಶಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ದೇವದತ್ತನು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದೇಶಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ದೇವದತ್ತನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾದವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಕಾಲದೇಶಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಶೇಷ್ಯಮಾತ್ರನಾದ ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಕ್ತವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ವಿಶೇಷ್ಯನಾದ ದೇವದತ್ತನು ಅಭಿನ್ನ ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಗೆ ಜಹದಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ವೇದವು ನಿತ್ಯ. 'ಹಿಂದಿನವರು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ ವೇದವನ್ನೇ ಈಗಲೂ ನಾನು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವೆನು' ಎಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಸೃಷ್ಟಿ

ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅಧೀತವಾದ ವೇದದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ವೇದವನ್ನು ರಚಿಸುವನು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಮಾತ್ರ ನಿಯಮವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪೌರುಷೇಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಬುದ್ಧಿಯೇ ನಿಯಾಮಕ.

(೫) ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ

ವಿವೃತವಾಗಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದರ ವಿವರಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವೃತವಾಗಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೇ ಕರಣ. ವಿವರಣಜ್ಞಾನವೇ ಫಲ. ವಿವರಣ ಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವೇ ವಿವೃತವಾಗಬೇಕಾದ ವಸ್ತು. ಉದಾ—'ಹಗಲು ಭೋಜನಮಾಡದಿರುವ ದೇವದತ್ತನು ಪುಷ್ಟನಾಗಿರುವನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿ ಭೋಜನ ಹೊರತು ಅವನ ಪುಷ್ಟತೆಯು ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪುಷ್ಟತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ದೇವದತ್ತನು ರಾತ್ರಿ ಭೋಜನವನ್ನು ಮಾಡುವನು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ದೃಷ್ಟಾರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಉದಾ—ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ರಜತವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಷೇಧ ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ ನಿಷೇಧವು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಂಡುಬಂದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಸತ್ ಅಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ದೃಷ್ಟಾರ್ಥಾಪತ್ತಿ. ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಉದಾ—ಶ್ರುತವಾದ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಉಪಪನ್ನವಾಗದಿದ್ದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಉದಾ—'ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಶೋಕವನ್ನು ದಾಟುವನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಶೋಕವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಶೋಕವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಸಂಸಾರಬಂಧವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದರೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಿರಬೇಕು. ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

(೬) ಅನುಪಲಬ್ಧಿ

ಅಭಾವಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಾವದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಕರಣವೋ ಅದು ಅನುಪಲಬ್ಧಿಪ್ರಮಾಣ

ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅಭಾವಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡದಿರುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಉದಾ—ಬೆಳಕಿರುವ ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾಗುವುದು. ಅದು ಕಾಣದಿದ್ದರೆ ಘಟದ ಅಭಾವವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾಣದಿರುವಿಕೆಗೆ ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತಲದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಭೂತಲದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅಭೇದವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಭೂತಲದಲ್ಲಿರುವ ಘಟಾಭಾವದ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಭೂತಲದಂತೆ ಅಭಾವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಭಾವದ ವೃತ್ತಿಯು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಮಾಣ.

ಅಭಾವವು ಪ್ರಾಗಭಾವ, ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ, ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಘಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೃತ್ಪಿಂಡದಲ್ಲಿ ಘಟೋತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಘಟದ ಅಭಾವವಿರುವುದು. ಇದೇ ಘಟದ ಪ್ರಾಗಭಾವ. ಘಟವು ಮುದ್ಗರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ವಿನಾಶವೇ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ. ಇವು ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆರೋಪಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಮಿಥ್ಯಾ. ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಅಭಾವವು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ. ಉದಾ—ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ರೂಪದ ಅಭಾವವಿರುವುದು. ಇದೇ ರೂಪದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು 'ಇದು ಇದಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು. ಉದಾ—'ಘಟವು ಪಟವಲ್ಲ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪಟದ ಭೇದ. ಈ ಭೇದವೇ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ. ಈ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಅನಾದಿಗಳಾದರೆ ಭೇದವೂ ಅನಾದಿಯಾಗುವುದು. ಅವು ಆದಿಯುಳ್ಳುವಾದರೆ ಭೇದವೂ ಆದಿಯುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವು ಅವರು ಅನಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳಾದುದರಿಂದ ಅನಾದಿ. ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದವು ಅವು ಸಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳಾದುದರಿಂದ ಸಾದಿ. ಈ ಉಭಯವಿಧಭೇದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ಭೇದವು ಪುನಃ ಸೋಪಾಧಿಕ ಎಂದೂ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಸೋಪಾಧಿಕವಾದ ಭೇದವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು ಉಪಾಧಿಗೆ ಅಧೀನವಾದುವುಗಳು.

ಉದಾ—ಒಂದೇ ಆಕಾಶವು ಘಟ, ಮಠ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಭಿನ್ನವಾದಂತೆ ಕಾಣುವುದು. ಈ ಭೇದಕ್ಕೆ ಘಟ ಮಠಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳೇ ಕಾರಣ. ನಿರುಪಾಧಿಕ ಭೇದವು ಉಪಾಧಿಗೆ ಅಧೀನವಾದುದಲ್ಲ. ಉದಾ—ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದ.

೩ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಇವುಗಳ ವಿಚಾರವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೇ ಹೊರತು ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಲ್ಲ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ಆದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷ ಇರುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಆದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ದೋಷವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಆದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದೆಂದು ವ್ಯವಹಾರ. ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಆದರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೪ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರ ಪರಸ್ಪರ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇವು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಸ್ತುಗಳ ಪರಸ್ಪರಾರೋಪದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುವು. ಎಲ್ಲರೂ 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯ,' 'ನಾನು ಪಶು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಸಹಿತವಾದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇರುವ ತಮ್ಮ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವರು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲವಿದ್ದರೂ

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಇದು ನಿತ್ಯ. ಇದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೇ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾದರೋ ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಇತರ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಆರೋಪಿತವಾದುವುಗಳು ಎಂದೂ, ಈ ಆರೋಪವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಆರೋಪಮಾಡುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದೂ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ದೇಹ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿದ ಹೊರತು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣವೂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಆಗಮಪ್ರಮಾಣವು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಆಗಮದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಭಾಗ II

ಪ್ರಮೇಯವಿಚಾರ

೧ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಪ್ರಮಾಣ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಮಾಣ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಮಾಣವು ವ್ಯವಹಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧರಹಿತವಾಗಿರುವುದು. 'ಸತ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದನು' (ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್) ಎಂಬುದರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ 'ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ' (ತತ್ತ್ವಮಸಿ) ಎಂಬುದರವರೆಗೆ ಇರುವ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಿಸುವುವು. 'ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ' (ತತ್ತ್ವಮಸಿ) ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವು ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಅದು' ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ; 'ನೀನು' ಎಂದರೆ ಜೀವ.

(೧) ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ

i ಬ್ರಹ್ಮ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಆನಂದರೂಪ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾದ ಇವನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ 'ಘಟವಿದೆ, ಘಟವು ಕಾಣುವುದು, ಮತ್ತು ಘಟವು ಇಷ್ಟ' ಎಂಬ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕಾಣುವುವು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬುದು ಸದ್ರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ವ್ಯವಹಾರ. 'ಘಟವು, ಕಾಣುವುದು' ಎಂಬುದು ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ವ್ಯವಹಾರ. 'ಘಟವು ಇಷ್ಟ' ಎಂಬುದು ಆನಂದರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ವ್ಯವಹಾರ. ಘಟವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ದುಃಖ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ ಚಿತ್ ಎಂಬ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವೆವೇ ಹೊರತು ಆನಂದಾಂಶವನ್ನಲ್ಲ. ಅನುಭವವೇ ಇದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣ. ಜಗತ್ತು ನಾಮ ಮತ್ತು ರೂಪ ಇವನ್ನುಳ್ಳುದು. ಈ ನಾಮರೂಪಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೇ ಸೇರಿದುವುಗಳು.

ii ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ಕರ್ತೃ

ಜಗತ್ ನಾಮ ಮತ್ತು ರೂಪ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ, ಅದು ಮೂರು ವಿಧವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಉಂಟು. ಜಗತ್ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವವನು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವನು. ಕುಂಬಾರನು ಮಣ್ಣಿಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಘಟವನ್ನು ರಚಿಸುವನು. ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವವನಿಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕ. ಇದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಚೇತನದಿಂದ ರಚಿತವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಜೀವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಅವನು ಅಲ್ಪವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಉಳ್ಳವನು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕನು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಔಪಾಧಿಕರೂಪನು. ಜಗತ್ತಿನ ಕರ್ತೃ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ತನ್ನತನ್ನ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತ, ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಫಲ ಇವುಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರನು. ಕೃಷ್ಣಮೃಗ ಮೊದಲಾದುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಕೋಕಿಲ ಮೊದಲಾದುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಬಲಾಕಾಪಕ್ಷಿಯು ಗರ್ಭವನ್ನು ಧರಿಸಲು ತನಗೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಕಾರಣವುಳ್ಳುದು. ಅದರ ಗರ್ಭವು ಹೊಸ ಮೇಘದ ಗರ್ಜನೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಯಾಗ ಮೊದಲಾದುದು ತನ್ನತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳುದು. ಹೀಗೆಯೇ, ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಫಲವನ್ನುಳ್ಳುವು. ಉತ್ತಮವಾದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ

ಸುಖವಿರುವುದು. ಅಧಮವಾದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದುಃಖವಿರುವುದು. ಇಂತಹ ನಿಯಮವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲದವನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರನು. ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವವನು ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇವನೇ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು.

iii ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಜ್ಞ

ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯದ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ. ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಅನುಭವ ರೂಪವಾದ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವ ವಿಷಯಗಳೂ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವಜ್ಞ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅತೀತವಾದ ವಿಷಯಗಳೂ, ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮಾಯೆಯ ವೃತ್ತಿಗಳೂ, ಅನುಭವಗಳೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾದ ಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಿರುವುವು. ಚೈತನ್ಯವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅತೀತ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವ ಉಳ್ಳುದೆನ್ನಿಸುವುದು. ಕುಂಬಾರ ಮುಂತಾದವರು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಕಾರ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದರಂತೆಯೇ ಚೈತನ್ಯವೂ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮದ ದೆಶೆಯಿಂದ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಾದ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದರೆ ಸರ್ವ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

iv ಮಾಯಾ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಪರಿಣಮಿಸುವನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಪರಿಣಮಿಸುವುದು ಅವಯವವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಮಾತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರವಯವ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಪರಿಣಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಾವಯವ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಅವನು ಅವಯವ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾಗುವುದಾದರೆ ಅವನ ಎಲ್ಲ ಅವಯವಗಳೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ವಸ್ತು ವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳುದಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಯವವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಯವವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಯವಗಳ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲದಿರಲು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಯವವುಳ್ಳವನೆಂದು

ತಿಳಿಯವುದು ಹೇಗೆ? ಅಥವಾ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಒಂದು ಕಲ್ಪ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳು ಅವಯವಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಘಟ ಇವು ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಅವಯವ ಎನ್ನಿಸಲಾರವು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳವನೂ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಸುಷುಪ್ತಿ ಕಾಲದ ಅನುಭವದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದದಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ವಿವರ್ತನಾಗುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ವಿವರ್ತಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಇವನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣವು ತನ್ನ ಪೂರ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಕಾರಣವೇ ಮಾಯಾ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾದ ಪದಾರ್ಥ.

v ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಮಾಯೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದು ಕಾರ್ಯದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುವು.—(i) ಹೇಗೆ ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದು ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುವೋ, ಅದರಂತೆ ಮಾಯೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಎರಡೂ ಸೇರಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವೆನ್ನಿಸುವುವು ಎಂದು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಇರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಮಾಯೆಯು ಜಡತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಮೂಲ. (ii) ಮಾಯಾ ಎಂದರೆ ಶಕ್ತಿ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿ. ಇದೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಈ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. (iii) ಮಾಯೆಯೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ ಉಪಾದಾನ. ಆದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ಹೊರತು ಅದು ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮಾಯೆಯೇ ಉಪಾದಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಉಪಾದಾನನೆಂದು

ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಮೂರನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉಪಾದಾನ. ಇನ್ನೆರಡು ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಉಪಾದಾನ. ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉಪಾದಾನ ಎಂಬುದು ಉಪಚಾರ ಮಾತ್ರ.

vi ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ

ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುವು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಅಥವಾ ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಮತಾಂತರದವರು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮುಂತಾದುವೂ ಕಾರ್ಯವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಾದವುಂಟು. ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಸುಖದುಃಖಮೋಹರೂಪಗಳಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಸುಖದುಃಖಮೋಹರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ತಿಳಿಯುವರು. ದ್ವ್ಯಣುಕ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ ಪರಿಮಾಣಕ್ಕಿಂತ ಕಡಮೆಯಾದ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕು ; ಈ ಕಡಮೆಯಾದ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೇ ಪರಮಾಣು ಎಂದು ಪರಮಾಣುವಾದಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು. ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ತಾನು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ಅಭಾವವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಲ್ಪವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದು ಆಂತರ. ಅದು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಾದ ಘಟ ಮೊದಲಾದುದರ ಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ವಿರುದ್ಧ.

ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಪುರುಷನ ಅದೃಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದೃಷ್ಟ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಸ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೃಷ್ಟ ಎಂದು ಕಲ್ಲು ಮಣ್ಣಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪಕ್ಷವು ಅಯುಕ್ತ. ಕಾರ್ಯವಾದ ದ್ವ್ಯಣುಕವು ಇತರ ಕಾರ್ಯಗಳಂತೆ ಅವಯವಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದ್ವ್ಯಣುಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತು ನಿರವಯವವಲ್ಲ. ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಪರಮಾಣುವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಭಂಗಪಡಿಸುವುದು. ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅವುಗಳ ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣು ಮೊದಲಾದುದು ಗೋಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅಭಾವ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳುವ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಎಂದು ಚಾರ್ವಾಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ ದೋಷಬರುವುದು. ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾದರೆ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದೆ ಘಟದ ಇರುವಿಕೆಯೂ ಅದರ ಅಭಾವವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗುವುದು. ಕಾರಣವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಇದು ಯುಕ್ತವಾದ ಕಲ್ಪವಾದರೂ, ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾದವರಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯಾವ ಪಕ್ಷವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

vii ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಗಮಸಿದ್ಧ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಗಮಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ದೃಢಪಡದ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಹೃದಯ. ಹಿಂದೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ತನಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಪಾದಾನ, ನಿಮಿತ್ತ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿದವನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅಸರ್ವಜ್ಞರಾದ ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಗಳಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಉಪಪನ್ನವಾಗಬಹುದು. ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವುದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜ್ಞಾನ, ಐಶ್ವರ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಒಂದು ಕಡೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕು; ಇವು ಯಾವನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವುವೋ ಅವನೇ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಯೋಗಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದೂ ತಪ್ಪು. ಈ ಯುಕ್ತಿಯು ಅತಿಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಜ್ಞಾನ, ಐಶ್ವರ್ಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಅಜ್ಞಾನ, ರಾಗ, ದ್ವೇಷ ಮೊದಲಾದುವು ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಅವೂ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಈಶ್ವರನ ಈಶ್ವರತ್ವವನ್ನೇ ಭಂಗಪಡಿಸುವುದು. ಅಥವಾ, ಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಐಶ್ವರ್ಯ ಮೊದಲಾದುವನ್ನುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಾದರೂ ಅವನು ಈಶ್ವರನಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಯುಕ್ತಿಗಳು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪರಿಗೃಹೀತವಾದರೆ ಆಗ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳು ಪರಿಹೃತವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಅವು ನಿರ್ದೋಷಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅನುಮಾನವು ಶ್ರುತಿಸಹಿತವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯುಕ್ತಿಗಿಂತ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಅತಿ ಸುಲಭವಾಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಾದರೂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯಹುಟ್ಟಲು ಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಇವುಗಳ ಸಹಾಯ ಆವಶ್ಯಕ. ಇದುವರೆಗೂ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯವನ್ನುಕೊಡುವ ಅನುಭವ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ವೃತ್ತಿ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆನ್ನುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಬೋಧಿತವಾದ ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಅನುಭವಿಸಲು ಅರ್ಹನಾದವನು. ಧರ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅದು ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ.

viii ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ

ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ. ಅವನು ಸಗುಣನಾಗುವುದಾದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣವಿರಬೇಕು. ಈ ಗುಣವು ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅವನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಅದು ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಗುಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕುಮಾರಿಲನು ನಿರ್ಗುಣವಾದ ದ್ರವ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಅವನ ಮತದಂತೆ ನಿರ್ಗುಣವಾದ ದ್ರವ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ದ್ರವ್ಯನಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಗುಣಗಳೂ ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವಿಕೆ, ಹೇಳಲ್ಪಡುವಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನ. ಆದುದರಿಂದ ಅವೂ ದ್ರವ್ಯರೂಪಗಳಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಗುಣ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮ; ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮರಹಿತವಾದ ಪದಾರ್ಥ; ಧರ್ಮರಹಿತವಾದ ಪದಾರ್ಥ

ಎಂಬುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಧರ್ಮವು ಧರ್ಮರಹಿತವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯದಿರಲು ಪ್ರತಿ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮಪರಂಪರೆಗೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದು. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಧರ್ಮ ನಿರ್ಧರ್ಮವಾಗುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನು? ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಜ್ಞಾನ ರೂಪನು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಆನಂದರೂಪ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಆನಂದವು ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭೇದ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳಿರುವುವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವುವು. ಇವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ. ಆದುದುರಿಂದಲೇ ಅವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ.

(೨) ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ

i ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸಹಿತನಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರ ಎನ್ನಿಸುವನು. ಇವನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಸರ್ವಶಕ್ತ ಎನ್ನಿಸುವನೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇವನು 'ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವೆನು' ಎಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಇವನಿಂದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಆಕಾಶವು ಶಬ್ದವೆಂಬ ಗುಣ ಉಳ್ಳದು. ವಾಯುವು ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ತೇಜಸ್ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಉದಕವು ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಪೃಥಿವಿಯು ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ ಮತ್ತು ಗಂಧಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇದು ವಾಯು ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು.

ಈ ಭೂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳು ಇರುವುವು. ಸತ್ತ್ವಗುಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರ, ತ್ವಕ್, ಚಕ್ಷುಸ್, ರಸನ ಮತ್ತು ಘ್ರಾಣ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವು ಪುನಃ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾತ್ತ್ವಿಕಾಂಶದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಮನಸ್, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತ ಎಂಬುವು ಹುಟ್ಟುವುವು. ರಜೋಗುಣಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ವಾಕ್, ಪಾಣಿ, ಪಾದ,

ಪಾಯು ಮತ್ತು ಉಪಸ್ಥ ಎಂಬ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಪುನ ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಣ, ಅಪಾನ, ವ್ಯಾನ, ಉದಾನ, ಸಮಾನ ಎಂಬ ವಾಯುವಿನ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಜನಿಸುವುವು. ತಮೋಗುಣ ಸಹಿತವಾದ ಪಂಚೀಕೃತವಲ್ಲದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಭೂತಗಳು ಉದಯಿಸುವುವು.

ಪಂಚೀಕರಣವೆಂದರೆ—ಆಕಾಶವನ್ನು ಎರಡು ವಿಭಾಗಮಾಡುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಮಾಡುವುದು. ಇದರಂತೆ ಇತರ ಭೂತಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭೂತದ ಅರ್ಧಭಾಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಭೂತಾಂತರಗಳ ಅರ್ಧದ ಕಾಲುಭಾಗವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೆ, ಪುನಃ ಮಿಶ್ರ ಭೂತವು ಪೂರ್ಣಸಂಖ್ಯೆ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಉದಾ—ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಆಕಾಶವು ಅಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಆಕಾಶದ ಅರ್ಧಭಾಗ; ಮತ್ತು ವಾಯುವಿನ $\frac{1}{8}$ ಅಂಶ, ತೇಜಸ್ಸಿನ $\frac{1}{8}$ ಅಂಶ, ಉದಕದ $\frac{1}{8}$ ಅಂಶ ಮತ್ತು ಪೃಥಿವಿಯ $\frac{1}{8}$ ಅಂಶ, ಅಂತೂ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಅರ್ಧ ಭಾಗ; ಹೀಗೆ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರವಾದ ಎರಡು ಅರ್ಧಗಳು ಸೇರುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಆಕಾಶವು ಪೂರ್ಣಸಂಖ್ಯೆ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಪಂಚೀಕೃತವೆಂದರೆ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವುಗಳು ಎಂದರ್ಥ.

ಆ ಪಂಚೀಕೃತಗಳಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಲಿಂಗಶರೀರವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಮನಸ್, ಬುದ್ಧಿ, ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಪಂಚಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದು. ಪಂಚಭೂತಗಳೂ ಸೇರಿ ಲಿಂಗ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಹದಿನೇಳು ಅವಯವಗಳು ಇರುವುವು.

ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪಂಚೀಕೃತಗಳಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಜರಾಯುಜ, ಅಂಡಜ, ಸ್ವೇದಜ ಮತ್ತು ಉದ್ಭಿಜ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ ಶರೀರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳನ್ನೂ ಲಿಂಗಶರೀರಗಳನ್ನೂ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಸ್ಥೂಲಶರೀರವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ತಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು. ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಪಂಚಭಾಗಗಳನ್ನು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ii ಪ್ರಲಯ

ಪ್ರಲಯ ಎಂದರೆ ಲೋಕನಾಶ. ನಿತ್ಯ, ಪ್ರಾಕೃತ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಎಂದು ಪ್ರಲಯವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಸುಷುಪ್ತಿಯು ನಿತ್ಯಪ್ರಲಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸಕಲ ಕಾರ್ಯಗಳ ಪ್ರಲಯಕ್ಕೆ ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸುಷುಪ್ತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಇರುವುವು. ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ವಾಸ

ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಅಂತಃಕರಣವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಕಾರ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಕಲ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಕೃತಲಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರು ಬರಲು ಭೂತಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಮಾಯಾ ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದುವುದೇ ಕಾರಣ ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಚತುರ್ಯುಗಗಳು ಒಂದು ಸಾವಿರ ಸಲ ತಿರುಗಿದರೆ ಒಂದು ದಿನ ಮುಗಿಯುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಲಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆತ್ಯಂತಿಕಲಯ ಎಂಬುದು ಮೋಕ್ಷ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಒಬ್ಬನೇ ಜೀವನಿರುವನೆಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು; ಜೀವರು ಬಹು ಎಂಬ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು.

ಮೋಕ್ಷಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವಸ್ತುವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಜಿಸುವನೆಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಕಾರಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ. ಕಾರ್ಯವು ಅದರ ಉಪಾದಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

iii ಈಶ್ವರ

ಈಶ್ವರನು ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪನೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಿಂಬವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಚೈತನ್ಯ. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಜೀವ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಮಾಯೆಯು ವ್ಯಾಪಕ. ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೂ ವ್ಯಾಪಕ. ಅಂತಃಕರಣವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ. ಜೀವನು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದರಿಂದ ಇವನೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ. ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಎಂದರೆ ಅವಧಿಯುಳ್ಳವನು.

ಬಿಂಬನೇ ಈಶ್ವರಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಪ್ರತಿಬಿಂಬನಾದವನು ಜೀವನೆಂದು ಇವರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ರೂಪವು ರೂಪಹೀನವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದೋ, ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ರೂಪಹೀನನಾದರೂ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವನು.

iv ಜೀವ

ಜೀವನು ಒಬ್ಬನಿರುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕೆಲವರು ಅವನು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಜೀವರು ಅನೇಕರು ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಅವರು ಅಂತಃಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವರು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಜೀವನು ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳವನು. ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು. ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಲು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನಾಗುವನು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣದ ವ್ಯಾಪಾರ ಇರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವಾಗುವುದು. ಜೀವನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪ. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆ ಉಂಟಾಗುವುದು.*

೨ ಸಾಧನ

†ಜೀವನು ತನಗುಂಟಾದ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವದ ಬಲದಿಂದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವುಳ್ಳವನಾಗಿ, ಐಹಿಕ ಪಾರತ್ರಿಕ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ, ಅವು ಪೂರ್ಣಸುಖಗಳಲ್ಲವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ, ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಶಮ ದಮ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸುವನು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಇವನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ತಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ, ತನಗೆ ಸಂಭವಿಸಿದ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಈ ತತ್ತ್ವಾನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವುಂಟಾಗಿ ಅಖಂಡಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ ಬರುವುದು.

೩ ಮೋಕ್ಷ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸುಖವು ವಿಷಯಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಪೂರ್ಣಸುಖವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರತಿಶಯ ಸುಖರೂಪ. ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಮನನ

---

*ಜೀವೇಶ್ವರಬ್ರಹ್ಮರ ವಿಚಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರಕೃತ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕ.

†ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಧನಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು.

ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪಾಪವಿದ್ದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾಪಪರಿಹಾರವು ಸತ್ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯಿಂದಾಗುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದ ಅನಂತರವೂ ಜೀವನು ಕೆಲವು ಕಾಲ ಅದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿರುವನು. ಆದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದಷ್ಟು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವುದು. ಇದು ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ ಉಳ್ಳವನಾಗಿಯೇ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಅವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳ ಜೀವನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ ಎನ್ನಿಸುವನು. ಇವನಿಗೆ ಶರೀರನಾಶ ಸಂಭವಿಸಿದಾಗ ಇವನು ಮುಕ್ತನಾಗುವನು.

ಬಹುಜೀವವಾದದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಮುಕ್ತನಾದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತರಾಗಲಿ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪ್ರತಿ ಜೀವನಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಒಬ್ಬನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಅವನ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಹೊರತು ಇತರರ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇತರರು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವರು. ಅಥವಾ, ಅವಿದ್ಯೆ ಒಂದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದು ಪ್ರತಿ ಜೀವನಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನಶಕ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳುದು ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಅನರ್ಥನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವ ಎಂಬ ಆನಂದರೂಪವೂ ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೭

ಆಗಮಪ್ರಧಾನವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

ಶೈವವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

೧ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರಕಾಲ

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ರಚನೆಯ ಅನಂತರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಆ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇತರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶೀಲರಿಗೆ ಆ ವೇದಾಂತದ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ವಾದ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಾಭೇದವಾದ, ಮಾಯಾವಾದ, ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ವಾದ, ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ವೇದಭಾಗವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರದ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷಾಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವಂತೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವೇ ವೇದತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥ ಎಂಬ ವಾದ, ಇವು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ನಿಸ್ಸಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದು ವೇದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ವೇದಾರ್ಥವಾಗುವ ಕ್ರಮ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಎಂಬ ಭಾವವು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಆ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವು—(i) ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವು; ಈ ಕಾರಣಧಿಂದ ಅವುಗಳಂತೆ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧು ಎಂದು ಮತ್ತು (ii) ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ವೇದಕ್ಕಾಗುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸಾಧು ಎಂದು. ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ಪುರಾಣ, ಇತಿಹಾಸ, ವಿವಿಧವಾದ ಆಗಮ ಮುಂತಾದುವು.

ಈ ವಾದವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ವೇದಾರ್ಥವು ಸ್ಮೃತಿ ಅಥವಾ ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ, ಅವುಗಳಂತೆ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದೇ ಸಾಧುವಾದುದು ಎಂದೂ ನಿರ್ಣಯ ಉಂಟಾಯಿತು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತದವರೆಗೆ ಈ ಭಾವವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಯಿತು. ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಭೇದ: ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಎಂದು. ಶೈವಾಗಮಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ವೈಷ್ಣವಾಗಮಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು. ಶೈವಾಗಮಗಳು ಶಿವನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳುವು ಎಂದು ಶೈವಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇವು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವಂತೆ ಕಾಮಿಕ ಮೊದಲಾದುವು. ಪಾಂಚರಾತ್ರ, ಭಗವದ್ಗೀತಾ, ಭಾಗವತ ಮುಂತಾದುವು ವೈಷ್ಣವಾಗಮಗಳು.

ಈ ಶೈವವೈಷ್ಣವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಸಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಆ ವೇದಾಂತವು ವೇದವಿರುದ್ಧ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅದ್ವೈತ, ಐಕ್ಯ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಪರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

೨ ಶೈವವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ

i ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ವೈದಿಕಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಶೈವವಲ್ಲದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಶೈವಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಮೇಘಮಂಡಲನಿಯಾಮಕರಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ರುದ್ರನೂ ಒಬ್ಬ. ವೇದದ ಪ್ರತಿದೇವತಾಪರವಾಗಿಯೂ ವೇದದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವತೆಯೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಭಾವನೆ (Henotheism) ಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ವೇದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತನಾದ ರುದ್ರನು ಭಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ದೇವತೆ. ವೇದದ ಕೊನೆ ಕೊನೆಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವ ಎಂಬ ದೇವತೆಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾಗಿ ಭಾವಿತನಾಗಿರುವನು. ಶಿವ ಎಂದು ಮಂಗಳವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ದೇವತೆ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೋ ರುದ್ರ ಮತ್ತು ಶಿವ ಈ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳೂ ಒಬ್ಬ ದೇವತೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದುವು. ಭಯಂಕರನು ಭಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಮಂಗಳಕರ ಎಂಬ ಭಾವ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭಯಂಕರನಾದ ರುದ್ರನು ಮಂಗಳಕರನಾದ ಶಿವನಾದ. ಇದನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಶೈವಾಗಮ, ಸ್ಕಾಂದ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ 'ರುದ್ರಶಿವ' ಭಾವನೆಯೇ ಮೂಲ.

ಇದರಂತೆಯೇ ಋಗ್ವೇದದ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಸಮರ್ಥನಾಗಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವನಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವನು. ಈ ವಿಷ್ಣುವೇ ಭಗವಾನ್ ಎಂದರೆ ಅವ್ಯಾಹೃತ ಷಡ್ಗುಣೈಶ್ವರ್ಯಸಂಪನ್ನ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪಂಚರಾತ್ರ, ಮತ್ಸ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು. ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಭಾಗವತಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೂ ಭಾಗವತಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೂ ವೈಷ್ಣವ ಎಂಬುದು ಕೃಷ್ಣವಿಷ್ಣುಗಳ ಅಭೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿ ಶಿವಪರವಾದ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುಪರವಾದ ನಾನಾ ಮತಾಚಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುವು. ಈ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷ್ಣುಶಿವರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುವಾಗಿಯೂ ಇರುವುವು. ವಿಷ್ಣುವಲ್ಲದ ಶಿವನನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು.

ಭಾಗ I

ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

೧ ಶಿವಾಗಮಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಶೈವರು

ಶಿವಪುರಾಣಗಳು ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದುವುಗಳಾದರೂ ಶಿವಾಗಮ ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿವನಿಂದ ಭಕ್ತರಾದ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವೇದದಂತೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ಪ್ರಾಚೀನಸಂಪ್ರದಾಯ. ಆದರೆ ವೇದಕ್ಕೂ ಶಿವಾಗಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭಾವಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು.

(i) ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶಿವಾಗಮವು ವೇದಕ್ಕೆ ಎದುರುಪಕ್ಷ ಎಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತೋರುವುದು.

(ii) ಆದರೂ ವೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಶಿವಾಗಮವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಮಕುಟಾಗಮದಲ್ಲಿ "ವೇದಸಾರಂ ಇದಂ ತಂತ್ರಂ" (ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವೇದದ ತಿರುಳು) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಸುಪ್ರಭೇದಾಗಮದಲ್ಲಿ "ಸಿದ್ಧಾಂತೋ ವೇದಸಾರತ್ವಾತ್" (ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದದ ಸಾರವಾಗಿರುವುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ) ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆಯಿಂದ ಶಿವಾಗಮಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ವೇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ನಿಕಟವಾದುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು. ಮಕುಟಾಗಮದಲ್ಲಿ ಪುನಃ "ವೇದಾಂತಾರ್ಥಂ ಇದಂ ಜ್ಞಾನಂ ಸಿದ್ಧಾಂತಂ ಪರಮಂಶುಭಂ" (ಈ ಜ್ಞಾನವು ವೇದಾಂತದ ಅರ್ಥ, ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಇದೇ ಪರಮ ಮಂಗಳ) ಎಂದು ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು.

(iii) ಉಪನಿಷದರ್ಥವಿವರಣವೇ ಶಿವಾಗಮದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂಬುದು ಈ ಮಕುಟಾಗಮವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಚರ್ಯಾ, ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಯೋಗ, ಇವನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಶಿವಾಗಮವಾದರೋ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಮತ್ತು ತುರೀಯ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಶೈವಾಗಮವಾದರೋ 'ತುರೀಯಾತೀತ' ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬ್ರಹ್ಮನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಶಿವಾಗಮವಾದರೋ ಶಿವ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಪರವಾದುದು.

ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳು ವಿಹಿತವಾಗಿರುವುವು. ಶಿವಾಗಮವಾದರೋ ಪರಶಿವನ ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಅವನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು.

(iv) ತಿರುಮೂಲರ್ ಎಂಬ ಕ್ರಿ.ಶ. ೯ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭಕ್ತರು ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಎರಡೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವರು. ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಿಷಯವನ್ನೂ ಆಗಮವು ವಿಶೇಷವಿಷಯವನ್ನೂ ಹೇಳುವುವು. ಈ ಎರಡೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಚನಗಳು; ಆಗಮಸಹಿತವಾದ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ವೇದಾಗಮುಗಳ ಅಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಹಾತ್ಮರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅವರ ಭಾವ.

(v) ಶ್ರೀಕಂಠ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವೇದವು ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮ, ಕ್ಷತ್ರ, ವೈಶ್ಯ ಎಂಬ ಮೂರು ವರ್ಣದವರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದು; ಆಗಮವಾದರೋ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯವರಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲ್ಪಡಬಹುದು ಎಂದು ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವರು. ಉಪನಿಷತ್ಸಹಿತವಾದ ವೇದವು ಶೈವಾಗಮಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರ ಭಾವ.

೨ ಆಗಮುಗಳು

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದಾಗಮುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೇದವೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಂಗತ್ಯವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಶಿವಾಗಮುಗಳು ಒಟ್ಟು ೨೮. ಇವಕ್ಕೆ ದಿವ್ಯಾಗಮುಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಆಗಮುಗಳು ಶಿವನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟ. ಕಾಮಿಕ, ಯೋಗಜ, ಚಿಂತ್ಯ, ಕರಣ ಅಥವಾ ಕಾರಣ, ಅಜಿತ, ದೀಪ್ತ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಸಾಹಸ್ರಕ ಅಥವಾ ಸಹಸ್ರ, ಅಂಶುಮಾ ಅಥವಾ ಅಂಶುಮತ್, ಮತ್ತು ಸುಪ್ರಭಾ ಅಥವಾ ಸುಪ್ರಭೇದ ಅಥವಾ ಸುಪ್ರಬೋಧ ಈ ಹತ್ತು ಶಿವನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಆಗಮುಗಳು. ಇವಕ್ಕೆ ಶೈವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮಿಕ್ಕ ೧೮ ಆಗಮುಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕೃತವಾದುವುಗಳು. ಅವು ವಿಜಯ, ನಿಶ್ವಾಸ, ಸ್ವಾಯಂಭುವ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಯಂಭೂ ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂಭೂ ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂಭೂತ, ಆಗ್ನೇಯಕ ಅಥವಾ ಆಗ್ನೇಯ ಅಥವಾ ಅನಲ ಅಥವಾ ಅನಿಲ, ಭದ್ರ ಅಥವಾ ವೀರ, ತಾರವ, ಮಾಕುಟ ಅಥವಾ ಮಕುಟ ಅಥವಾ ಮುಕುಟ, ವಿಮಲ, ಚಂದ್ರಹಾಸ ಅಥವಾ ಚಂದ್ರಜ್ಞಾನ, ಮುಖಯುಗ್‌ಬಿಂಬ ಅಥವಾ ಮುಖಬಿಂಬ ಅಥವಾ ಬಿಂಬ, ಉದ್ಗೀತ ಅಥವಾ ಪ್ರೋದ್ಗೀತ, ಲಳಿತ ಅಥವಾ ಲಲಿತ, ಸಿದ್ಧ,

ಸಂತಾನ ಅಥವಾ ಶಾಂತ, ನಾರಸಿಂಹ ಅಥವಾ ಶರ್ವೋಕ್ತ ಅಥವಾ ಸರ್ವೋಕ್ತ ಅಥವಾ ಸರ್ವೋತ್ತರ, ಪರಮೇಶ್ವರ ಅಥವಾ ಪಾರಮೇಶ್ವರ, ಕೃಷ್ಣ, ಮತ್ತು ಪರ ಅಥವಾ ಪಾರಹಿತಾ ಅಥವಾ ವಾತುಳ ಅಥವಾ ವಾತುಲ ಅಥವಾ ವಾತೂಲ. ಈ ೧೮ ಆಗಮುಗಳು ಮಾನುಷದೃಷ್ಟ. ಇವುಗಳಿಗೆ ರೌದ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶೈವ ಎಂದರೆ ಶಿವಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದು. ರೌದ್ರ ಎಂದರೆ ರುದ್ರಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದು.

೩ ಆಗಮುಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಆಗಮುಗಳು ವೇದದಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಎಂದು ಪ್ರಾಚೀನಶೈವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಆಗಮುಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಆಗಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಇವು ದೂಷಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಾನಂತರ ಆ ಆಗಮುಗಳು ರಚಿತವಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಆದರೆ ಪಾಶುಪತಾಗಮ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಖಂಡಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸೂತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೆಂಬು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ವೇದದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಅನಂತರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಂತೆಯೇ ಶೈವಾಗಮುಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುವೆಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದೆಂದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಶೈವಾಗಮ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುವು ಎಂದೂ ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕರ ಮತ.

೪ ವೇದಾಂತತ್ರಯ ಮತ್ತು ಶೈವಾಗಮ

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತ ಉಪನಿಷನ್ಮಹಾವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಾಬ್ದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಶೈವಾಗಮವೇ ಆಗಲಿ ಅಥವಾ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಶಬ್ದವೇ ಆಗಲಿ ತತ್ತ್ವಬೋಧಕವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಶಬ್ದಾವಾಚ್ಯ. ಅವನನ್ನು ಶಿವ ವಿಷ್ಣು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಶೈವಾಗಮದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಾದವಿದ್ದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವೂ ಅಲ್ಲ. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತವಲ್ಲ. ಅವರದು ಅಭೇದಮಾತ್ರ; ಅದು ಚೈತನ್ಯ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಅವು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಮಾಣ.

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ವೇದದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದುದು. ಅದು ವಿಷ್ಣುಪ್ರಧಾನ. ಅದಕ್ಕೆ ಶೈವಾಗಮ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ

ಆಗಮಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಪಾಂಚರಾತ್ರ ಎಂಬ ಆಗಮ ವೈಷ್ಣವ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವರು. ಸ್ಮೃತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರೂ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ವೇದಪ್ರಧಾನವಾದುದು.

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ವೇದೈಕಸಮಧಿಗಮ್ಯವಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವದ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಸ್ಥಾಪನೆಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಿವಾಗಮಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ವೇದ ಹೊರತಾಗಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳು ವೇದವನ್ನೇ ಪರತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೇದವೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅಲ್ಲದೆ ಇತರ ಸರ್ವಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ವೇದದ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ ಎಂದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೫ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ ರೂಪ

ಶಿವಾಗಮವನ್ನು ಪ್ರಧಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುವು. ಇದುವರೆಗೂ ವಿಭಿನ್ನವೇದಾಂತಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ ಅಥವಾ ಆಗಮ ಇವುಗಳ ಸ್ಥಾನ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟರೆ ಆಗಮಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೇ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆಗಮ ಪ್ರಧಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಭೇದದಿಂದ ವೇದದಷ್ಟೇ ಪ್ರಧಾನ, ವೇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಧಾನ ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಪ್ರಕೃತ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವೇದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಇತರಾಸಾಧಾರಣರೂಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು.

೬ ಶೈವಾಗಮ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶೈವಾಗಮಗಳಿಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಅದ್ವೈತಭಾವದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೃಗೇಂದ್ರಾಗಮವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವುದು. ಅದರ ಸಂಗ್ರಹ ಈ ರೀತಿ ಇರುವುದು: "ವೇದಾಂತಿಗಳು ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಅದ್ವೈತಿಗಳು 'ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬ; ಅವನು ಚಿದಚಿದ್ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತನಾಗುವನು; ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ; ಅವನಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದೊಂದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಅದು ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ. ಅದು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ

ಅದ್ವೈತಹಾನಿ. ಒಂದುವೇಳೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಆದರೆ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವವೂ ಒಬ್ಬನದಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ಯಾರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಅನಿಷ್ಟ" ಎಂದು.

ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವು ಅನೇಕ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದರೂ ಇವನ್ನು ಅದ್ವೈತಾನಂತರ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ. ಪ್ರಸಂಗಸಂಗತಿಯಿಂದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಶೈವಭೇದಗಳನ್ನು ಇದೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಮಪ್ರಧಾನ ಅಥವಾ ಸ್ಮೃತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಾಕ್ತ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಕಾಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಷಯಗಳ ಸಾಜಾತ್ಯವೇ ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ.

೭ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸಾಧಾರಣರೂಪ

ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಸಮಾನವಾದ ಭಾವಗಳೆಂದರೆ ಪತಿ (ಶಿವ), ಪಶು (ಜೀವ) ಮತ್ತು ಪಾಶ (ಬಂಧ) ಮತ್ತು ೩೬ ತತ್ತ್ವಗಳು. ಇವುಗಳ ಸತ್ಯತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದವಾದವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಅಭೇದವಾದದವರೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ಆದರೂ ಕರ್ಮವೂ ಆವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಕರ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅವಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಶೈವಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೇ ಅಸಾಧಾರಣ. ಈ ಭಾವಗಳು ಮಹಾವ್ರತರು, ಕಾಪಾಲರು, ಭೈರವ, ವಾಮ ಇವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಈ ಯಾವ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಭೇದವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿಲ್ಲ.

೮ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಗಳು

ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಶೈವಮತವು ವೈಷ್ಣವಮತದ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿಯೇ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದು. ಶೈವಮತದಲ್ಲಿ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವಮತ ಎಂಬ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟು. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಶೈವಮತವು ದಕ್ಷಿಣ ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವುದು. ಕ್ರಿ.ಶ. ಸುಮಾರು ೫-೬ ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಬೌದ್ಧ ಜೈನ ಮತಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅತ್ಯಂತ ಬಲಪಟ್ಟಿತು. ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ನಕುಲೀಶಪಾಶುಪತ, ಶೈವ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಮತ್ತು ರಸೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಶೈವಮತದ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ತೋಲ್ಕಾಪ್ಪಿಯಂ ಮುಂತಾದ ತಮಿಳು ಗ್ರಂಥಗಳು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಆರಿವಾರ್ ಎಂಬುವರು ಇವು ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು

ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ರುದ್ರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮಂತ್ರಗಳೂ, ರುದ್ರ-ಶಿವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೂ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತವು ಮೂಲ. ಇವಲ್ಲದೆ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ಶೈವಾಗಮಗಳೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಭಾಗಗಳೂ, ಶೈವ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಸ್ತೋತ್ರಪಾಠಗಳೂ ಈ ಮತದ ಇತರ ಆಧಾರ. ಕಾಮಿಕ ಎಂಬುದು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೃಗೇಂದ್ರಾಗಮವೆಂಬ ಭಾಗವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ೭ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಾಣಿಕ್ಕವಾಸಗರ್ ಮತ್ತು ಸುಂದರರ್ ಎಂಬುವರು ಈ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವರು. ಶೈವರ ಸ್ತೋತ್ರ ಪಾಠಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. ೫ ರಿಂದ ೯ ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ರಚಿತವಾದುವುಗಳು. ನಂಬಿಆಂಡಾರ್ ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವನು. ಈ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ತಿರುಮುರೈ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ದೇವಾರಂ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಸಂಬಂದರ್, ಅಪ್ಪರ್ ಮತ್ತು ಸುಂದರರ್ ಎಂಬುವರು ಮಾಡಿದ ಸ್ತೋತ್ರ. ಇತರ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಣಿಕ್ಕವಾಸಗರ್ ಎಂಬಾತನ ತಿರುವಾಸಗಂ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗ. ೧೧ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಕ್ಕಿರರ್ ಎಂಬಾತನ ಪೆರಿಯಪುರಾಣಂ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ೬೩ ಶೈವ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೆಲವು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಪ್ರಮೇಯುಪನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ೧೩ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೇಯಿಕಂಡರ್ ಎಂಬಾತನ ಶಿವಜ್ಞಾನಬೋಧವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥ. ಈ ಗ್ರಂಥವು ರೌರವಾಗಮದ ಹನ್ನೆರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳ ವಿಸ್ತಾರವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಮೇಯಿಕಂಡರ್ ಎಂಬಾತನಿಗೆ ೪೯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು. ಅರುಲನಂದಿ ಶಿವಾಚಾರ್ಯನು ಇವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವನು. ಶಿವಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಯರ್ ಎಂಬುದು ಈತನ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥ. ೧೪ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉಮಾಪತಿ ಎಂಬಾತನ ಶಿವಪ್ರಕಾಶಂ ಮತ್ತು ತಿರುಅರಲ್‌ಪಯನ್ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುವು. 'ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ೧೪ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನೀಲಕಂಠನೆಂಬಾತನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಶೈವಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಈತನು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವನು. ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿವನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂದೂ, ಅಂಬಾ ಎಂಬಾಕೆಯು ಆತನ ಪತ್ನಿ ಎಂದೂ, ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಆತನ ಶರೀರ ಎಂದೂ ಈತನ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತರ ಶಿವಾರ್ಕಮಣಿ ದೀಪಿಕಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಬಹಳ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಗ್ರಂಥ.

ಭಾಗ II

೧ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಭೇದಗಳು

(೧) ನಕುಲೀಶಪಾಶುಪತದರ್ಶನ

ಪಶುಪತಿಯಾದ ಮಹೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತರಾದ ಕೆಲವರು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ವೈಷ್ಣವ ಮತವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಯುಕ್ತವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದರು :— 'ವೈಷ್ಣವನು ದಾಸನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಪರತಂತ್ರನೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು ದುಃಖಬೀಜ. ಆದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತರಾದ ಮೇಲೂ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವಿರುವುದೆಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಮುಕ್ತರು ಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿರಬೇಕು. ಅವರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನಂತೆ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ದೂರರಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಮುಕ್ತರಿಗೆ ವೈಷ್ಣವಮತದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಈ ಮತವು ಅಯುಕ್ತ' ಎಂದು.

(೨) ಪಾಶುಪತಶಾಸ್ತ್ರ

ಪಾಶುಪತಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನ. ಪಾಶುಪತಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಪಶುಪತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪಶು ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯ. ಕಾರ್ಯವು ಪರತಂತ್ರ. ಆದುದರಿಂದ ಪಶು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪತಿ ಎಂದರೆ ಕಾರಣ. ಪತಿಯು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಇವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವನು, ಎಂದರೆ, ಇವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರ. ದುಃಖಾಂತವೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ದುಃಖಾಂತ ಎಂದರೆ ಪಾರಮೈಶ್ವರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಇದು ಅನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ದುಃಖಗಳ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ನಾಶವು ಅನಾತ್ಮಕ ಎನಿಸುವುದು. ಸಾತ್ಮಕವು ದೃಕ್‌ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಐಶ್ವರ್ಯ.

ದೃಕ್‌ಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಒಂದು. ಇದು ಭಿನ್ನವಿಷಯ ಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಐದು ವಿಧ ಎಂದು ಉಪಚರಿತವಾಗುವುದು. ದರ್ಶನ, ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಎಂಬುವು ಈ ಐದು ವಿಧ. ದರ್ಶನವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ, ವ್ಯವಹಿತವಾದ, ದೂರಸ್ಥವಾದ, ರೂಪ ಸ್ಪರ್ಶ ಮೊದಲಾದ ಅಶೇಷ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅಶೇಷವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಿದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಶ್ರವಣ ಎನಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ಚಿಂತನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಿದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮನನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಮಸ್ತಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಿದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉಕ್ತವಾದ ಮತ್ತು ಉಕ್ತವಲ್ಲದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪ ವಿಸ್ತಾರಗಳಿಂದ ವಿಭಾಗವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಿದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಒಂದು. ಇದು ಮೂರು ವಿಧ ಎಂದು ಉಪಚರಿತವಾಗುವುದು. ಮನೋಭವಿತ್ವ, ಕಾಮರೂಪಿತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಕ್ರಮಣ ಧರ್ಮಿತ್ವ ಎಂಬಿವೇ ಈ ಮೂರು ವಿಧ. ಅತಿಶಯವಾದ ಶೀಘ್ರತೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಮನೋಭವಿತ್ವ. ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಅನಂತವಾದ, ಲಕ್ಷಣಸಹಿತವಾದ, ಲಕ್ಷಣರಹಿತವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಾನರೂಪವುಳ್ಳ ಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃತ್ವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗೆ ಕಾಮ ರೂಪಿತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉಪಸಂಹೃತವಾದ ಕರಣಕ್ಕೆ ನಿರತಿಶಯವಾದ ಐಶ್ವರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗೆ ವಿಕ್ರಮಣಧರ್ಮಿತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಅಸ್ವತಂತ್ರ. ಅದು ವಿದ್ಯಾ, ಕಲಾ ಮತ್ತು ಪಶು ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ.

i **ವಿದ್ಯಾ.**—ಇದು ಪಶುವಿನ ಗುಣ. ಇದು ಬೋಧಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಅಬೋಧ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಬೋಧಸ್ವಭಾವವು ವಿವೇಕಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವಿವೇಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವಿವೇಕಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೇ ಚಿತ್ತ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯೂ ಈ ಚಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಥವ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅಬೋಧ ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ವಿದ್ಯೆಯು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದುದು.

ii **ಕಲಾ.**—ಇದು ಅಚೇತನರೂಪ ಮತ್ತು ಚೇತನದ ಅಧೀನ. ಇದು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಕಾರ್ಯವು ಹತ್ತು ವಿಧ:—ಪೃಥಿವೀ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್, ವಾಯು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ ಎಂಬ ಐದು ತತ್ತ್ವಗಳು; ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಐದು ಗುಣಗಳು. ಕಾರಣವು ಹದಿಮೂರು ವಿಧ:—ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮೂರು ಅಂತಃಕರಣಗಳು. ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಮನಸ್ ಎಂಬಿವು ಅಂತಃಕರಣಗಳು. ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯು ಅಧ್ಯವಸಾಯ. ಅಭಿಮಾನವು ಅಹಂಕಾರದ ವೃತ್ತಿ. ಸಂಕಲ್ಪವು ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿ.

iii **ಪಶು.**—ಪಶು ಎಂಬುದು ಸಾಂಜನ ಮತ್ತು ನಿರಂಜನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಂಜನವು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದು. ನಿರಂಜನವು ಅವುಗಳಿಂದ ರಹಿತ.

(೩) ಪಾಶುಪತ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಇತರ ಮತಗಳಿಂದಿರುವ ಭೇದ.

ಪಾಶುಪತರಲ್ಲದವರು ದುಃಖಾಂತ ಎಂದರೆ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಪಾಶುಪತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಪಾರಮೈಶ್ವರ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ದುಃಖಾಂತ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇತರರು ಹುಟ್ಟಿದುದನ್ನು ಕಾರ್ಯ ಎನ್ನುವರು.

ಪಾಶುಪತ ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಪಶು ಮುಂತಾದುದು ಕಾರ್ಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಭಗವಂತನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಕೊಡುವನು ಎಂದು ಇತರರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇತರ ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಭಗವಂತನು ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವನೆಂದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಭಗವತ್ಪರವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಜಪ, ಧ್ಯಾನ ಮೊದಲಾದ ಯೋಗವು ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಇತರರು ತಿಳಿಯುವರು. ಅದು ಪಾರಮೈಶ್ವರ್ಯ ಎಂಬ ದುಃಖಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವ್ರತ ಮೊದಲಾದ ವಿಧಿಯು ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಅಶಾಶ್ವತವಾದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಇತರರು ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೋ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸನ್ನಿಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಅದರ ಫಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು.

ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಜನರ ಕರ್ಮವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ಸಮ ನಾಗುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕರ್ಮವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಲಿ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕರ್ಮವು ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆ ಯಿಂದ ಅನುಗ್ರಹೀತವಾದರೆ ಅದು ಸಫಲವಾಗುವುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಬಾರದು. ಹೇಗೆ ಕೃಷಿ ಮಾಡುವವನು ಫಲಸಂದೇಹದಿಂದ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವನೋ, ಅದರಂತೆಯೇ, ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನೂ ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಫಲ ಉಂಟಾದೀತು ಎಂಬ ಸಂಭಾವನಾದಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವನು. ಅಲ್ಲದೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಶುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರರಲ್ಲ. ಅವರು ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಗೆ ಅಧೀನರು. ಈಶ್ವರನ ವಿವಕ್ಷಾದಿಂದ ಕರ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಯೋಜನಹೀನ. ಈಶ್ವರನು ಪೂರ್ಣಕಾಮ. ಅವನು ಹೊಸದಾಗಿ ಹೊಂದ ಬಹುದಾದ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಸಮವಾಗಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅವನು ಅಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು. ಅವನ ಕ್ರಿಯಾ ಶಕ್ತಿಯು ಅಮೋಘ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ನಿಯಾಮಕ. ಅವನ ಇಚ್ಛೆ ಯಂತೆಯೇ ವಿಚಿತ್ರಪ್ರಪಂಚವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನನ್ನು ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳ ಕಾರಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದ ರಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ ಆಗುವುದಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸರಹಿತರಾದ ಪಾಮರರಾದ ಜನಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈಶ್ವರ ಇರುವನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದರಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ

ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪಶುಗಳಾದ ಜೀವರು ಬಹಳ ಕಲ್ಮಷ ಉಳ್ಳವರು. ಇವರಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವನು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ನಿಶ್ಚಯವು ಪಾಶುಪತಶಾಸ್ತ್ರ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

(೪) ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹಸಾಧನ

ಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿಧಿಯು ಈಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಯೋಗವು ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೋಪರಮ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಕ್ರಿಯೆಯು ಜಪ ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದುದು. ಕ್ರಿಯೋಪರಮವು ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದುದು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ವಿಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವ್ಯಾಪಾರವು ಭಸ್ಮಸ್ನಾನ, ಭಸ್ಮದಲ್ಲಿ ಶಯನ ಮುಂತಾದುವು.

೨ ಶೈವದರ್ಶನ

(೧) ಪಾಶುಪತಶಾಸ್ತ್ರವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮಾಹೇಶ್ವರರು ಪಾಶುಪತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೂಷಿಸುವರು :—ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನಾದರೆ ಅವನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸಮವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳಾದರೋ ತರತಮಭಾವ ಉಳ್ಳುವು. ಕೆಲವು ಉತ್ತಮವಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹೀನವಾದುವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಈಶ್ವರನು ಪಕ್ಷಪಾತಿಯೂ ಮತ್ತು ದಯಾಹೀನನೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ನಿರ್ದೋಷನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಇಂತಹ ದೋಷವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುವ ಪಾಶುಪತಶಾಸ್ತ್ರವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

(೨) ಪದಾರ್ಥಗಳು

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪತಿ, ಪಶು ಮತ್ತು ಪಾಶ ಎಂದು ಮೂರು ಪದಾರ್ಥಗಳು.

i **ಪತಿ**—ಇವನೇ ಪರಮೇಶ್ವರ. ಇವನು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಇವನು ಪ್ರಪಂಚದ ಕರ್ತೃ. ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವುಳ್ಳುದು. ಇದರಿಂದ ಅದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಬೇಕು. ಈ ಸರ್ವಜ್ಞನೇ ಪರಮೇಶ್ವರ. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ಇವನು ಜಗತ್ತನ್ನು

ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇವನು ಅಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಲಾರನು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕರ್ತೃವು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದರೂ ಸಾಧನಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ದಾನಮಾಡಲು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ರಾಜನು ಕೋಶಾಧ್ಯಕ್ಷನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವನು. ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಫಲ, ಫಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನ, ಅದರ ಉಪಾದಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಇದೇ ಇವನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ. ಈಶ್ವರನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಶರೀರ. ಆದರೂ ಇವನು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಿಗೆ ಶರೀರ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಜೀವಾತ್ಮನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಶರೀರಹೀನ. ಆದರೂ ಇವನಿಗೆ ತನ್ನ ಶರೀರವನ್ನು ಚಲಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಇರುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈಶ್ವರನು ಶರೀರ ಉಳ್ಳವನೆಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಅವನಿಗೆ ಶರೀರ ಇರುವುದಾದರೆ, ನಮ್ಮಂತೆ ದುಃಖ ಉಂಟಾಗಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಬಾರದು. ಅವನ ಶರೀರವು ನಮ್ಮ ಶರೀರದಂತೆ ಪ್ರಾಕೃತವಲ್ಲ. ಅವನ ಶರೀರವು ಶಾಕ್ತ; ಎಂದರೆ, ಈಶಾನ ಮೊದಲಾದ ಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳುದು. ಈಶಾನ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಯು ಅವನ ಮಸ್ತಕ; ತತ್ಪುರುಷವು ವಕ್ತ್ರ; ಅಘೋರವು ಹೃದಯ; ವಾಮದೇವವು ಗುಹ್ಯ; ಸದ್ಯೋಜಾತವು ಪಾದ. ಈ ಶರೀರವು ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮಲಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಮಲ ಎಂದರೆ ದೋಷ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಭಕ್ತರ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವನ್ನುಳ್ಳ ಶರೀರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವನು.

ii **ಪಶು**—ಪಶು ಜೀವಾತ್ಮಾ. ಇವನು ದೇಹರೂಪನಲ್ಲ. ಶರೀರವು ವಿನಾಶಿ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರಂತರ ಅನುಸಂಧಾನವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಾದರೋ ನಿರಂತರ ಅನುಸಂಧಾನ ಉಳ್ಳವನು. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇವನು ವಿಷಯರೂಪನಲ್ಲ. ವಿಷಯನಾಗುವುದಾದರೆ ಇವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕರ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನು ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇವನು ಅಣುವಲ್ಲ. ಇವನು ಸಮಸ್ತ ದೇಶಕಾಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವನು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವನು ನಿತ್ಯ; ಕ್ಷಣಿಕನಲ್ಲ. ಇವನು ಒಬ್ಬನಲ್ಲ. ಭಿನ್ನಭಿನ್ನಭೋಗಗಳು ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಇವನು ದೃಕ್‌ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವನು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಅಕರ್ತೃವಲ್ಲ.

ಪಶುವು ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲ, ಪ್ರಲಯಾಕಲ ಮತ್ತು ಸಕಲ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲನು ವಿಜ್ಞಾನ, ಯೋಗ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸ ಇವುಗಳಿಂದಲೋ ಭೋಗದಿಂದಲೋ ಕರ್ಮವನ್ನು ನೀಗುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪುನಃ ಕಲಾ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಭೋಗವೆಂಬ ಬಂಧವು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ

ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಕೇವಲ ಮಲಮಾತ್ರದಿಂದ ಯುಕ್ತನಾಗಿರುವನು. ಪ್ರಲಯಾಕಲನು ಕಲಾ ಮುಂತಾದುದು ಪ್ರಲಯದಿಂದ ನಾಶಹೊಂದಲು ಮಲಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾಗುವನು.

ಸಕಲನು ಮಲ, ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಎಂಬ ಮೂರು ಬಂಧಗಳುಳ್ಳವನು. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲರು ಸಮಾಪ್ತಕಲುಷ ಮತ್ತು ಅಸಮಾಪ್ತಕಲುಷ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಮಾಪ್ತಕಲುಷರ ಕಾಲುಷ್ಯವು ಪರಿಪಾಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಇವರು ಪುರುಷಶ್ರೇಷ್ಠರು; ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯರು. ಇವರನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿ ವಿದ್ಯೇಶ್ವರ ಪದವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಅನಂತ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಶಿವೋತ್ತಮ, ಏಕನೇತ್ರ, ಏಕರುದ್ರ, ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಕ, ಶ್ರೀಕಂಠ ಮತ್ತು ಶಿಖಂಡಿ ಎಂಬುವರು ವಿದ್ಯೇಶ್ವರರು. ಪ್ರಲಯಾಕಲರು ಪಕ್ವವಾದ ಪಾಶದ್ವಯ ಉಳ್ಳವರೆಂದೂ ಅದಿಲ್ಲದವರೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಎರಡನೆಯವರು ಅಂತಃಕರಣ, ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತರಾಗಿ ನಾನಾ ವಿಧ ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದುದು ಪ್ರತಿ ಪುರುಷರಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನ. ಇದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೊದಲು ಮೋಕ್ಷದ ವರೆಗೂ ಇರುವುದು. ಅಂತಃಕರಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮನಸ್, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ, ಚಿತ್ತ ಮತ್ತು ಭೋಗಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧನವಾದ ಕಲಾ, ಕಾಲ, ನಿಯತಿ, ವಿದ್ಯಾ, ರಾಗ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಗುಣ ಎಂಬ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕಾರಣವಾದ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕರಣ ಎಂಬುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಕಲರು ಪಕ್ವಕಲುಷ ಮತ್ತು ಅಪಕ್ವಕಲುಷ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅಪಕ್ವಕಲುಷರು ಸಂಸಾರಬಂಧ ಉಳ್ಳವರಾಗಿ ಕರ್ಮಭೋಗವುಳ್ಳವರು. ಪಕ್ವಕಲುಷರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವರು.

iii **ಪಾಶ**—ಮಲ, ಕರ್ಮ, ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ರೋಧಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಪಾಶವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅಶುಚಿಗೆ ಮಲ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಜೀವನ ದೃಕ್‌ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತುಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಆಚ್ಛಾದಿಸುವುದು. ಫಲವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದುದು. ಇದು ಬೀಜಾಂಕುರದಂತೆ ಪ್ರವಾಹರೂಪ ಮತ್ತು ಅನಾದಿ. ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತೂ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿರೂಪವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವುದೋ, ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೋ ಅದು ಮಾಯಾ. ಬಲಕ್ಕೆ ರೋಧಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಶಿವಶಕ್ತಿ. ಪತಿಯೇ ಶಿವ,

೩ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನ

(೧) ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮಾಹೇಶ್ವರರು ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಶೈವಮತಗಳಲ್ಲಿ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ,ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ಈ ಮತಾಂತರಕ್ಕೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನ ಎಂದು ಹೆಸರು.

(೨) ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನದ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಆಗಮಗಳೇ ಮೂಲ. ಆದರೂ ಇದು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೋಲುವುದು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಸುಗುಪ್ತ ಎಂಬಾತನು ಶೈವಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಕಲ್ಲಟ ಎಂಬಾತನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ವಸುಗುಪ್ತ ಅಥವಾ ಕಲ್ಲಟ ಎಂಬಾತನಿಂದ ಸ್ಪಂದಕಾರಿಕಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ರಚಿತವಾಯಿತು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೯೦೦ ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಸೋಮಾನಂದನ ಶಿವದೃಷ್ಟಿ, ಕ್ರಿ. ಶ. ೯೩೦ ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಉತ್ಪಲನ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಸೂತ್ರ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಪರಮಾರ್ಥಸಾರ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶಿನೀ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಾಲೋಕ, ಕ್ಷೇಮರಾಜನ ಶಿವಸೂತ್ರವಿಮರ್ಶಿನೀ ಮತ್ತು ಸ್ಪಂದಸಂದೋಹ ಎಂಬಿವು ಈ ಮತದ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಶೈವಾಗಮ ಮತ್ತು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅದ್ವೈತಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುವು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದಗಳು ಇರುವುವು. ಇವು ಮೂರು ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇವಕ್ಕೆ ತ್ರಿಕವೆಂದು ಹೆಸರು. ಭಾಸ್ಕರನ ವಾರ್ತಿಕಾ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇಮರಾಜನ ವಿಮರ್ಶಿನೀ ಎಂಬಿವು ಒಂದು ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ವಸುಗುಪ್ತನ ಸ್ಪಂದಕಾರಿಕಾ ಮತ್ತು ಕಲ್ಲಟನ ವೃತ್ತಿ ಎಂಬಿವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಸೋಮಾನಂದನ ಶಿವದೃಷ್ಟಿ, ಉತ್ಪಲನ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಗ್ರಂಥಗಳು ದ್ವೈತವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುವು.

(೩) ಪರಮೇಶ್ವರ

i ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ

ಜಡ ವಸ್ತುಗಳು ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದುವು. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವಾಗಲಾರವು. ಜಗತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಪ್ರತ್ಯಗ್ರೂಪನು. ಇವನೂ ಅನೇಕ ವಿಧ ಪ್ರಮೇಯ ಮೊದಲಾದ ಭೇದವುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚ ಉಳ್ಳವನು. ಇವನು ಪೂರ್ಣಸ್ವತಂತ್ರ. ತಾನೆಂಬ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಅವಭಾಸಿಸುವನು. ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಇವನು ಪೂರ್ಣ. ಜನರ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಯೋಜನ. ಸಮಸ್ತ

ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಬಿಂಬಭೂತನು. ಹೀಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿಯುವು
ದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಸಂಗತ
ವಾಗಿರುವುದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಅವನೇ ಇವನು' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಸಂಧಾನಸಹಿತವಾದ
ಎದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ
ಆಗಮ, ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತನಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ
ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ತನಗೆ ಅಭಿಮುಖನಾದವನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ
ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. 'ಅದೇ ಈಶ್ವರನೇ ನಾನು' ಎಂಬುದೇ
ಈ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ.

ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು
ವಿವರಿಸಲು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಹಾಯವೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಈಶ್ವರ
ಸ್ವಭಾವನಾದ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೇ ವಾಸ್ತವ. ಆದರೂ ಮಾಯಾ ಎಂಬ
ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಾಶವಾಗುವುದು.
ಅವನು ಪೂರ್ಣನಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ಅವನು ದೃಕ್‌ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ
ಉಳ್ಳವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನ.
ದೃಕ್‌ಶಕ್ತಿಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನು ಪರಮೇಶ್ವರನಾಗಬೇಕು ಎಂಬ
ನಿಯಮವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವನು ಕರ್ತೃ
ಎನಿಸುವನು. ಅವನವನ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತ್ಯನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಈಶ್ವರ ಎಂದು
ಕರೆಯಬಹುದು. ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಈಶ್ವರ, ರಾಜ ಮುಂತಾದವರು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾ
ಹರಣೆ. ಆತ್ಮನಾದರೋ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವನು ಮತ್ತು ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃ.
ಇದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಪರಮೇಶ್ವರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ii ಪರಮೇಶ್ವರನು ಪ್ರಕಾಶರೂಪ

ಪ್ರಪಂಚದ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧರೂಪವಾದ ಪ್ರಕಾಶವೇ
ಮೂಲ. ಈ ಪ್ರಕಾಶವು ಒಂದು. ಆದರೂ 'ಇದು ನೀಲ, ಇದು ಪೀತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ
ವಿಷಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಕಾಶವೂ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತೋರುವುದು.
ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ದೇಶದ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲ; ಕಾಲದ
ಅವಧಿ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಆಕಾರದ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶವಾದುದರಿಂದ
ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾತೃ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಇದನ್ನೇ ಚಿದ್ರೂಪ ಎಂದೂ,
ಅನವಧಿಕವಾದುದು ಎಂದೂ, ಬಿಂಬ ಎಂದೂ, ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾದುದು ಎಂದೂ
ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದರೆ ಇದು ಪ್ರಕಾಶರೂಪ
ಆದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ.

iii ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸ್ವತಂತ್ರ

ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದರೆ ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು
ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ.
ಜಡವಸ್ತುವಾಗಲಿ ಈಶ್ವರನಲ್ಲದ ಚೇತನನಾಗಲಿ ಕಾರಣವೆನ್ನಿಸಲಾರನು. ಸ್ವತಂತ್ರ
ನಾದ ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಮಹೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ
ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಕಾರಗಳುಳ್ಳ ಭೇದಪ್ರಪಂಚರೂಪನಾಗಿ ಅವಭಾಸಿಸುವನು. ಇದೇ
ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಮಹೇಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚಕರ್ತೃ ಎನ್ನಿಸುವನು. ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ
ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಮಾಣ ಎಂಬುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಯೋಗಪ್ರಭಾವವುಳ್ಳವರು ಮಣ್ಣು,
ಬೀಜ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ಘಟ, ಸಸ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ
ಸುವರು. ಇದರಿಂದಲೇ ಮಣ್ಣು, ಬೀಜ ಮುಂತಾದುವು ಘಟ, ಸಸ್ಯ ಮುಂತಾದುವನ್ನು
ಕುರಿತು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಯೋಗಪ್ರಭಾವದಿಂದ
ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯವೇ ಬೇರೆ; ಮಣ್ಣು ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯವೇ
ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಒಂದು ಕಲ್ಪ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಯೋಗಪ್ರಭಾವ ಎಂಬ
ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಈಶ್ವರೇಚ್ಛಾ ಎಂಬ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ
ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.
ಕೆಲವರು 'ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ; ಯೋಗಿಯು ತನ್ನ
ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವನು;
ಈತನ ಯೋಗಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೇರುವುವು;
ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದು
ಸತ್ಯವಾಗುವಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಎಷ್ಟು ಕಾರಣವಿರುವುವೋ ಅವೆಲ್ಲ
ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದರ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು. ಯೋಗಿಯು ಇಚ್ಛಿಸಿದ
ಅನಂತರವೇ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಕಾರಣಕಲಾಪ
ಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಯೋಗಿಯ
ಇಚ್ಛೆಯೇ ಕಾರ್ಯದ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ
ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಮಹಾದೇವನೇ ತನ್ನಿಚ್ಛೆಗನುಸಾರ
ವಾಗಿ ಕಾರ್ಯದಂತೆ ತೋರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿಹಿತ.

iv ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಶಿವತತ್ತ್ವ

ಈ ಮಹಾದೇವನನ್ನೇ ಶಿವತತ್ತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಶಿವತತ್ತ್ವವು
ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಾಶರೂಪದಿಂದ
ಇರುವುದು. ಇದು ತನ್ನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವು
ದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಚೈತನ್ಯರೂಪ. ಇದೇ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಆಧಾರ. ಇದರ

ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಭೇದಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸ್ಪಂದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಶಿವತತ್ತ್ವವು ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅನಂತ ರೂಪ ಉಳ್ಳದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಚಿತ್, ಆನಂದ, ಇಚ್ಛಾ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಇವುಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಶಕ್ತಿಯು ಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿದಾಗ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಚೈತನ್ಯವು ಶಿವತತ್ತ್ವ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ನಿರ್ವಿಕಾರತತ್ತ್ವದ ಮೊದಲನೆಯ ಅವಸ್ಥಾ. ಶಕ್ತಿಯು ಆನಂದರೂಪವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿದರೆ ಶಕ್ತಿತತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ತಾನು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಮೂರನೆಯ ಅವಸ್ಥಾ. ಅನಂತರ ಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥಾ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛಾ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವ. ಅನಂತರ ಶುದ್ಧವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ಐದನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಗೋಚರಿಸುವುದು.

(೪) ಮಾಯೆಯೂ ಮತ್ತು ಅದರ ನಾಶ

i ಮಾಯೆಯೇ ಸಂಸಾರಕಾರಣ

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾಯೆಯ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ನಿಯತಿ (ಆಕಾಶ), ಕಾಲ, ರಾಗ, ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ಕಲಾ (ಶಕ್ತಿ) ಎಂಬಿವು ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾಧಿಗಳು. ಇವು ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯ. ಮಾಯೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅನಂತಾನುಭವರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇವಕ್ಕೆ ಪುರುಷರೆಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ಭೇದವು ತೋರುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯ, ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಪಂಚಭೂತಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅನಂತವಾದ ಶಿವತತ್ತ್ವವೇ ಆಧಾರ. ಶಿವನಿಂದ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವನಿಗೆ ವಿಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಸ್ವಭಾವವೇ ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಎಲ್ಲ ಪುರುಷರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಿವನಿಂದ ಅಭಿನ್ನರು. ಆದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಶಿವತತ್ತ್ವವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಪುರುಷನಂತೆ ತೋರಲು ಮಾಯೆಯೇ ಕಾರಣ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನಂತನಾದರೂ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಪುರುಷನು 'ನಾನು ಅವಧಿಯುಳ್ಳವನು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದರೂ 'ನಾನು ಶರೀರವುಳ್ಳವನು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂಸಾರ.

ii ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾಯಾನಾಶ

ಜೀವಾತ್ಮನು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಆಗುವುದಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸಿತು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಅವನು ಮಾಯೆಯಿಂದ

ಮೋಹಿತನಾಗಿ ಕರ್ಮಬಂಧ ಎಂಬ ಸಂಸಾರ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಅವನಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನೇ ತಾನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾದಡೆ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು ಎಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ. ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದು ವಾಸ್ತವಸ್ಥಿತಿಯಾದರೂ ಪ್ರಮೇಯಜಾತವು ತನ್ನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎಂದು ಮುಕ್ತನು ತಿಳಿಯುವನು. ಸಂಸಾರಿಯಾದರೋ ಅದನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು.

(೫) ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ

ಆತ್ಮನು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನೇ ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ 'ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಬೀಜವು ತಾನು ಬೀಜವೆಂದು ತಿಳಿಯದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಸ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಮರ್ಥ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂದು ತಿಳಿಯದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಲಾರನು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯು ಎರಡು ವಿಧ. ಒಂದು- ಬಾಹ್ಯವಾದ ಅಂಕುರ ಮೊದಲಾದುದು. ಮತ್ತೊಂದು- ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಎನಿಸುವ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಂಟು. ಜೀವಾತ್ಮನು ನಾನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವನೆಂದು ತಿಳಿಯಲು 'ನಾನು ಈಶ್ವರ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಉಂಟು. ಇದು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಕಾಮಿನಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವ ಅನುರಾಗಾತಿಶಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳವಳಾಗಿ ತಾನು ದೈವಾತ್ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯನ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರೂ, ಮನಸ್ಸಿನ ಉದ್ದೇಶದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಅವನನ್ನು ಯಾರೋ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿಯುವಳು. ಅನಂತರ ಅವಳೇ ಆ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೇಳಿ, ತನ್ನ ಪ್ರಿಯನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವಳು. ಇದರಿಂದ ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಶಾಂತಿ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಜೀವಾತ್ಮನೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಗಳು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಭಾಸಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಗುರೂಪದೇಶ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ತಾನು ಸರ್ವಜ್ಞಾತೃತ್ವ, ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಐಶ್ವರ್ಯದಿಂದ ಸಂಪನ್ನನೆಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ತಾನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಭಾಸಿಸುವನು. ಇದೇ ಮುಕ್ತಿ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಇವನೇ ಅಧಿಕಾರೀ' ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಯಾರು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ ಇಂತಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯು

ವರೋ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪರಮೇಶ್ವರಭಾವವೆಂಬ ಮಹಾಫಲವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಹೊಂದಲು ಬಾಹ್ಯ ಅಥವಾ ಆಂತರವಾದ ಕರ್ಮದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಮೊದಲಾದ ಕ್ಲೇಶದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರಭಾವ ಎಂಬ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಎಂಬ ಮಾರ್ಗವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಸುಲಭ.

(೬) ಮುಕ್ತರು

ಮುಕ್ತರು ಪರಮುಕ್ತ, ಅಪರಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಅನಂತವಾದ ಶಿವತತ್ತ್ವದಿಂದ ಅಭಿನ್ನರಾದವರು ಪರಮುಕ್ತರು. ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಶಿವತತ್ತ್ವದಿಂದ ಅಭಿನ್ನರಾದವರು ಅಪರಮುಕ್ತರು. ಇನ್ನೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಮುಕ್ತರು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರು. ಜೀವನು ಪರಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದರೆ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವು ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದುವುದು; ಮಾಯೆಯು ಮಾಯವಾಗುವುದು; ನೀರಿನಲ್ಲಿ ನೀರು, ಹಾಲಿನಲ್ಲಿ ಹಾಲು ಸೇರುವಂತೆ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರುವನು.

೪ ರಸೇಶ್ವರ ಮತ

(೧) ರಸೇಶ್ವರ ತತ್ತ್ವ

ಕೆಲವು ಮಾಹೇಶ್ವರರು ಜೀವನು ಪರಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದೂ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಭಿಮತವೆಂದೂ, ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶರೀರದ ಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಶರೀರವು ವಿನಾಶಹೊಂದುವುದಾಗಿ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ರಸದ ಉಪಯೋಗದಿಂದ ಅದು ಸ್ಥಿರವಾಗುವುದೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

(೨) ಸಾಧನ

ಯೋಗಿಯಾದವನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ರಸಸೇವನೆಯಿಂದ ಶರೀರ ಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು. ಸಂಸಾರಕಾಲದ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಶರೀರವಿಲ್ಲದಿರಲು ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯು ಜೀವನವುಳ್ಳವನಿಗೇ ಹೊರತು ಅದಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ರಸದಿಂದ ಸ್ಥಿರವಾದ ದಿವ್ಯದೇಹವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದು. ರಸ ಎಂದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥವಿಶೇಷ.

೫ ಶಕ್ತಿಮತ

(೧) ಶಕ್ತಿಮತದ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮ

ಶಕ್ತಿಮತದ ಆರಂಭವು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಸರ್ವಸಾಮರ್ಥ್ಯಸ್ವರೂಪಳೆಂದು ವರ್ಣಿತಳಾಗಿರುವಳು. ''ಇವಳು ಭೂಮಿಗೆ ಆಧಾರ ಮತ್ತು ಇವಳು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇರುವಳು''; ಸರ್ವಶಕ್ತಳಾಗಿ ಇವಳೇ 'ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರ'; ಛಾಂ. ಉ. ೩-೧೨; ''ಇವಳು ಭಕ್ತರ ತಾಯಿ'' ಬೃ. ಉ. ೫-೧೪. ಎಂದು ವರ್ಣಿತಳಾದ ಇವಳು ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣಛಾಯೆಯುಳ್ಳ ಉಮಾ ಎನ್ನಿಸುವಳು. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಕೃಷ್ಣನ ತಂಗಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವಳು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ವೈಷ್ಣವ ಮತಕ್ಕೂ ಶಕ್ತಿಮತಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಯಿತು. ಶೈವರು ಇವಳನ್ನು ಶಿವನ ಪತ್ನೀ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಇತರ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಚಂಡೀ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗೋಚರಿಸುವಳು. ಅನಂತರ ಜನರು ಇವಳನ್ನು ದೇವೀ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ದೇವತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಇವಳೇ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಳು ಮತ್ತು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪಳು; ಇವಳನ್ನು ಪುರುಷದೇವತೆ ಎಂದೋ, ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆ ಎಂದೋ, ಅಥವಾ ನಿರ್ಗುಣಳೆಂದೋ ಧ್ಯಾನಿಸಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ತಾಯಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಶಕ್ತಿಯ ಪೂಜೆಯು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಯು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾ ಬಂದಿತು ಮತ್ತು ಜನಗಳ ಮನಸ್ಸು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹೊಂದಿತು.

(೨) ಶಕ್ತಿಮತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಶಕ್ತಿಮತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥವು ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಬಹಳ ಗೌರವವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ೭೭ ಆಗಮಗಳು ೫ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳುವು. ಇವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುವು. ಇತರ ೬೪ ಆಗಮಗಳು ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಭೋಧಿಸುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಕೌಲಾಗಮಗಳು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇತರ ೮೪ ಆಗಮಗಳು ಮಿಶ್ರಾಗಮಗಳು. ಇವುಗಳ ಉಪದೇಶವು ಮಿಶ್ರರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸೂತ್ರಗಳು ಇರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿಸೂತ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಲ್ಲಿ ೯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಭಾಸ್ಕರರಾಯನು ತನ್ನ ಲಲಿತಾಸಹಸ್ರನಾಮಭಾಷ್ಯ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವನು. ಆದರೆ ಈ ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರವು ಶಿವ ಮತ್ತು ದೇವಿಯ ಸಂವಾದ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಯ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಶ. ೭ ನೆಯ ಶತಮಾನ

ದಿಂದ ಈಚಿನದು. ಇದುವರೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದನ್ನು ಸರ್ ಜಾನ್ ವುಡ್ರಾಫ್ ಎಂಬಾತನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವನು.

(೩) ಶಕ್ತಿಮತ ಸಂಗ್ರಹ

i ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ

ಶಿವನು ನಿಖಿಲಾನುಗತ, ಪ್ರಕಾಶರೂಪ, ಆಕಾರರಹಿತ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಹೀನ. ಅವನು ದ್ವಿತೀಯರಹಿತ, ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕೇವಲ ಶಿವನಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶಕ್ತಿಯು ಆಕಾರ ಉಳ್ಳವಳು. ಇವಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜೀವರೂ ಅಡಗಿರುವರು. ಶಿವಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ರೂಪವಾಗಿ ಸೇರುವುವು. ಈ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಮರ್ಶ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ವಿಮರ್ಶ ಎಂಬುದು. ಇದೇ ಭೇದಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಈ ವಿಮರ್ಶವೇ ಶಕ್ತಿ. ಇದು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಮೂಲವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಿಮರ್ಶವು ಸಂಭವಿಸಲು ಅದು ಒಂದು ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅದು ಕರ್ತೃವಾಗಲು ಕರ್ಮವಾದ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಶಿವನೇ ಈ ಪ್ರಕಾಶರೂಪನು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು 'ಚಿತ್' ಎನ್ನಿಸುವನು. ಶಕ್ತಿಯು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರಕಾಶರೂಪಳು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳು 'ಚಿದ್ರೂಪಿಣೀ' ಎನ್ನಿಸುವಳು. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಶಕ್ತಿಯ ಅಧೀನ.

ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣು ಮಹೇಶ್ವರರು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂಹಾರಗಳನ್ನು ಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿ ಮಾಡುವರು. ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲತತ್ತ್ವವು ಕೇವಲ ಆನಂದರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಇವರೀರ್ವರೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವರು. (ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಿವನು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸದೃಶನು; ಶಕ್ತಿಯು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸದೃಶಳು.) ಶಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛಾ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಇವುಗಳುಳ್ಳವಳು. ವಿಷಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇವಳೇ ಮೂಲ. ಶಿವನು ಸದ್ರೂಪನು. ಶಕ್ತಿಯು ಸಾಮರ್ಥ್ಯರೂಪಳು. ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇರುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಆದುದರಿಂದ ಶಿವಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಬಹುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕ್ರಿಯೆ ಉಳ್ಳುದಾಗಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ಇರುವಿಕೆಗೆ

ಲೋಪವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಕ್ರಿಯಾರೂಪಳಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಶಿವನಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತಳಾಗಿರುವುದೆಂದರೆ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಶಿವನಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

ii ಶಕ್ತಿ

ಶಕ್ತಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳುಂಟು. ಅವಳು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಜನನೀ. ಇವಳಿಗೆ ಆಭಾಸ, ರಕ್ತಿ, ವಿಮರ್ಶನ, ಬೀಜಾವಸ್ಥಾನ, ವಿಲಾಪನತಾ ಎಂಬ ಐದು ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವುವು. ಆಭಾಸ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶ. ರಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ವರ್ಣವ್ಯತ್ಯಾಸ. ವಿಮರ್ಶನ ಎಂದರೆ ಪರೀಕ್ಷಾ. ಬೀಜಾವಸ್ಥಾನ ಎಂದರೆ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತುವುದು. ವಿಲಾಪನತಾ ಎಂದರೆ ವಿಲಾಪಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಶಕ್ತಿಯು ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯ ರೂಪಳು. ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯು ಇವಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಮಾಯೆಯು ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮದ ಕ್ರಮವು ಸಾಂಖ್ಯಮತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇರುವುದು. ಬದುಕಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚೈತನ್ಯ ಇರುವುದು. ಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಹೀಗೆ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭೇದವು ಔಪಾಧಿಕ. ಅಚೇತನ ವಸ್ತುವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿ.

iii ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಪಂಚ

ಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವಕ್ಷಾದಿಂದ ಒಟ್ಟು ೩೬ ತತ್ತ್ವಗಳಿರುವುವು. ಶಿವತತ್ತ್ವವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವಳು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲು ಭೂಮಿಯವರೆಗೆ ಇರುವ ಅಚೇತನ ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶ, ವಿಮರ್ಶ ಮತ್ತು ಅಚೇತನಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬುವು

ಶಕ್ತಿಮತದ ತತ್ತ್ವನಿರೂಪಣವು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಶಿವನನ್ನು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಅವನು ಶಕ್ತಿಯುಕ್ತನಾದ ಕರ್ತೃವಾಗುವನು. ಇದರಿಂದ ನಾದವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ನಾದದಿಂದ ಬಿಂದುವು ಜನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಶುದ್ಧಮಾಯೆಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಶಿವ, ಶಕ್ತಿ, ಸದಾಖ್ಯಾ, ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧಮಾಯಾ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೋಲುವುವು. ಮಿಕ್ಕ ತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಶೈವಮತದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು.

iv ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಹಾರ

ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮಾಯಾ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಮಾಯಾಕ್ಕೆ ಅಧೀನನಾಗಿ ಜೀವನು ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತೃ ಎಂದೂ ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮುಕ್ತಿಯವರೆಗೆ ಇರುವುದು. ಶಕ್ತಿತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನ. ಈ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಗಳು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ ಎನ್ನಿಸುವನು. ಸಾಧನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಮೊದಲಾದುದು ಮೊದಲು, ಸ್ತೋತ್ರ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರಜಪವು ಅನಂತರ ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಇವುಗಳ ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನಭಾವವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಫಲವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ' ಎಂದು ತತ್ತ್ವವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸದ್ಭಾವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬ್ರಹ್ಮಸದ್ಭಾವಕ್ಕೆ 'ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಮೂಲ. ಭಕ್ತಿಯು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಹಾಯ. ಯೋಗಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವೂ ಮುಕ್ತಿಸಾಧನವನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾಯ.

v ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ

ಶಕ್ತಿಮತದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಗಳು ಪರಮ ಪವಿತ್ರವಾದುವುಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುವು. ಅವು ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಲ್ಲ. ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಶಕ್ತಿಯೇ ನಿತ್ಯಶಬ್ದರೂಪಳು. ಮಂತ್ರಗಳು ಶಬ್ದರೂಪವಾದುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಂತ್ರಗಳು ಶಕ್ತಿರೂಪವಾದುವು. ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಾಶಕ್ತಿಗಳು ಅಡಗಿರುವುವು ಎಂದು ಶಕ್ತಿಮತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೀವನ ಪೂರ್ಣತ್ವಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕುಂಡಲಿನೀ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಯು ೬ ಚಕ್ರಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಎಂದು ಈ ಮತದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವುದು. ಶಕ್ತಿಮತದವರು ಇತರ ಮತದವರು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಕರ್ಮ, ಜನ್ಮಾಂತರ, ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ಥೂಲ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವರು.

ಭಾಗ III

ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ (ಶಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ)

೧ ವೇದ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

ವೀರಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದ ಮತ್ತು ಶಿವಾಗಮ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಇದು ನಿಗಮಾಗಮಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರಶಿವಾದ್ವೈತವು ಪ್ರಕಾಶವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಪಾಂಚರಾತ್ರ, ವೇದಗಳು ಮತ್ತು ಪಾಶುಪತ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ರುಚಿಭೇದ ಮತ್ತು ಆಚಾರಭೇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಅವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಬಾರದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯ. ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ವೇದವನ್ನೇ ಮೂಲವುಳ್ಳುದಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರಮಾಣ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ವೇದೈಕದೇಶ ಮತ್ತು ವೇದಮಯ.

೨ ಶೈವತಂತ್ರ

ಶಿವೋಕ್ತವಾದುದು ಶೈವತಂತ್ರ. ಅದು ಸರ್ವವೇದಾನುಸಾರಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಅದು ವೇದಾರ್ಥರೂಪ ಮತ್ತು ವೇದದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಿವನಿಂದ ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಸೋಮ ಮತ್ತು ಲಾಕುಳ ಎಂಬ ಆಗಮಗಳು ಉಪದಿಷ್ಟವಾದುವು. ವಾಮ, ದಕ್ಷಿಣ, ಮಿಶ್ರ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಶೈವವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ವಾಮ ಶಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ; ಭೈರವಾತ್ಮಕ ದಕ್ಷಿಣ; ಮಿಶ್ರ ಸಪ್ತಮಾತೃಪರ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದಸಮ್ಮತ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದಕರ್ಮವನ್ನೇ ವಿಧಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ವೇದಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಿರೋಧಿ. ಹೀಗೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಇರುವುದು. ಕಾಮಿಕ ಮೊದಲಾದುವು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶಿವೋದಿತ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಭಾಗಕ್ಕೆ ವೀರಶೈವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪೂರ್ವಭಾಗ ಶೈವ. ಪೂರ್ವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದುದು ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಎಂದರೆ ಶೈವ ಅಸ್ಪಷ್ಟ; ವೀರಶೈವ ಸ್ಪಷ್ಟ.

೩ ವೀರಶೈವ

(i) ಶಿವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಶಿವನೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಎಂಬ ಭಾಗಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರಮಿಸುವುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ವೀರಶೈವ ಎಂದು ಹೆಸರು. (ii) ವೀರಶೈವ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ವಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಶಿವಜೀವೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿದ್ಯೆಯ ಪರ. ಈ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವ ಶೈವರು ವೀರಶೈವರು. (iii) ಜಗತ್ ಎಂಬ ಮಾಯೆಯು

ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಹ. ಅದನ್ನು ಓಡಿಸುವ ಲಿಂಗಾಂಗಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಈ ವಿದ್ಯೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವ ವೀರಶೈವರು ವೀರಮಾಹೇಶ್ವರರು ಎನ್ನಿಸುವರು. (iv) ವೇದಾಂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವವರು ವೀರರು. ಇವರೇ ವೀರಶೈವರು. (v) ಹೃತ್ಕಮಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಪ್ರಾಣ, ಲಿಂಗಿ, ಶರಣ, ಶಿವೈಕ್ಯ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರು ವೀರಶೈವರು. ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಶಿವಾದ್ವೈತ, ಶಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ಉಪನಿಷದ್ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ, ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ, ಭೇದಾಭೇದಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರಗಳು. ಇವುಗಳ ಔಚಿತ್ಯವು ಉತ್ತರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

೪ ವೀರಶೈವ ಗ್ರಂಥಗಳು

ವೀರಶೈವ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಶೇಷಗಳಿರುವುವು

ವೀರಶೈವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಇರುವುವು. ನಿಗಮಾಗಮಗಳಿಂದ ವೀರಶೈವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರುಗಳೆಂದರೆ ರೇವಣಸಿದ್ಧ, ಮರುಳಸಿದ್ಧ, ಏಕೋರಾಮ ಸಿದ್ಧಾರಾಧ್ಯ ಮುಂತಾದವರು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕ್ರಿಯಾಸಾರ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಶ್ರೀಕರಭಾಷ್ಯ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವುವು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿಶದೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ನಿಜಗುಣಶಿವಯೋಗಿಗಳು, ಬಸವಣ್ಣನವರು, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮುಂತಾದ ಶಿವಶರಣಶರಣೆಯರ ಕೃತಿಗಳು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೃದಯಂಗಮವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವುವು.

ಸಿದ್ಧಾಂತಶಿಖಾಮಣಿಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥ. ಅದು ಬಸವಣ್ಣನವರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನದು. ಶ್ರೀಕರಭಾಷ್ಯ ಶ್ರೀಪತಿಪಂಡಿತರಿಂದ ರಚಿತವಾದುದು. ಭೀಮಕವಿ ಮತ್ತು ಶಂಕರಕವಿಗಳ ಬಸವಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ೬೩ ಪುರಾತನ ಶಿವಶರಣರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಪತಿಪಂಡಿತರ ಮಹಿಮೆಯು ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಭಾಷ್ಯವು ಪ್ರಾಚೀನ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ವೀರಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುವು ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅದ್ವೈತ ಮುಂತಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುವು. ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ. ಈ ಅರ್ಥಭೇದದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೫ ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ವೀರಶೈವ ಗ್ರಂಥವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಮೀಸಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳು ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುವು.

ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೂರು—ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಿವಾಪರೋಕ್ಷರೂಪವಾದುದು. ಅನುಮಾನವು ನಿಗಮಾಗಮೋಕ್ತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಆಗಮ ಎಂದರೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಶಿವಾಗಮ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶಿವರೂಪಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಅವಲ್ಲದುದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ.

೬ ವೀರಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯುಗಳ ಸಂಗ್ರಹ

ಆಯಾ ಪ್ರಮೇಯನಿರೂಪಣದ ಅವಸರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಮೂರು ಭಾಗಗಳುಳ್ಳ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೂ, ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ೩೬ ತತ್ತ್ವಗಳೂ, ಮೂರನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಿವಾದ್ವೈತವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವುವು.

ಭಾಗ ೧

ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ

೧ ಧರ್ಮಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಆಮ್ನಾಯ ಪ್ರಮಾಣ

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವು ಆಮ್ನಾಯದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುವು. ಧರ್ಮವು ಪುರುಷನ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಅಭ್ಯುದಯ ಎಂಬ ಫಲ ಉಳ್ಳುದು. ಯುಷ್ಮದಸ್ಮತ್ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಆರಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಆರಾಧಕಭಾವ ಉಳ್ಳ ಶಿವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದೆಂದರೆ "ಯಥಾ ನದ್ಯಾದಿ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ನೂರಾರು ಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಅಭೇದ ಇರುವುದೆಂದರೆ "ದ್ವಾಸುಪರ್ಣಾ" (ಎರಡು ಪಕ್ಷಿಗಳು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದು. ಈರೀತಿಯಾದ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಪಾರಾಶರ್ಯ (ಬಾದರಾಯಣ)ರಿಂದ "ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ನಿರೂಪಿತವಾಯಿತು.

೨ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತರೂಪಬ್ರಹ್ಮ ವಿಧಾನ ಯುಕ್ತ

i ಬ್ರಹ್ಮ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಇದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಸಂದೇಹ. "ಬ್ರಹ್ಮವಾ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್" (ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇದರ [ಜಗತ್ತಿನ] ಮೊದಲು ಇದ್ದನು); "ಅಸದ್ವಾ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್" (ಅಸತ್ತೇ ಇದರ ಮೊದಲು ಇದ್ದಿತು) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ವವನ್ನೂ ಅಸತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವುವು. "ಬ್ರಹ್ಮನಿಲ್ಲ; ಅವನು ಘಟ ಮೊದಲಾದುದರಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅವನನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಜೀವರಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದವನು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ವಾದುದರಿಂದ. ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದಿಂದ ಚೇತನಾಚೇತನಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳಾಗುವುವು. ಜೀವನು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನನಲ್ಲ. ಭಿನ್ನನಾದರೂ ಅವನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲ. ಜೀವರಿಗೆ ಸ್ವಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸುಖ ದುಃಖಗಳನ್ನು ವಿಧಿಮಂತ್ರಾರ್ಥರೂಪವಾದ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಪೂರ್ವ ಎಂದರೆ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಕೊಡುವುವು" ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ.

ii ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣ

ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸಮಸ್ತ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆರಂಭವು ಯುಕ್ತ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಇರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇರುವುವು. "ಏಕ ಏವ ರುದ್ರೋ ನ ದ್ವಿತೀಯೋವತಸ್ಥೆ" (ರುದ್ರನೊಬ್ಬನೇ, ಎರಡನೆಯವನಿಲ್ಲ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಆಗಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಋತು, ಸಮುದ್ರ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಇವೇ ಮುಂತಾದುವು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಸ್ವಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುವು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಧನ, ಧಾನ್ಯ, ವಿದ್ಯಾ ಮುಂತಾದ ಪೂರ್ಣಸಹಾಯ ಸಂಪನ್ನರಿಗೆ ಅಭೀಷ್ಟವಾದ ಸಮಸ್ತಕಾರ್ಯಗಳ ಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಮತ್ತು ಆ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದವರಿಗೂ ಕೆಲವುವೇಳೆ ದುರ್ಘಟವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗಬಹುದೆಂಬುದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುವು. ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನಿರುವುದಕ್ಕೂ ಜೀವನಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರವಿರುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಮಾಣ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ರಥ, ಗೋಪುರ, ಪ್ರಾಸಾದ, ಪ್ರಾಕಾರ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಚೇತನನಾದ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಜಡಾಜಡ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಇರುವನೆಂದು ವಿವೇಕಿಗಳಿಂದ ಅನುಮೇಯವಾಗಿರುವುದು. ಕೇವಲ ಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಚೇತನಾಚೇತನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಅಯುಕ್ತ. ಅದರಿಂದ ಪಶುಪಕ್ಷಿ ಮೃಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ

ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪಶು, ಮನುಷ್ಯ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಇಲ್ಲವೇಕೆ? ಗೋಮಯ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಜೀವನು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತನಾಗಿರುವನು. ಸರ್ವಸಹಾಯಸಂಪನ್ನನಾದ ಮಹಾರಾಜನಿಗೂ ಅವನಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಲ್ಲದ ಗ್ರಹಚಾರ, ವ್ಯಾಧಿ, ಜರಾ, ಮರಣ, ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಜೀವರಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರ ಕೃತವಾದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೆಂಬ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಈಶ್ವರನು ಇರುವನೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಅಪೂರ್ವವು ಜಡ. ಅದಕ್ಕೆ ಫಲ ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಪೂರ್ವವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಧರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾವಾದವು ಆಪಾತರಮಣೀಯ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಪಿಲ ಕಣಾದ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜಡವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬ ವಾದವು ನಿರಸ್ತವಾಯಿತು. "ಅಸದ್ವಾ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಎಂಬ ಪದವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ "ತತೋ ವೈ ಸದಜಾಯತ" (ಅದರ ದೆಸೆಯಿಂದಲೇ ಸತ್ ಹುಟ್ಟಿತು) ಎಂಬ ಉತ್ತರವಾಕ್ಯ ವಿರೋಧ ಇರುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂಬ ಉಭಯವೇದಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ, ಅನಂತಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ, ಪಶು ಮತ್ತು ಪಾಶ, ಎಂದರೆ ಜೀವ ಮತ್ತು ಬಂಧ ಇವಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಾದ, ಸಕಳ, ನಿಷ್ಕಳ, ಸ್ಥೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಚಿತ್, ಅಚಿತ್ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶಕನಾದ, ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣ ಮತ್ತು ವಿಭವ ಇವುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ವಸ್ತು.

ಜೀವ ಎಂದರೆ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಮಾಯಾಪಾಶದಿಂದ ಬದ್ಧನಾದ, ಘೋರ, ಅಪಾರ, ನಿಸ್ಸಾರ ರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ತಾಪತ್ರಯವೆಂಬ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ದಹ್ಯಮಾನನಾದ, ನಾನಾ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಹೊರಬರುವುದು ಇವುಗಳಿಂದಲೂ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಅಭಿಮಾನದಿಂದಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಕಾಮಕ್ರೋಧಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು.

ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳ ಅಜನ್ಯರಾದ ವಿನಾಶ ಮತ್ತು ಅವಿನಾಶ ಈ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಅದು ನೀನಾಗಿರುವಿ) "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" (ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿರುವೆನು) "ಬ್ರಹ್ಮವಿತ್ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ" (ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಬರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸವಿಶೇಷನಾದರೆ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಉಳ್ಳವನಾಗಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. "ನೇತಿ ನೇತಿ", (ಇದಲ್ಲ ಅದಲ್ಲ), "ಅಸ್ಥೂಲಮನಣು"

(ಸ್ಥೂಲನಲ್ಲ ಅಣುವಲ್ಲ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾವರ್ತಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳವನು ಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣರಹಿತವಾದ, ಸಜಾತೀಯ, ವಿಜಾತೀಯ, ಸ್ಥೂಲ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪವಾದುದು ಪ್ರಪಂಚ. ಆದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವ್ಯಾವೃತ್ತ ಎಂದರೆ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವನು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಚಾರವು ಯುಕ್ತ.

೩ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಸಪ್ರಯೋಜನ

ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ" (ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಅವನನ್ನು ಹೊಂದುವನು), "ಜ್ಞಾತ್ವಾ ಶಿವಂ ಶಾಂತಿಮತ್ಯಂತಮೇತಿ" (ಶಿವನನ್ನು ತಿಳಿದು ಅತ್ಯಂತ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಪರಶಿವನೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ, ಮಲತ್ರಯವೆಂಬ ಮಾಯಾಪಾಶರೂಪವಾದ, ದುಃಖದ ನಿವೃತ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಪರಶಿವ ತತ್ತ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದೇ ಈ ಪ್ರಯೋಜನ.

ಭ್ರಮರಕೀಟ ಮತ್ತು ಲೋಹರಸ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಭೇದದ ನಿವೃತ್ತಿ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ಅಭೇದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಈ ಶುತ್ಯರ್ಥದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೪ ಅಧ್ಯಾಸವಾದ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

ಅಧ್ಯಾಸವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಶ್ರುತಿ ಇಲ್ಲ. "ನಾನು ಅಜ್ಞ" ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅದು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಮಾಯಾಪಾಶದಿಂದ ಬದ್ಧನಾದ ಜೀವನ ಲಕ್ಷಣ. ನಿರ್ವಿಶೇಷ, ಚಿನ್ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾಯಾ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಯಸ್ಸರ್ವಜ್ಞಃ" (ಯಾವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೋ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಪ್ರಜ್ಞಾನತ್ವ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜೀವನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುವುದು. 'ಅವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುವುದು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದು ಮತ್ತು "ಅಪ್ರಾಣೋ ಹ್ಯಮನಾಶ್ಶುಭ್ರಃ" (ಪ್ರಾಣನಲ್ಲ; ಮನಸ್ಸಲ್ಲ; ಶುದ್ಧ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು, ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಭ್ರಮವೆಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು? ಅಲ್ಲದೆ ಜೀವನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ

ಅಜ್ಞಾನವಿರುವುದಾದರೆ ಆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷ ಇರುವುದು. ಅಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿರೋಧಾನ ಹೊಂದಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದಾದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎನ್ನುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

"ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿಪರಂ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ತಮಸ್ಸನ್ನು ದಾಟಿದವನೆಂದೂ, ಅವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜೀವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತದಂತೆ ಜೀವತ್ವವು ಭ್ರಾಂತಿಮಾತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲದೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತ್ವಂತರವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದ್ವೈತ ಹಾನಿ. ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಅರ್ಥಸಿದ್ಧಿಕ್ರಿಯಾ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಅದು ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ. ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದವು ವಿಧಿ, ನಿಷೇಧ ಇವನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಆಚಾರ, ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಬೌದ್ಧವಾದದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವು ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕೃತವಾಗಿರುವುದು.

೫ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ

ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಯು ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ ಇವಕ್ಕೆ ಅಧೀನ. ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೇನು? ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಆದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗುವನು. ವೇದ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದ್ವೈತ ಹಾನಿ. ಅದು ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಂಧ್ಯಾಪುತ್ರನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗುವನು.

೬ ಅಧ್ಯಾಸವಾದವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಲ್ಲ

ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಸಮಸ್ತಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ನಾನು ಜೀವ, ನಾನು ಮನುಷ್ಯ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದುವು ಭ್ರಮರೂಪವಾದರೆ ಅವು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅಧೀನವಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ಮಕಾರಯಿತೃತ್ವವನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು, "ಏಷ ಏವ ಸಾಧು ಕರ್ಮ

ಕಾರಯತಿ" (ಇವನೇ ಸಾಧುಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವವನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸರ್ವಕರ್ಮಕಾರಯಿತೃತ್ವವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವುದು. "ಈಶ್ವರಃ . . . ಭ್ರಾಮಯನ್ ಸರ್ವಭೂತಾನಿ" ಎಂದು ಕೃಷ್ಣಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಕರ್ಮಕಾರಯಿತೃ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

೭ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ

"ವಾಚಾರಂಭಣಂ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಶಿವನೇ ಉಪಾದಾನನಾದುದರಿಂದ ಶಿವತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು. "ಜಗತಃ ಶಿವರೂಪತಃ" (ಜಗತ್ತಿಗೆ ಶಿವನ ರೂಪತ್ವ ಇರುವುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. ಭಗವಂತನಾದ ವ್ಯಾಸನಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ತದನನ್ಯತ್ವಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ನಿರಾಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪತ್ವವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು.

೮ ಅದ್ವೈತದ ಅಧ್ಯಾಸ ಅಸಂಭಾವಿತ

ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವು ಯಾರಿಗೆ? ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪವು ಅವನಿಗೆ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದುವು ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲದವನು ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು "ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ ಇದಮಗ್ರೇ" (ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯ, ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಸತ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇದ್ದನು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಭಂಗಬರುವುದು. ತಮಸ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ವಿರೋಧ ಇಲ್ಲ; ಅದೇ ಯುಕ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಾತ್ಮಕವಾದ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಶಾರೀರ ಎಂದರೆ ಜೀವ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಇವರಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ವ್ಯವಹಾರಗಳೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ವರೆಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರವೂ ಹಸಿವು ಬಾಯಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದ ದ್ವೈತಕರ್ಮವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ "ದ್ವಾಸುಪರ್ಣಾ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಭೇದಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ಅಭೇದಶ್ರುತಿವಿರೋಧ ಬರುವುದು.

೯ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ಸ್ವರೂಪ

ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶ್ರುತಿಗಳ ಸಮನ್ವಯು ಬರುವುದು. ಶ್ರುತಿಸಂಕೋಚ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ವೇದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ದೋಷಬರುವುದು. ಇದೇ ವೇದಬಾಹ್ಯತ್ವ. "ಯತೋವಾ" (ಯಾವನ ದೆಸೆಯಿಂದಲೇ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಾತ್ಮಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಕಾರ್ಯಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ಬಾದರಾಯಣರು "ಉಭಯ ವ್ಯಪದೇಶಾತ್" ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿರುವ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿರುವರು. "ಭೇದಾಭೇದಃ" ಎಂಬ ಸೂತಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಮ್ನಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದಾಭೇದವೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. "ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೆ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಗುರುಕಟಾಕ್ಷರಹಿತರಾದ ಪ್ರಾಕೃತ ಜೀವರಿಗೆ ವಾಕ್ಕಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಗೋಚರನಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಈ ಅರ್ಥಮಾಡದಿದ್ದರೆ "ಆನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿದ್ವಾನ್" (ಬ್ರಹ್ಮನು ಆನಂದರೂಪನೆಂದು ತಿಳಿದವನು) ಎಂಬ ಉತ್ತರವಾಕ್ಯ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಅವನ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಪರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲು ಆವಕಾಶವಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ "ನಾವೇದವಿನ್ಮನುತೇ" (ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯದವನು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳೂ "ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್" ಎಂಬ ಸೂತ್ರವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸರ್ವ. ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಭೇದಾಭೇದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾರಂಭವು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

೧೦ ಅಧಿಕಾರಿ ಲಿಂಗಧಾರಣವುಳ್ಳವನು

ಭೇದಾಭೇದಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರವು ಲಕ್ಷಿತಾರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಧಿಯಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿತನಾದ ಅಧಿಕಾರಿವಿಶೇಷ ಬೇಕಾದುದು. ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಧಿಕಾರಿವಿಶೇಷನೇ ದೀಕ್ಷಿತ. ದೀಕ್ಷಿತನಲ್ಲದವನಿಗೆ ಮಲತ್ರಯ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯದ ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಚಾರ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತಪಕ್ಷ ಅಯುಕ್ತ. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಪಕ್ಷವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಫಲ ಇರುವುವು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಲತ್ರಯವನ್ನು ಯಾವುದು ನಾಶಪಡಿಸುವುದೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ಭಾವಿಯಾದುದು, ಶಿವನು ಸರ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರಭು. "ಈಶಾನಃ ಸರ್ವವಿದ್ಯಾನಾಂ"

(ಸಮಸ್ತ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಒಡೆಯ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವುದು. ಅವನು ವಿಶ್ವರೂಪ ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚಮಯ. "ಸರ್ವೋ ಏಷ ರುದ್ರಃ'' (ಸರ್ವವೂ ಈ ರುದ್ರನೇ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದು. ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಮುಂತಾದುವು ಅಮೃತರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದ ಶಿವನೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಅವನು ಇಂದ್ರ ಎಂದರೆ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯಶಾಲೀ. ಅವನು ಪ್ರಜ್ಞೆಕೊಟ್ಟು ನನ್ನನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸಲಿ, ಎಂದರೆ ಆ ಪ್ರಜ್ಞಾಬಲವನ್ನು ನನಗೆ ಕೊಡಲಿ. ನಾನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಲಿಂಗರೂಪನಾದ ಶಿವನನ್ನು ಧರಿಸಿ ದೇವಧಾರಣನಾಗಿರುವೆನು, ಎಂದರೆ ಶಿವನ ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಟೀಕೃತವಾದ ಪರಶಿವನ ಇಷ್ಟಲಿಂಗಧಾರಿಯಾಗಿರುವೆನು. ಇದರ ದೆಶೆಯಿಂದ ನನ್ನ ಶರೀರವು ಕಿಲ್ಬಿಷರಹಿತವಾಗಲಿ. ನನ್ನ ನಾಲಗೆಯು ಮಧುರಸಂಭಾಷಿಣಿಯಾಗಲಿ. ನನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಲೌಕಿಕವಿಷಯಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಆಚ್ಛಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ನನಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರವಣಪೂರ್ವಕವಾದ ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನಗಳು ವಿಸ್ಮೃತವಾಗದಂತೆ ಮಾಡು'' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಲಿಂಗಧಾರಣವು ಆವಶ್ಯಕ.

೧೧ ಲಿಂಗಧಾರಣವು ಸರ್ವಥಾ ವಿಹಿತ

ಲಿಂಗಧಾರಣವು ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿಗಳಂತೆ ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಆಗಮ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಇವುಗಳಿಂದ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವುದು. ತ್ರೈತ್ತಿರೀಯ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವನು ಭಕ್ತರ ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಲಿಂಗರೂಪ ಉಳ್ಳವನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಲಿಂಗವು ಸರ್ವಾತ್ಮಕ. ಅದೇ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಲಿಂಗಧಾರಣಕ್ಕೂ ವಿಧಾಯಕ. ಅದೇ ಸರ್ವಗತವಾದ ಶಿವ. "ಲಿಂಗಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಸನಾತನಂ'' (ಲಿಂಗವೇ ಸನಾತನಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂದು ಕಠವಲ್ಲಿ, ಹಂಸೋಪನಿಷತ್, ಲಿಂಗಪುರಾಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಪರವಾಗಿ ನಿರುಪಪದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದ ಇರುವುದು. ಶಂಕರ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಂಗಸಂಗಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವರು. ಕೈವಲ್ಯ, ಅಥರ್ವಣ ಶಿರಸ್, ಕಾಲಾಗ್ನಿರುದ್ರ ಮತ್ತು ಮುಂಡಕ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತವ್ರತವುಳ್ಳವನೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಧಿಕಾರೀ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಈ ವ್ರತವೇ ಲಿಂಗಧಾರಣದೀಕ್ಷಾ.

೧೨ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರ ಆವಶ್ಯಕ

ಲಿಂಗಧಾರಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಆಗುವುದಾದರೆ ಔಪನಿಷದವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರವೆಂಬ ಪ್ರಯಾಸ ಏತಕ್ಕೆ ಎಂದು ಚಿಂತಿಸಬಾರದು. "ಆತ್ಮಾವಾರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮಂತವ್ಯೋ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ'' (ಮೈತ್ರೇಯಿ, ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದರೆ ಅವನು ಶ್ರವಣಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು, ಮನನ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಉಪಾಸನ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ

ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಮಾಯಾಪಾಶದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರಾದವರಿಗೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಪ್ರತಿಭಾಸದ ನಾಶದವರೆಗೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಆಜ್ಞೆಯ ಪಾಲನೆಯು ಕರ್ತವ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಅರ್ಪಿತವಾದ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತಕರ್ಮಗಳೂ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯ ಮೊದಲಾದುವೂ ಶಿವಜ್ಞಾನ, ಶಿವಲಿಂಗ ಧಾರಣ ಇವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಅಡಗುವುವು.

ಹೀಗೆ ನಿಗಮ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಉಭಯವೇದಾಂತಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ, ಭಕ್ತಿ, ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಮೂರು ಕಾಂಡಗಳಿಂದ ವಿಹಿತವಾದ, ಸ್ಥೂಲ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪವಾದ ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳ ಪರಶಿವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ, ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಶಿವನಿಗೆ ಅರ್ಪಿತವಾದ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಮಾಡಿಸುವುದು, ತಪಸ್ಸು, ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ, ಅಪೂರ್ವ ಫಲವುಳ್ಳ ಮೂರು ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಮಲತ್ರಯಗಳಿಗೆ ನಾಶಕವಾದ, ಕಾರುಣ್ಯ, ಕಲ್ಯಾಣ ಕೈವಲ್ಯ ಎಂಬ ವಿಭೂತಿತ್ರಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಷ್ಟಾವರ್ಣ, ಪಂಚಾಚಾರ, ಸದ್ಗುರು ಕರುಣಾಕಟಾಕ್ಷ ಇವುಗಳಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ, ಶಕ್ತಿಪಾತಾದ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನ ಪರಶಿವನ ಇಷ್ಟ ಲಿಂಗಧಾರಣವೆಂಬ ಪಾಶುಪತದೀಕ್ಷೆಯ ಅನಂತರ ಪಶುಪತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವಿಚಾರವು ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ವಿಚಾರಹೊರತು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವಿಚಾರವು ಕರ್ತವ್ಯ ವಾಯಿತು.

೧೩ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಲ್ಲ

ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಲ್ಲ. "ಪರಾಸ್ಯ ಶಕ್ತಿಃ ವಿವಿಧೈವ ಶ್ರೂಯತೆ'' (ಇವನ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿಯೇ ಶ್ರುತವಾಗುವುದು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸದಾ ಮೂರ್ತಾ ಮೂರ್ತಸ್ವರೂಪನು. "ದ್ವೇವಾವ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ರೂಪೇ" (ಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ.

"ನೇತಿ ನೇತಿ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳ ನಿಷೇಧವಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. "ನೇತಿ ನೇತಿ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪೂರ್ವವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳೆಂಬ ಉಭಯಪ್ರಪಂಚಗಳ ನಿಷೇಧವಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಆನಂದ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ನಿಷೇಧವಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅವನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೂ ಸತ್ವಾದಿಗುಣತ್ರಯದ ನಿಷೇಧವೇ ಅರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯು ಗುಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಅದನ್ನೂ ನಿಷೇಧಿಸಿದರೆ "ಯಸ್ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಸರ್ವವಿತ್" (ಯಾವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೋ ಸರ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನೋ) ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಪಂಚಗಳು ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಅದ್ವೈತ. ರೇವಣಸಿದ್ಧ, ಮರುಳಸಿದ್ಧ ಮುಂತಾದ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಇದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

೧೪ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವ

ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ರೂಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದು. ಇಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ "ಸರ್ವೋಹ್ಯೇಷರುದ್ರಃ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಜಗದುಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವೈತನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಆಗ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿರೂಪ. ಅದು ಅಯಸ್ಕಾಂತದ ಲೋಹಾಕರ್ಷಣ ಶಕ್ತಿಯಂತೆ ಮತ್ತು ವಹ್ನಿಯ ದಾಹಕತ್ವಶಕ್ತಿಯಂತೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ. ಇದೇ ಈಶ್ವರನ ಪರಾಶಕ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರಿಂದ ಅವೈದಿಕವಾದ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದವು ಅಂಗೀಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಪರಮಶಿವನ ಲೀಲೆಗೋಸ್ಕರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ದಿವ್ಯಮಂಗಳ ವಿಗ್ರಹಗಳೂ ನಿತ್ಯವೆಂದು "ಸ್ಥಿರೇಭಿರಂಗೈಃ" (ಸ್ಥಿರವಾದ ಅಂಗಗಳಿಂದ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸಾರುವುವು.

೧೫ ಪರಶಿವನು ಸಾವಯವನಲ್ಲ

ಪಾಂಚರಾತ್ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಪರಶಿವನಿಗೆ ಅಂಗಾಂಗಿತ್ವವನ್ನು ಅಥವಾ ಸಾವಯವತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಶಿವನಿಗೆ ಜೀವನಂತೆ ಸುಖದುಃಖಭೋಗವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದೀತು. ರಜ್ಜುಸರ್ಪದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಪರಶಿವ ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ "ಸತ್ಯಕಾಮಃ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪಃ" (ಸತ್ಯಕಾಮನು ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅನಂತ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಭಂಗಬಂದೀತು. "ಯತೋವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೆ" (ಯಾವುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವೋ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ವಿಹಿತವಾದ ಪರಶಿವನ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಉಂಟಾದೀತು. ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯು ವ್ಯರ್ಥವಾದೀತು, ಈ ಕಾರಣದ ದೆಶೆಯಿಂದ ವೀರಶೈವರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ

ವಾಗಿ ಸರ್ವಶ್ರುತಿಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಒದಗುವ ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳು. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. "ಜ್ಞಾಜ್ಞೌ ದ್ವಾವಜಾವೀಶಾನೀಶೌ" (ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಅಸರ್ವಜ್ಞ ಈ ಎರಡು ಅಜರು, ಇವರು ಈಶ ಮತ್ತು ಅನೀಶ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾದ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಶಿವನೆಂಬ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮೋಪದೇಶ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಶುದ್ಧ ಚಿದ್ರೂಪ. ಜೀವನಾದರೋ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಪಾಶದಿಂದ ಬದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜಡರೂಪತ್ವ ಮತ್ತು ಅಜಡರೂಪತ್ವವು ಸರ್ವಾನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು.*

೧೬ ಪರಶಿವನು ನಿರ್ಗುಣ ಮತ್ತು ಅನಂತಗುಣ

ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತಿ. ಇದು ಗುಣತ್ರಯಾತ್ಮಕ ಎಂದರೆ ಸತ್ವ, ರಜಸ್, ತಮೋರೂಪ. ಇದು ಅಚಿತ್. ಸರ್ವಾಧಿಷ್ಠಾನನಾದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನಾದ ಪರಮಶಿವನಿಗೆ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತತ್ವವು ಹೇಗೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಪವನನಿಗೆ ಮೂರ್ತತ್ವ ಇರುವುದರಿಂದ ದಿಕ್ಕಿನ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವುದೂ, ಅಮೂರ್ತತ್ವ ಇರುವುದರಿಂದ ನಿಖಿಲ ಲೋಕವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದೂ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಎಂದು ಉತ್ತರ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ, ಕಾಲ, ಅಕಾಲ ಮತ್ತು ವಾಯು ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಅಮೂರ್ತ. ತೇಜಸ್, ಸಲಿಲ, ಮತ್ತು ಪೃಥ್ವೀ ಇವು ಮೂರ್ತ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತತ್ವವು ಇರುವಾಗ ಅನಂತ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅಘಟನಾಘಟನಶಕ್ತಿಸಮರ್ಥನಾದ ಪರಶಿವನಿಗೆ ಮೂರ್ತತ್ವಾಮೂರ್ತತ್ವ ಇರುವುದೆಂದು ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇವನು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಕೋಚಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ನಿರಂಶ, ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನು. ಅವನ ಶಕ್ತಿಯ ವಿಕಾಸ ಉಂಟಾದರೆ ಅನಂತಗುಣ ಉಳ್ಳವನೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವನು. ಹೀಗೆ ಶೈವಾಗಮಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೧೭ ಭೇದಾಭೇದವಾದವು ಅನಿರುದ್ಧ

ಭೇದಾಭೇದವಾದವು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಚಿದಾನಂದರೂಪನಾದ ಅದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯ, ಜಡ ಮತ್ತು ದುಃಖಸ್ವಭಾವದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ

---

*ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದವೂ, ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ಗುಣತ್ವವಾದವೂ, ಅಧ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಆರೋಪವಾದವೂ, "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದುವು ಮಾತ್ರ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳೆಂಬ ವಾದವೂ ನಿರಾಕೃತವಾಗಿರುವುವು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳೂ ದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಚಾರಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತದ ಆನಂತರ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಉಳ್ಳುದಾಗಿ ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ದೃಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದು. ಇದು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಇದರ ಅರ್ಥಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಸಿದ್ಧಿ ಇವು ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುವು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಶಿವನ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಳಯ ಇವುಗಳ ಆವಿರ್ಭಾವ ಮತ್ತು ತಿರೋಧಾನ ಸತ್ಯವಾದುವು. ಶಿವನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಆರೋಪಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾರಣನಾದ ಶಿವನು ಸತ್ಯ. ಅವನ ಕಾರ್ಯವೂ ಸತ್ಯ. ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಲ್ಲ. ಅವನು ಶಬಲಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ, ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡುವುವು ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮತ್ವ, ಈಶ್ವರತ್ವ ಆರೋಪಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರನಿರಾಕರಣವಾಗುವುದು. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಅವರು ಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವೇದವಿರುದ್ಧ. ಕಲ್ಪಿತೇಶ್ವರನು ನಾನಾವಿಧಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಆರಾಧಿತನಾಗಿ ವಿಚಿತ್ರಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವನೆಂಬುದು ಆಯುಕ್ತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಸತ್ಯ. ಅಪರೋಕ್ಷವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳ ಸೂರ್ಯ ಮೊದಲಾದವರಿಗೂ ಅವನ ಭಯ ಇರುವುದು.

ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವು ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯ ವಿಪರ್ಯಯಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಆತ್ಮನಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯ ವಲ್ಲದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ. ಸತ್ಯಕಾಮ ಮೊದಲಾದುವು ಈಶ್ವರನಲ್ಲದವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಇರುವುದು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವು ಭಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ನಿರ್ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು 'ನನ್ನ ತಾಯಿ ಬಂಜೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮ.

ಬೃಹದಾರಣ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮನಸ್ತು ಕಾಮಾಯ ಸರ್ವಂ ಪ್ರಿಯೋ ಭವತಿ" (ಪರಮಾತ್ಮನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಪ್ರಿಯವಾಗುವುದು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಿಯವಾಗುವುದು ಎಂದು ನಿರತಿಶಯ ಸುಖಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಧಾನ ಮಾಡಿ, ಅದೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅಂತಹ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು "ಆತ್ಮಾವಾರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಾನ ಮಾಡಿ, ಅದರ ಸಾಧನವಾಗಿ ಶ್ರವಣ ಮುಂತಾದುವು ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಇದರಿಂದ ವಿಚಾರಿತವಾದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ದಲ್ಲಿ ಹೇತು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ವಿಚಾರವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದರ ಲಕ್ಷಿತವಾದ ಅರ್ಥ. ಇದೇ ಏಕೋರಾಮಸಿದ್ಧಾರಾಧ್ಯಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೧೮ ಶಿವನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ಅವನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ

"ಅಸದ್ವಾ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್" (ಅಸತ್ತೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲು ಇದ್ದಿತು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. "ಅಮೂಲ ಮನಾಧಾರಾ ಇಮಾಃ ಪ್ರಜಾಃ" (ಈ ಪ್ರಜೆಗಳು ಮೂಲರಹಿತರು, ಆಧಾರರಹಿತರು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಜಗತ್ತು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. "ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮೇನ ಸ್ವರ್ಗಕಾಮೋ ಯಜೇತ" (ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮದಿಂದ ಯಜನ ಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಯಾಗ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಈಶ್ವರನು ಇರುವನು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ದ್ವಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಜೀವರೇ ಸರ್ವವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದು. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಅವನು ಕಾರಣನಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯನೈರ್ಘೃಣ್ಯ ದೋಷಗಳು ಬಂದು ಅವನ ಈಶ್ವರತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವಾದ ಘಟವು ಕುಂಬಾರನೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಮತ್ತು ಜಡವಾದ ಕರ್ಮವು ಜೀವರಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ದರೂ ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ, ಆ ಜಗತ್ಕಾರಣನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದೂ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂದೂ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಓಂ ಎಂಬ ಅಕ್ಷರವೆಂದೂ, ಆದಿತ್ಯನೆಂದೂ, ವಾಯುವೆಂದೂ, ಗಣಪತಿಯೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ, ಇಂದ್ರನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದೂ, ನಾರಾಯಣನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ, ಚತುರ್ಮುಖನಲ್ಲ, ಈಶಾನನಲ್ಲ, ಅಗ್ನಿಷ್ಟೋಮ ಅಲ್ಲ, ಆಕಾಶ ಅಲ್ಲ, ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಆ ನಾರಾಯಣನು ಪುರುಷನೆಂದೂ, ನಾರಾಯಣನಿಂದ ಚತುರ್ಮುಖನು ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದೂ, ಅವನಿಂದಲೇ ರುದ್ರ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದೂ, ಸತ್ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಅದೇ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಚಕ್ಷುಸ್ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಶ್ರೋತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಆಕಾಶ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಕಂ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಅನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುವಾಗ ಶಿವನೊಬ್ಬನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬಂದರೆ ಇತರ ಶ್ರುತಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಶಿವನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು.

"ತೈತ್ತಿರೀಯದಲ್ಲಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದವರ ಶಕ್ತಿಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ. ಅವರು ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು

ಭಾಗಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃಗಳು. ಶ್ರುತಿಯು "ಮಾಯಿನಂತು ಮಹೇಶ್ವರಂ" (ಮಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಮಾಯಾ ಉಳ್ಳವನನ್ನಾಗಿ) ಎಂದೂ, ಮಾಯೆಯು ಪರಮೇಶ್ವರಾಧೀನವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಮಾಯೆಯು ಅವನ ಅಧೀನವಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಇದೇ ಮೊದಲಾದ, ಇದೇ ರೀತಿಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವನೇ ತ್ರೈಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಅಬಾಧ್ಯ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮೀ, ಸರ್ವಕಾರಣ, ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯ, ಸರ್ವೇಶ್ವರ, ಸರ್ವಾತ್ಮಕ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದೂ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲ. ಪೃಥ್ವೀ ಮುಂತಾದುದು ಶರೀರ, ಅವನು ಅಂತರ್ಯಾಮೀ ಎಂದು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿವನೇ ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಶಿವನೇ ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂದೂ "ಶಿವೋ ಅದ್ವೈತಃ" (ಶಿವನು ಅದ್ವೈತ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ಆತ್ಮಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಶಿವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಬೇರೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕೊಡುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಕೇವಲ ಸ್ತೋತ್ರಪರ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು, ಎಂದರೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸ್ತೋತ್ರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶಿವಬ್ರಹ್ಮರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು ಅವು. ಇದನ್ನು ಅರಿತರೆ ಶಿವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

೧೯ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ಶಿವಸ್ವರೂಪಜಿಜ್ಞಾಸಾ

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಶಿವನ ಸ್ವರೂಪಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಪಾಶನಿವೃತ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಶಿವಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಭ್ರಮರಕೀಟನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಮಿಯು ಸತ್ಯವಾದ ಭ್ರಮರವಾಗುವಂತೆ, ಸತ್ಯವಾದ ಜಲವು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸತ್ಯವಾದ ಮುತ್ತಾಗುವಂತೆ ಜೀವನು ಶಿವಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕಲ್ಪನೆಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಅಸಂಗತವೂ ಆಗಿರುವುದು.

೨೦ ಶಿವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ ಕಾರಣ

ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ" ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯು ಈ ಭೂತಗಳು ಯಾರ ದೆಶೆಯಿಂದಲೋ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ ಮತ್ತು ತಿರೋಧಾನ ಮತ್ತು ಅನುಗ್ರಹ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಕೃತ್ಯಗಳು ಈ ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಎಂಬ ಪ್ರಪಂಚವಿಲಾಸಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅನಂತಶಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟನಾದವನ ದೆಶೆಯಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವುವೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಫಲಿತಾರ್ಥ. ಕಾರಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಮಾಡದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಬೇರೆ

ವಿಧವಾಗಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಶಕ್ಯವಾಗಿರುವುದು. "ನ ಸತ್ ನ ಚಾಸತ್ ಶಿವ ಏಕ ಕೇವಲಃ" (ಸತ್ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ ; ಕೇವಲ ಶಿವನೊಬ್ಬನೇ ಕಾರಣ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸತ್ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಸತ್ ಕಾರಣವಲ್ಲ; ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್‌ಗಳಿಂದ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾದ ಪರಶಿವನೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಗುರುವಿನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಶಾಂಭವದೀಕ್ಷಾ ಉಳ್ಳವನಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಸರ್ವಾಧಿಷ್ಠಾನನಾದ, ಸಚ್ಚಿದಾನಂದನಾದ, ಷಟ್‌ಸ್ಥಳ ಪರಶಿವಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರವಯವ. ಅವಯವರಹಿತನಾದರೂ ಅವನು ಬಾಹ್ಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾಗಿರುವನು. ಇದು ಶ್ರುತಿಸಮೂಹದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಅರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಯವರಹಿತವಾದ ವಾಯುವಿಗೆ ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ, ಅವಯವರಹಿತನಾದ ಜೀವನಿಂದ ಸ್ವಾಪ್ನ ಪ್ರಪಂಚದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುವು. ಹೀಗಿರಲು ಅನಂತಶಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಅಘಟಿತಘಟನಾಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಉಳ್ಳ ಪರಶಿವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂಬುದು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅವನು ಭಕ್ತಾನುಗ್ರಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಘೃತವು ಕಠಿಣವಾಗುವಂತೆ ತಾನು ದಿವ್ಯಮಂಗಳ ವಿಗ್ರಹರೂಪನಾದರೂ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವನು ಎಂಬುದು ಆಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ನೊರೆ ಮತ್ತು ಅಲೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಅವನಿಂದಲೇ ಸಮಸ್ತಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಜಗದಾತ್ಮಕ ಎನ್ನಿಸುವನು. "ಯತೋ ವಾ" (ಯಾವನ ದೆಶೆಯಿಂದ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಅವನು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನೆಂದೂ, "ಯತ್ಪ್ರಯಂತಿ" (ಯಾವನಲ್ಲಿ ಲಯ ಹೊಂದುವುವೋ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದ ದೆಶೆಯಿಂದ ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನಕಾರಣ.

೨೧ ಜಗತ್ ಶಿವಶಕ್ತಿ, ಸತ್ಯ

ಆರೋಪವಾದ ಅಥವಾ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪರಮೇಶ್ವರನಂತೆ ಜೀವನು ಜನ್ಮರಹಿತನು. ಇದು "ಜ್ಞಾಜ್ಞಾ . . . ಅಜಾ" (ಶಿವ ಮತ್ತು ಜೀವ ಈರ್ವರೂ . . . ಹುಟ್ಟದಿರುವವರು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದ್ದ ಜೀವರನ್ನು ಹೊರಗೆ ಹಾಕುವುದೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕರ್ತೃತ್ವ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಶಕ್ತಿಯು ಸಂಕೋಚಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಆಗ ಅವನು ನಿರ್ಗುಣ. ಅವನನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಶ್ರುತಿಯು "ನಿಷ್ಕಲಂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಂ ಶಾಂತಂ" (ಕಲಾರಹಿತ, ಕ್ರಿಯಾರಹಿತ ಮತ್ತು ಶಾಂತ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ನಿರ್ಗುಣತ್ವ

ವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುವು. "ಸ ಈಕ್ಷಾಂ ಚಕ್ರೇ" (ಅವನು ನೋಡಿದನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಸಗುಣಶ್ರುತಿಗಳು ಸೃಷ್ಟ್ಯುನ್ಮುಖನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಶಕ್ತಿಯ ವಿಕಾಸದ ಕಾಲದ ವಿವಕ್ಷಾದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಶಿವನು ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದರೆ ವಿಕಾರ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. "ಮಾಯಾಂ ತು ಪ್ರಕೃತಿಂ ವಿದ್ಯಾತ್" (ಮಾಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಜಗದುಪಾದಾನ ಎಂದೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಿಮಿತ್ತನೆಂದೂ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಪರಶಿವನಲ್ಲಿ ಜಡವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಯುಕ್ತವೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. "ಯಥೋರ್ಣನಾಭಿಃ ಸೃಜತೇ ಗೃಹ್ಣತೇ ಚ" (ಜೇಡರಹುಳು ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೋ ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ಕಬಳಿಸುವುದೋ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಚೇತನವಾದ ಜೇಡವು ಅಚೇತನವಾದ ತಂತುವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ ಅಘಟಿತಘಟನಾಶಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜಡಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಡಚೇತನಭಾವವುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚಪರಶಿವರಿಗೆ ಕಾರಣತ್ವವೂ ಐಕ್ಯವೂ "ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಈ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರಿ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇದೇ ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೨೨ ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಅದ್ವೈತಯುಕ್ತಿಯು ಸಾಧುವಲ್ಲ

ಪ್ರಪಂಚವು ಆರೋಪಿತ, ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ದೃಶ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ವಾದ ಇರುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ದೃಶ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ದೃಶ್ಯನಾಗಿರುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು. ನಾನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನು ಜೀವ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ನಾನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯ. "ದೃಶ್ಯತೇತ್ವಗ್ರಯಾ ಬುದ್ಧ್ಯಾ" (ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೃಶ್ಯನಾಗಿರುವನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ದೃಶ್ಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನು. ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಚೇತನರಾದ ಜೀವೇಶರನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರ ಇರುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಇದು "ಸ ಐಕ್ಷತ" (ಅದು ನೋಡಿತು) ಎಂಬ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದುದು ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬಾಧಿತ.

ಜಗತ್ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ವಾದವು ಸರ್ವಥಾ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದವು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಅಸತ್, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ, ಬಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಮೂರು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಜಗತ್ಪರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ ಎಂಬ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದರೆ ಮೌನವೇ ಗತಿ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಹೂಡುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಬಾಧ್ಯ ಎಂದರೆ ವೇದರಾಶಿಯು ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ ಪ್ರತಿಭಾಸಮಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಜಗತ್ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜಗತ್ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾ, ಮಾಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರತಾರಣ. ಅದು ಶಿವಭಕ್ತರಲ್ಲದವರಿಗೆ ಮೋಹವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಂದು ದೂರ್ವಾಸೀಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಆಸುರಭಾವವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸೇಶ್ವರಾದ್ವೈತ ಅದ್ವೈತವಾದವಲ್ಲ. ಅದು "ಸರ್ವಂ ಶಿವಮಯಂ ಜಗತ್" (ಸರ್ವ ಜಗತ್ತು ಶಿವಮಯ) ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಬುದ್ಧಿಯು ಹೋಗುವುದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚಸ್ವರೂಪ ನಾಶವಾಗುವುದು ಎಂದಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಶಿವನೇ ಉಪಾದಾನನಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಇದೇ ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ವಿವೇಕಿಗಳಿಂದ ಸೇವ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಸೇವ್ಯವಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದವನು ಜೀವನೆಂದೂ, ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದವನು ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ರೂಪರಹಿತ. ಮಾಯೆಯು ಅಸತ್. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂಬ ಮಾತೇ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವೇಶರಿಗೆ ಏಕತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವುದು. ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳು ಏಕತ್ರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಪಕ್ಷವು ವಿರುದ್ಧ. ಜೀವೇಶ್ವರರು ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತರು ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು; ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾನಾಶವೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾನಾಶ ಎಂದರೆ ಜೀವ, ಈಶ್ವರ ಇವರ ನಾಶ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಯಿತು.

ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಶೂನ್ಯವಾದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಾಯಿತು. ಆತ್ಮಹನನರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಮೇಲೆ ಯಾರಿಗೂ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಯಿತು. ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರಿದುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಐಹಿಕ

ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಸರ್ವವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆದರೆ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸನ್ಮಾರ್ಗೋಚ್ಛೇದವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಅದ್ವೈತ ಪಕ್ಷವು ಸರ್ವದರಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬಾಧಿತ ವಾಗಿರುವುದು. ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಒಬ್ಬನಾದುದ ರಿಂದ ಜೀವೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಐಕ್ಯಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ, ಸುಖ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಪಕ್ಷವು ಉಪಪನ್ನವಲ್ಲ.

೨೩ ಮಾಯಾ ಪರಶಿವಶಕ್ತಿ

ಮಾಯಾ ಎಂದರೆ "ಮಂ ಶಿವಂ ಅಯತಿ ಇತಿ ಮಾಯಾ" (ಶಿವನನ್ನು ಹೊಂದಿದುದು ಮಾಯಾ). "ಮಃ ಶಂಭೌ" (ಮಕಾರವು ಶಂಭುಪರ) ಎಂದು ನಿಘಂಟು. "ಅಕಾರೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಉಕಾರೋ ವಿಷ್ಣುಃ ಮಕಾರೋ ರುದ್ರಃ" ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮಾಯಾ ಎಂದರೆ ಪರಶಿವಶಕ್ತಿ. ಪರಮೇಶ್ವರ ನನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಜೀವೇಶರನ್ನು ಪ್ರಕಟೀ ಕರಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸತ್ಯ, ಆನಂದ ಮುಂತಾದುವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪ ಧರ್ಮಗಳು.

ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿವಕ್ಷಾದಿಂದ ಘಟ ಮೊದಲಾದುವು ಗಳಂತೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ತಟಸ್ಥ ಲಕ್ಷಣ. ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವನ್ನು ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣಗಳಾದರೋ "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಸತ್ಯತ್ವ, ಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವ, ಅನಂತತ್ವ ಇವು.

೨೪ ಶಿವನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ

ಜಗತ್ಕಾರಣ ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲ. "ಶಿವ ಏವ ಕೇವಲಃ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಶಿವನೇ ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಅವನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ಅವನೇ ಪರಮಕಾರಣ. ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಶಿವಪರ. ಶಿವನೇ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಸಗುಣದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಭವ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸಮಸ್ತಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನೂ, ಸಾತ್ವಿಕಗುಣಾಸ್ಪದನಾಗಿ ಮೃಡ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಜಗತ್ಪಾಲನೆಯನ್ನೂ ತಾಮಸಗುಣವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಹರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸರ್ವಸಂಹಾರವನ್ನೂ ಮಾಡುವವನಾಗಿ ತಾನೇ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ ಎಂಬ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಲಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸ್ವಭಾವ ಚಿತ್ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶೈವಾಗಮವು ಸರ್ವಜ್ಞತಾ,

ತೃಪ್ತಿ, ಅನಾದಿಬೋಧ, ಸ್ವತಂತ್ರತಾ, ನಿತ್ಯವಾದ ಅಲುಪ್ತಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಶಕ್ತಿ ಇವು ಮಹೇಶ್ವರನ ಅಂಗಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಶಿವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ.

೨೫ ಶಿವನೇ ನಿಗಮಾಗಮಕಾರಣ

ಶಿವನೇ ನಿಗಮಾಗಮಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ. ಅವನೇ ಸದ್ಯೋಜಾತರೂಪದಿಂದ ಋಗ್ವೇದವನ್ನೂ, ವಾಮದೇವರೂಪದಿಂದ ಯಜುರ್ವೇದವನ್ನೂ, ಘೋರ ರೂಪದಿಂದ ಸಾಮವೇದವನ್ನೂ, ಪುರುಷರೂಪದಿಂದ ಅಥರ್ವಣ ವೇದವನ್ನೂ ಈಶಾನರೂಪ ದಿಂದ ಕಾಂತ ಮೊದಲಾದ ಆಗಮಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿದನು. ಇವು ಸರ್ವಸಿದ್ಧಿ ಪ್ರದಾಯಕವಾದುವು. ವಿಮರ್ಶಾರೂಪವಾದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಶಿವನದೇ. ನಿಗಮಾಗಮಗಳು ನಿತ್ಯ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಶಿವನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಲೀನವಾದ ಅವನ ಶಕ್ತಿರೂಪವಾದ ವೇದಾಗಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಅವನು ಉಸಿರುಬಿಡುವಂತೆ ಹೊರಹಾಕಿದನು. ಇವನ ಶಕ್ತಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ವೇದವು ನಿತ್ಯ. ಸರ್ವವೇದಾತ್ಮಕವಾದುದು ವಿಮರ್ಶಶಕ್ತಿ. ಇದರಿಂದ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ವೇದವು ನಿತ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಹೇಶ್ವರನು ನಿತ್ಯ, ಮುಕ್ತ, ಬುದ್ಧ,ಶುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನು, ಪರಮಾಪ್ತನು ಮತ್ತು ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಭೂತನು. ಇದರಿಂದ ಇವನ ವಚನವಾದ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ.

೨೬ ನಿಗಮಾಗಮಗಳು ಶಿವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ.

ಸಮಸ್ತಜಗತ್ತನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಆದುದರಿಂದ ಶಿವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞ. ಶಿವನೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಔಪನಿಷದ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಕರೆಯುವುವು. ತರ್ಕಾನುಮಾನಗಳು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಜಗತ್ಕರ್ತೃ ಒಬ್ಬನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಗಳು ಇರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಜಗದುಭಯ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವೇದಾಂತವೇದ್ಯ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಭಸ್ಮಧಾರಣ, ರುದ್ರಾಕ್ಷಧಾರಣ ಮತ್ತು ಶಿವಲಿಂಗಧಾರಣ ಇವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕಶಕ್ತಿ ಇರೋಣದರಿಂದ ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳು ಶಿವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗುವುವು.

ಶಿವಪುರಾಣಗಳು ತಮೋಗುಣದೇವತಾವಿಷಯವಾದುವು ; ಆದುದರಿಂದ ತಾಮಸ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಹಾಗಾದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ರುದ್ರಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ತಾಮಸವಾಗಬೇಕಾದೀತು. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ ಮಾತ್ರ ಸಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನಲು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ.

ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರ, ಉಪೇಂದ್ರ, ದಿನೇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತರಾಗಿರುವರು. ಅವರು ಷಟ್‌ಸ್ಥಳ ಶಿವಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶಭೂತರು. ಸ್ಥೂಲಾರುಂಧತೀ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಅಪೂರ್ವತಾ, ಫಲ, ಅರ್ಥವಾದ ಮತ್ತು ಉಪಪತ್ತಿ ಎಂದು ಆರು ವಿಧ ಲಿಂಗಗಳಿಂದ ಶಿವನನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಅವರ ಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಶಿವನು ಸರ್ವವೇದಾಂತಾಗಮ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನು.

೨೬ ಮೋಕ್ಷದ ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವು ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ

ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಶ್ರೌತಸ್ಮಾರ್ತ ಎಂಬ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರಾಜ್ಞಾರೂಪವಾದುವು. ಇವುಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ದುರಿತಕ್ಷಯ ಆಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಆಗಮ ಮೊದಲಾದ ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆ ವಿಶ್ವಾಸಸಹಿತವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿವೇಕವಾಗುವುದು. ಈ ವಿವೇಕದಿಂದ ಇಹಾಮುತ್ರಫಲಭೋಗವಿರಾಗ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನಂತರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಪತಿ, ಪಶು, ಮತ್ತು ಪಾಶ ಎಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದರಿಂದ ಶಿವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತೈಕತ್ವ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಿವಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಆ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅಹಂ, ಮಮ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನದ ನಿವೃತ್ತಿ ಆಗುವುದು. ಆ ನಿವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಪಾಪಬುದ್ಧಿನಿವೃತ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಜನಕವಾಗಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಾಚಾರನಿಷ್ಠರಾದ ಸುಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಈಲೋಕಪರಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖಾನುಭೂತಿ ಉಂಟಾಗಿ ಶಿವೈಕತ್ವಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದು. ಈ ಸಾಧನ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ಘೋರನರಕವೇದನೆಯಾಗುವುದು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಶ್ರವಣ ಮುಂತಾದುದೇ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನವಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವ ದಹರ ಮುಂತಾದ ತತ್ತ್ವದ ಉಪಾಸನಾದಿಂದಲೇ ನಿರವಯವ ನಿರ್ಗುಣ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳ ಪರಶಿವ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಆಗುವುದು.

ದಹರ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ಯೆಗಳು ತತ್ ಮತ್ತು ತ್ವಂ ಎಂಬ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಉಪಾಸ್ಯನಾದ ಶಿವ, ಉಪಾಸಕನಾದ ಜೀವ ಇವರನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವು. ಈ ಉಪಾಸನಾದಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಜೀವಭಾವವು ನಿವೃತ್ತವಾಗಿ ಶಿವತ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ವೇದಮಾರ್ಗನಿಷ್ಠರಿಗೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಸಂಸಾರದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಭೇದವೂ ಮೋಕ್ಷದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಅಭೇದವೂ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮೂರ್ತತ್ವ ಮತ್ತು

ಅಮೂರ್ತತ್ವ ಇವೂ, ಅವನನ್ನು ಉಪಾಸನಾಮಾಡುವ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಈ ಎರಡು ಭಾವಗಳೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು.

ಭಾಗ ೨

ಷಟ್‌ಸ್ಥಳ ಶಿವಬ್ರಹ್ಮನಿರೂಪಣೆಯು ಅರ್ಥಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಪ್ರಪಂಚ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಜೀವನ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು.

೧ ಅರ್ಥಪ್ರಪಂಚ

ಮುವ್ವತ್ತಾರು ತತ್ತ್ವಗಳು

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ೩೬ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದು. ಇನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳ ತತ್ತ್ವಗಳು ಅಂಗೀಕೃತವಲ್ಲ ಎಂಬುದೊಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ. ಈ ತತ್ತ್ವಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗ್ರಹವಾಗದ ತತ್ತ್ವಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ೨೪ ತತ್ತ್ವಗಳು ಭೋಗ್ಯಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು; ಇವು ಅಶುದ್ಧ. ೭ ತತ್ತ್ವಗಳು ಭೋಜಯಿತೃಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು; ಇವು ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧ. ೫ ತತ್ತ್ವಗಳು ಪ್ರೇರಕಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು; ಇವು ಶುದ್ಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುವು ಕೆಲವು. ಅನೇಕ ಮತ್ತು ಜರಾ ಎಂಬ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆ ಸ್ವಭಾವವನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಭೋಗ್ಯಕಾಂಡ ಎಂದರೆ ಭೋಗವಿಷಯ ಪ್ರಪಂಚ. ಭೋಜಯಿತೃಕಾಂಡ ಎಂದರೆ ಅನುಭವಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಪಂಚ. ಪ್ರೇರಕಕಾಂಡ ಎಂದರೆ ನಿಯಾಮಕ ಪ್ರಪಂಚ. ಅಧ್ವನ್ ಎಂದರೆ ಶಿವತತ್ತ್ವಗಳು ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ.

i ಭೋಗ್ಯಕಾಂಡ

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ೫ ಮಹಾಭೂತಗಳಿರುವುವು. ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ಜಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಥಿವೀ ಎಂದು ಐದು ಮಹಾಭೂತಗಳು. ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪ ರಸಗಂಧಗಳೆಂಬ ಐದು ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ಜಲದಲ್ಲಿ ಗಂಧವಿಲ್ಲ; ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ರಸಗಂಧಗಳಿಲ್ಲ; ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ರೂಪರಸಗಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶರೂಪ ರಸಗಂಧಗಳಿಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ ಇರುವುದು.

ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಂಧಗಳಿಗೆ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ; ಇವೇ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶವನ್ನೂ, ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಗಳು ವಾಯುವನ್ನೂ, ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪಗಳು ಅಗ್ನಿಯನ್ನೂ, ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಳು ಜಲವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಂಧಗಳು ಪೃಥ್ವಿಯನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು.

ಹೀಗೆ ಐದು ಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೆಂದು ಹತ್ತು ತತ್ತ್ವಗಳು.

ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ತಮಸ್ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಈ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಭೂತಾದಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ತೈಜಸ ಮತ್ತು ವೈಕೃತ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಎರಡು ವಿಧ. ತೈಜಸದಲ್ಲಿ ಸತ್ವಗುಣವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ವೈಕೃತದಲ್ಲಿ ರಾಜಸಗುಣವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಇರುವುವು. ಸತ್ವವು ಪ್ರಕಾಶ, ರಜಸ್ ಚಲನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಜಡಾತ್ಮಕ*.

ತೈಜಸಾಹಂಕಾರದಿಂದ ಮನಸ್ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ವೈಕೃತಾಹಂಕಾರದಿಂದ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವುವು.* ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯವೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು.† ಅಹಂಕಾರವು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ. ಬುದ್ಧಿಯು ಚಿತ್ತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೂ, ಚಿತ್ತವು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಈ ಚಿತ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತ್ರಿಗುಣಗಳು ಸಾಮ್ಯಭಾವವುಳ್ಳುವುಗಳೆಂದೂ, ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದೂ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವುವು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದು.* ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಚಿತ್ತದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಚಿತ್ತವು ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ತತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಭಾವ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ, ಮನಸ್ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತ (ಅದೊಂದು ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದಾಗ) ಇವು ಆಂತರವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ನಿಶ್ಚಯರೂಪವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು. ಚಿತ್ತ ಅಥವಾ ಮನಸ್ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅನಂತರ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಭಾವಗಳು ದ್ರವ್ಯಗುಣ ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುವು. ಅಹಂಕಾರವು ದ್ರವ್ಯವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಗುಣವಿಶೇಷನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು. ಬುದ್ಧಿಯು ಇದು ಇಂತಹುದೇ ಸರಿ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಧರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಐಶ್ವರ್ಯ ಮತ್ತು ಇವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಧರ್ಮ, ಅಜ್ಞಾನ, ಅವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಅನೈಶ್ವರ್ಯ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಗಳು. ಇವುಗಳಿಂದ

---

*ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ತೈಜಸದಲ್ಲಿ ರಜೋಗುಣವೂ ವೈಕೃತದಲ್ಲಿ ಸತ್ವಗುಣವೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುವು.

†ಸಾಂಖ್ಯರಂತೆ ಮನಸ್ಸು ಸಹಿತ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೆರಡೂ ಸಾತ್ವಿಕಾಹಂಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು.

*ಸಾಂಖ್ಯದಂತೆ ಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಗೇ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು,

ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯಗಳು ಒಟ್ಟು ೬೧೨ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ೫ ಯಮ, ೫ ನಿಯಮ ಎಂದು ಒಟ್ಟು ೧೦ ಧರ್ಮ, ೮೦ ಜ್ಞಾನ, ೧೦೦ ವೈರಾಗ್ಯ, ೬೪ ಐಶ್ವರ್ಯ, ೧೦ ಅಧರ್ಮ, ೬೪ ಅಜ್ಞಾನ, ೧೦೦ ಅವೈರಾಗ್ಯ, ೮ ಅನೈಶ್ವರ್ಯ ಮತ್ತು ೧೭೬ ಅಶಕ್ತಿ.

ii ಭೋಜಯಿತೃಕಾಂಡ

ಇವು ಏಳು ಮಿಶ್ರತತ್ತ್ವಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿ ಮಾಯಾ ಎಂದು ಒಂದು ತತ್ತ್ವ. ಇದು ಅಶುದ್ಧಮಾಯಾ. ಇದು ಕಲಾವಿಕಾರ. ಅಶುದ್ಧಮಾಯಾದಿಂದ ಕಾಲ, ನಿಯತಿ ಮತ್ತು ಕಲಾ ಎಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಕಾಲ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವ. ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿರುವಾಗ ಕಾಲ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟದಿರುವುದೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ. ಕಾಲ ಅನೇಕ. ವಿಭಿನ್ನಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳಾಗುವುದೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಜಡ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕಾಲವೂ ಒಂದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ನಿಯತಿ ಎಂಬುದು ಆಯಾ ಜೀವರಿಗೆ ಆಯಾ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧನ. ಒಬ್ಬನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಭೇದ ಮತ್ತು ಕ್ಲೃಪ್ತಿ ಇರಲು ಇದೇ ಕಾರಣ. ಇದು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಲು ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಸಹಾಯ ಬೇಕು. ಅದೇ ಶಿವಶಕ್ತಿ. ಶಿವಶಕ್ತಿ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಕಾರಣ. ಆದರೂ ಒಂದೊಂದು ಜೀವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತ ಬೇಕು. ಈ ನಿಮಿತ್ತವೇ ನಿಯತಿ. ಇದು ಆಯಾ ಜೀವನ ಕರ್ಮಭೋಗವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದು.

ಕಲಾ ಎಂಬುದು ಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ವಿಧ ಪರಿಣಾಮವುಂಟು—೧ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ. ೨ ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ರಾಗ. ಶಿವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವೈರಾಗ್ಯ ಉಂಟಾಗಲು ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ರಾಗ ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿಮಿತ್ತ. ಎಂದರೆ, ಶಿವಶಕ್ತಿಯು ವಿದ್ಯಾಮೂಲಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ರಾಗಮೂಲಕವಾಗಿ ಅವೈರಾಗ್ಯವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಕೇವಲಶಿವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಆನಂದಾನುಭವ ಮಾತ್ರ. ಕಾಲ, ನಿಯತಿ, ಕಲಾ, ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ರಾಗ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪಂಚಕಂಚುಕಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ, ಅಸ್ಮಿತಾ, ರಾಗ, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಅಭಿನಿವೇಶ ಎಂಬ ಐದು ಕ್ಲೇಶಗಳಿಂದಲೂ ಆವೃತನಾಗಿ ಜೀವನು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಾದ ಬಂಧ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಈ ಐದು ಕ್ಲೇಶಗಳ ಸಮೂಹವು ಪುಂಸ್ತ್ವಮಲ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪುರುಷತತ್ತ್ವ ಎನ್ನಿಸುವನು.

ಹೀಗೆ ಅಶುದ್ಧಮಾಯಾದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪುರುಷನವರೆಗೆ ೭ ತತ್ತ್ವಗಳು ಜೀವನಿಗೆ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚಾನುಭವದ ಸಾಧನವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭೋಜಯಿತೃಕಾಂಡ

ಎನಿಸುವುವು. ಇದರ ಉಪಪಾದನೆಗೋಸ್ಕರ "ಈಗ ಇದನ್ನು ನಾನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವೆನು" ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅನಂತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರ ವಿಷಯುವು ಅಲ್ಪ ಮಾತ್ರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ಕಲಾ. 'ಈಗ' ಎಂಬುದು ಒಂದು ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಇದರ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾಲ. 'ಇದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಅವಧಿ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಪ ಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ, ಕಲಾ ಜ್ಞಾಪಿತವಾಗುವುದು. ನಿಯತಿಯು ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದು' ಎಂದು ನಿಯಮಿಸುವುದು. 'ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ' ಎಂಬ ಭಾಗವು ಅಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೂ, ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ತಾನು ಮುಂದುವರೆದ ಜೀವನವುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ರಾಗದ ಕಾರ್ಯ. 'ನಾನು ತಿಳಿದಿರುವೆನು' ಎಂಬುದು ಅಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು. ಇದು ವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯ. ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಇವು ಷಟ್ಕಂಚುಕ ಎನಿಸುವುವು. ಕಂಚುಕ ಎಂದರೆ ಜೀವವನ್ನು ಆವರಿಸುವ ವಸ್ತು.*

iii ಪ್ರೇರಕಕಾಂಡ

ಪ್ರೇರಕಕಾಂಡ ಎಂದರೆ ಶುದ್ಧತತ್ತ್ವಗಳು. ಇವು ಐದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವತತ್ತ್ವ ಮೊದಲನೆಯದು. ಶಕ್ತಿ, ಸದಾಶಿವ, ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಿದ್ಯಾ ಇವು ಮಿಕ್ಕ ನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳು. ಶಿವತತ್ತ್ವವು ಏಕ, ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ. ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ. ಇತರ ನಾಲ್ಕು ಶುದ್ಧ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಶಿವತತ್ತ್ವವೇ ಕಾರಣ. ಅದೇ ಜೀವರ ಜ್ಞಾನೇಚ್ಛಾಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಶಿವತತ್ತ್ವವೇ ಶಿವನಲ್ಲ. ಶಿವ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಶಕ್ತಿ ಇವು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅವು ಕಾರಣವಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವೂ ಜಡಭಾವವೂ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಶಿವತತ್ತ್ವವಾದರೋ ಇದರಂತಲ್ಲ. ಅದು ಶುದ್ಧಮಾಯಾ ಅಥವಾ ಮಹಾಮಾಯಾದ ಪರಿಣಾಮ. ಶುದ್ಧ ಮಾಯಾ ಅಶುದ್ಧ ಮಾಯಾದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಈ ಎರಡು ವಿಧ ಮಾಯಾಗಳೂ ಪರಿಗ್ರಹ ಶಕ್ತಿಮೂಲಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತ. ಅದು ಶಿವನದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅದರ ಮೊದಲನೆಯ ಪರಿಣಾಮವೇ ಶಕ್ತಿತತ್ತ್ವ. ಶಕ್ತಿತತ್ತ್ವದಿಂದ ಸದಾಶಿವತತ್ತ್ವದ ಪರಿಣಾಮ. ಈ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನೇಚ್ಛಾಗಳ ಸಾಮ್ಯಭಾವ ಇರುವುದು. ಸದಾಶಿವತತ್ತ್ವದಿಂದ

*ಕಂಚುಕ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಕೋಶ ಎಂಬುದರ ಪರ್ಯಾಯ. ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷದಿಂದ ಕೋಶ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಪರವೂ ಆಗುವ ಸಂಭವವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೋಶಕ್ಕೆ ಆವರಕ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಕೋಶವು ಕಂಚುಕ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಳ್ಳುದಾಗುವುದು.

ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವ. ಈ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವುದು. ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವದಿಂದ ಶುದ್ಧವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವದ ಪರಿಣಾಮ. ಇದರಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರೇರಕ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಕಾಲತತ್ತ್ವವು ಶುದ್ಧವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರೇರಕತತ್ತ್ವಗಳು ಕಾಲಾತೀತ. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಇದು ಮೊದಲು : ಇದು ಆಮೇಲೆ' ಎಂಬುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೂ ಕಾಲತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದು. ಕೆಲವರು ಶುದ್ಧತತ್ತ್ವಗಳೂ ಕಾಲರಹಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಶುದ್ಧಕಾಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವರು.

೨ ಶಬ್ದಪ್ರಪಂಚ

೩೬ ತತ್ತ್ವಗಳು ಸೇರಿ ಅರ್ಥಪ್ರಪಂಚವೆನಿಸುವುವು. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಶಬ್ದಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬುದು. ಶಬ್ದವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ: ಪರಾ, ಪಶ್ಯಂತೀ, ಮಧ್ಯಮಾ ಮತ್ತು ವೈಖರೀ ಎಂದು. ಸರ್ವಥಾ ಉತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪಶ್ಯಂತೀ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಥೂಲ. ಆದರೂ ನವಿಲಿನ ಗುಡ್ಡಿನಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಮಾ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೂ ಸ್ಥೂಲ, ಅದನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಇದು ವರ್ಣಾತ್ಮಕವಲ್ಲ; ಬಾಯಿಯಿಂದ ನುಡಿಯದೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಬ್ದ. ವೈಖರೀ ಎಂಬುದು ವರ್ಣಾತ್ಮಕ. ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವು ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ, ಸ್ಥೂಲವು ಶುದ್ಧವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು. ಮಧ್ಯಮಾ ಎಂಬುದು ಸದಾಶಿವತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ, ಪಶ್ಯಂತೀ ಶಕ್ತಿತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ, ಪರಾ ಎಂಬುದು ಶಿವತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು. ಶಕ್ತಿತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಬಿಂದುತತ್ತ್ವವೆಂದೂ, ಶಿವತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ನಾದತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ನಾಮಾಂತರ.

ಸ್ಫೋಟವಾದ

ಒಂದು ವಾಕ್ಯವು ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಈ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಪದಗಳಿಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅಕ್ಷರಗಳಿಂದಾಗಲೀ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಪದಗಳಿಂದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸ್ಫೋಟ ಎಂದು ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಂಜ್ಞಾ. ಸ್ಫೋಟವು ನಾದತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದು. ನಾದತತ್ತ್ವವು ಶುದ್ಧಮಾಯಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಪರಿಣಾಮ. ಸ್ಫೋಟವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಅಕ್ಷರಗಳು ಪರಸ್ಪರ ನಿರಪೇಕ್ಷ. ಆದರಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಒಂದಕ್ಷರದಿಂದ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಷರ ವ್ಯರ್ಥ. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷಣಿಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ

ಎಲ್ಲ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನಸಮೂಹ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರದ ಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕಾರವು ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾಪಕ;ಅರ್ಥಕ್ಕಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಅಕ್ಷರದಿಂದಲೂ ಸ್ಫೋಟವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಪೂರ್ತಿ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಇದರಿಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪದಗಳಿಗೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಪದಗಳಿಂದ ಅರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರಗಳು ಮತ್ತು ಪದಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಸ್ಫೋಟ. ಇದರಿಂದ ಪೂರ್ತಿ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ.

೩ ಜೀವ ಮತ್ತು ಬಂಧ

ಜೀವನು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ, ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞ. ಆದರೆ ಅವನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ, ಅವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಅಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಮೂರು—ಆಣವ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ಎಂದು. ಆಣವ ಎಂಬುದು ಅಶುದ್ಧವಾದ ಇಚ್ಛಾ. ಇದೊಂದು ಪಾಪ. ಇದು ಅನಾದಿ. ಇದರ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತ(ವಿಭು)ನಾದ ಜೀವನು ಅವ್ಯಾಪ್ತನೆಂದೂ ಅಣುವೆಂದೂ ಗೃಹೀತನಾಗುವನು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜೀವನು ತನಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದು ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟುದು ಎಂದು ತೋರಿದುದನ್ನು ಮಾಡುವನು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದೇ ಅವನ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಬಂಧ. ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅನುಭವ ಬೇಕು, ಅನುಭವ ವಿಷಯಗಳೂ ಬೇಕು. ಇವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ಅಶುದ್ಧಮಾಯಾ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನಿಸಿದರೂ ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆಣವಬಂಧವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಈ ಮೂರು ವಿಧ ಬಂಧವುಳ್ಳ ಜೀವರು ಸಕಲರು. ಇವರಲ್ಲದೆ ಪ್ರಲಯಾಕಲರು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲರು ಎನಿಸುವ ಜೀವರೂ ಇರುವರು. ಪ್ರಲಯಾಕಲರು ಅವರವರ ಕರ್ಮದಂತೆ ಪ್ರಲಯಾನಂತರ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಆಣವಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲರು ಕರ್ಮರಹಿತರು. ಅವರು ಆಣವ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಶುದ್ಧಮಾಯಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವುಳ್ಳವರಾಗುವರು. ಶುದ ಮಾಯೆಯು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

೪ ಶಿವ

ಶಿವನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಶಿವನು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು. ಆದರೆ ಶಿವನಿಗೂ ಶಕ್ತಿಗೂ ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ಅಭೇದ. ಆದರೂ ಶಕ್ತಿಮೂಲಕ ಶಿವನು ಜಗದುಪಾದಾನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಶಿವನು ಶುದ್ಧ,

ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, ನಿತ್ಯ, ನಿತ್ಯಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ದಯಾಮಯ. ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರ, ಅವ್ಯಕ್ತನಾಗೋಣ ಮತ್ತು ಅನುಗ್ರಹಮಾಡೋಣ ಇವಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ. ಜೀವರಿಗೂ ಶಿವನಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವಿದು. ಜೀವರು ಶಿವಸದೃಶರಾದರೂ ಅನಾದಿ ಆಣವದಿಂದ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವು ಆವೃತವಾಗಿ ಅವರು ಬದ್ಧರು. ಪುನಃ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವುದೇ ಶಿವನ ಸರ್ವೋತ್ತಮವ್ಯಾಪಾರ. ಜೀವನಿಗೆ ಬಂಧಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಶುದ್ಧಮಾಯಾ ದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಶರೀರ, ಕರಣಗಳು ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಭಾಗಶಃ ಪರಿಹೃತ ವಾಗುವುದೇ ಶಿವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಸಹಾಯ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಜೀವನು ವಿವಿಧಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕರ್ಮನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದು ವುದರ ಮೂಲಕ ಆಣವಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾಲಕ್ಲೃಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಘ್ನಗಳು ಅನೇಕ. ಆದರೂ ಜೀವನಿಗೆ ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮ ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹರೂಪ. ಶಿವನು ತಿರೋಧಾನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ನಾನಾವಿಧ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಮಲಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವನು. ಮಲಪರಿಹಾರಕವಾದ ತಿರೋಧಾನಶಕ್ತಿಯು ಈಶ್ವರನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ.

೫ ಮೋಕ್ಷ

ಸಂತತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಸಮವಾಗಿ, ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸಾರ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಿ, ಪಾಪಕರ್ಮ ದಂತೆ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವೂ ಹೇಯವಾಗಿ, ಮಲಪರಿಹಾರಕಾಲ ಒದಗಿ, ಅಶುದ್ಧ ಮಾಯೆಯ ವಿಕಾರವಾದ ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆದರವಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಯಾವಾಗ ಹೊಂದಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶೀಘ್ರವಾಗಿಯೋ ಸಾವಕಾಶವಾಗಿಯೋ ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹ ಉಂಟಾಗು ವುದು. ಆಗ ಜೀವನು ಶಾರೀರ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಪೂಜಾಧ್ಯಾನಪರ ನಾಗುವನು. ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹವು ಪೂರ್ಣವಾದಾಗ ಈಶ್ವರನೇ ವ್ಯಕ್ತನಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವನು. ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲರಿಗೆ ಶಿವನು ಅಂತಃಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತನಾಗುವನು. ಪ್ರಲಯಾಕಲರಿಗೆ ದಿವ್ಯರೂಪದಿಂದ ಅವನು ವ್ಯಕ್ತನಾಗುವನು. ಸಕಲರಿಗೆ ಅವನಂತೆ ಕಾಣುವ ಗುರುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತನಾಗುವನು. ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಮತ್ತು ಉಪದೇಶದಿಂದ ಗುರುವು ಅವನಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವನು.

ಜೀವರ ಅಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಾದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. ಮಲವಾದರೋ ಭಾವರೂಪ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದಬೇಕು. ಇದೇ ದೀಕ್ಷೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆ. ಈ

ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪಾಶ ಪಶು ಜಡವಸ್ತುಗಳ ಚಿಂತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಶಿವತ್ವದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಡೆ ಗಮನ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಆಗ ಅವನಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಶಿವರೂಪವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಅವನಿಗೆ ದುಃಖವಿಲ್ಲ, ಅಪೂರ್ಣತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ ಎರಡೂ ಶಿವ. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಆಗ ಜೀವನಿಗೆ ಶರೀರದ ಅಧೀನತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್ ಉಳ್ಳವನು. ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವಿರುವವರೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರಸಂಬಂಧ ಇರುವುದು.

೬ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ

ಈಶ್ವರಾರ್ಚನ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳು ಜ್ಞಾನಾಧೀನ. ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಅವು ಅಪ್ರಧಾನ. ಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆ. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಕಾರ್ಯವಾದುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಪಾಕಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವನು ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವನು. ಜ್ಞಾನಪಾಕಾನಂತರ ಸತ್ಕರ್ಮ ಕೇವಲ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಬಂದುದು.

ಭಾಗ ೩

ಷಟ್‌ಸ್ಥಳ ಶಿವಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ

ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಇವುಗಳ ಭೇದದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಆರು ವಿಧ. ಭಕ್ತಸ್ಥಳ, ಮಾಹೇಶ್ವರಸ್ಥಳ, ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳ, ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಸ್ಥಳ, ಶರಣಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ ಎಂದು ಆರು ಸ್ಥಳಗಳು. ಆಚಾರವೂ ಆಯಾ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದುದು. ಇದೇ ಸದಾಚಾರ. ಆಚಾರಭೇದದಂತೆ ಭಕ್ತ ಮೊದಲಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಭಿನ್ನ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೀರಶೈವಧರ್ಮನಿಷ್ಠನಾದ, ಮುಮುಕ್ಷುವಾದ ಭಕ್ತನೇ ಅಧಿಕಾರೀ. ಶಿವಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಲಭ್ಯವಾದ ಶಿವೈಕ್ಯರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಯೋಜನ. ೧೦೧ ಸ್ಥಳಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯ. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಈ ಜ್ಞಾನಕೂ ಪ್ರಕಾಶ್ಯ ಪ್ರಕಾಶಕತ್ವವೇ ಸಂಬಂಧ.

೧ ಭಕ್ತಸ್ಥಳ

ಯಾವನಿಗೆ ಶಿವಸಂಬಂಧಿನಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿರುವುದೋ ಅವನೇ ಭಕ್ತ. ಭಕ್ತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ೧೫ ಅವಾಂತರಭೇದ ಇರುವುದು. ಪಿಂಡಸ್ಥಳ, ಪಿಂಡಜ್ಞಾನಸ್ಥಳ, ಸಂಸಾರಹೇಯಸ್ಥಳ, ದೀಕ್ಷಾಲಕ್ಷಣಗುರುಕಾರುಣ್ಯಸ್ಥಳ, ಲಿಂಗಧಾರಣಸ್ಥಳ, ವಿಭೂತಿಧಾರಣಸ್ಥಳ, ರುದ್ರಾಕ್ಷಧಾರಣಸ್ಥಳ, ಪಂಚಾಕ್ಷರೀಜಪಸ್ಥಳ, ಭಕ್ತಮಾರ್ಗಸ್ಥಳ, ಗುರುಲಿಂಗಾರ್ಚನಸರೂಪೋಭಯಸ್ಥಳ, ಜಂಗಮಾರ್ಚನಲಕ್ಷಣತ್ರಿವಿಧಸಂಪತ್ತಿಸ್ಥಳ, ಏತತ್ತ್ರಯಪ್ರಸಾದಸ್ವೀಕಾರಲಕ್ಷಣಚತುರ್ವಿಧಸಾರಾಯಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ದಾನತ್ರಯ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಮಾಟ, ನಿರುಪಾಧಿ

ಮಾಟ ಮತ್ತು ಸಹಜಮಾಟ ಎಂದು ಒಟ್ಟು ೧೫ ಸ್ಥಳಗಳು ಶಿವಭಕ್ತನಿಗೆ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವುವು.

೧ ಪಿಂಡಸ್ಥಳ—ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಮನಸ್, ವಾಕ್, ಕಾಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಪಾಪಸಮೂಹವು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಪುಣ್ಯಾಧಿಕನಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿರ್ಮಲವಾದ ಅಂತಃಕರಣವುಳ್ಳ ಆತ್ಮನು ಪಿಂಡಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುವನು. ಇವನೇ ಜೀವ. ಇವನು ಇತರರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಶಿವನೇ ಪರಮಾತ್ಮಾ. ಅವನು ಚಿದಾನಂದಮಯ, ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಕಾಶರೂಪ, ಸರ್ವಲೋಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ವಿಭು, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದರೆ ಭೇದರಹಿತ, ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದರೆ ಮಾಯಿಕ ಪ್ರಪಂಚಶೂನ್ಯ, ನಿರಾಕಾರ ಎಂದರೆ ನೀಲಪೀತ ಮೊದಲಾದ ಆಕಾರರಹಿತ, ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದರೆ ಮಾಯಿಕವಾದ ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣರಹಿತ, ಶಿವ ಎಂದರೆ ಅಕುಂಠಿತವಾದ ಇಚ್ಛಾ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕಕಲ್ಯಾಣಗುಣಪೂರ್ಣ. ಅವನು ಏಕ, ಅದ್ವಿತೀಯ. ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಇಲ್ಲ. ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಬಂಧದ ದೆಶೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾಸಾಮರಸ್ಯ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಶಿವನ ಚಿತ್ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಅಂಶವೇ ಜೀವ. ಜೀವನು ಸುರ ನರ ಉರಗ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಭೇದವುಳ್ಳವನು. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಸಹಿತನಾದ ಮಹೇಶ್ವರನು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರೇರಕನಾಗಿ ಜೀವರ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತನಾಗಿರುವನು. ಚಂದ್ರಕಾಂತಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಇರುವಂತೆ, ಸೂರ್ಯಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವಂತೆ, ಬೀಜದಲ್ಲಿ ಅಂಕುರವಿರುವಂತೆ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಸ್ಥಿತಿ.

ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಭೇದವು ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದಂತೆ ಜೀವತ್ವವೂ ಈಶ್ವರತ್ವವೂ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ. ಚಿತ್‌ಸ್ವರೂಪವಾದ ಪರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ವಿಭೇದದಿಂದ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ, ಭೋಜ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಕತ್ವವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವುವು.

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಇವುಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವೆಂಬ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ವಿಮರ್ಶಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿಯು ನಾನಾ ರೂಪವಾದುದು. ಚಿತ್, ಆನಂದ, ಇಚ್ಛಾ, ಜ್ಞಾನ, ಕ್ರಿಯಾ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು ಅವನ ಶಕ್ತಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಆನಂದ ಇವು ಅಖಂಡ. ಅವಕ್ಕೆ ವಿಕ್ಷೋಭವಿಲ್ಲ. ಇಚ್ಛಾ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಶಕ್ತಿಗಳು ವಿಷಯಸಹಿತವಾದುವು. ಅವಕ್ಕೆ ವಿಕ್ಷೋಭ ಉಂಟು. ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಮರ್ಶಶಕ್ತಿಯು ಭೇದಾಭೇದಸ್ಫುರಣರೂಪ ಉಳ್ಳುದು. ನವಿಲಿನ ಮೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿರುವ ರಸದಲ್ಲಿ ಪಾದ, ರೆಕ್ಕೆ, ವರ್ಣ ಇವುಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ ಇರುವಂತೆ ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಚರಾಚರಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಅವಿಭಾಗಪರಾಮರ್ಶದ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಸ್ಥಾ ಎನಿಸುವುದು. ಅದೇ ವಿಭಾಗಪರಾಮರ್ಶದ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಗುಣತ್ರಯಾತ್ಮಕವಾಗುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ; ಅಹಂ (ನಾನು) ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶರೂಪವಾದ ಸ್ವಾನುಭೂತಿ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಡವಸ್ತುವಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶ ಶಕ್ತಿಯು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ. ವಿಮರ್ಶಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಕಾಶರೂಪ. ಈ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅಘಟನಘಟನಾಶಕ್ತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇರುವುದು. ಅದು ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಮಾಯಾರೂಪ. ಶ್ರುತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾದ ವಿದ್ಯಾ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ವಿಭಾಗ ಪರಾಮರ್ಶ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ ಮಾಯಾಪರವಾದ ಶಬ್ದಗಳಾಗುವುವು. ಸ್ವಲ್ಪ ಸತ್ವಸಹಿತವಾದ ರಜೋಗುಣದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಧಿಕ ಸತ್ವಗುಣವೆಂಬ ಉಪಾಧಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮಹೇಶ್ವರನು ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸುಖ ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಶಂಭುವೂ ಆದನು. ಅವನಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪ ತಮಸ್ ಇರುವುದ ರಿಂದ ಸಂಹಾರಕೃತ್ಯ ಪ್ರವೀಣನಾಗಿ ಕ್ರೋಧಯುಕ್ತನಾಗುವನು. ಜೀವರಲ್ಲಾದರೋ ಸ್ವಲ್ಪ ಸತ್ವ, ತಮೋಮಿಶ್ರವಾದ ರಜೋಗುಣವೆಂಬ ಉಪಾಧಿ ಇರುವುದು. ಅವರು ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳವರು. ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತವಾಗಿರು ವುವು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವರು. ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ತಾಮಸವಾದ ಉಪಾಧಿ ಉಳ್ಳದು ಭೋಜ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವೃಕ್ಷ ಮುಂತಾದುದು ಪ್ರಾಣರಹಿತ, ಕೇವಲ ಜಡ. ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ದಾಹ ಇರುವುದು. ಸಸ್ಯ, ಶಿಲಾ ಮುಂತಾದುವಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಿ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞಾ ಇರುವುದು.

ಭೋಕ್ತಾ, ಭೋಜ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಯಿತಾ ಎಂಬ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳು ಅಖಂಡಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಣಭೇದದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದುವುಗಳು.

ಉಪಾಧಿಯು ಎರಡು ವಿಧ—ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧ ಎಂದು. ಶುದ್ಧೋ ಪಾಧಿಯೇ ಮಾಯಾ, ತಾನು ಯಾವನಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅವನಿಗೆ ಅದು ಮೋಹವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಶುದ್ಧೋಪಾಧಿಯೇ ಅವಿದ್ಯಾ, ತಾನು ಯಾವನಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅವನಿಗೆ ಅದು ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯ ಭೇದದಿಂದ ಜೀವರು ಬಹು ವಿಧರಾಗಿರುವರು. ಈಶನು ಶುದ್ಧೋಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ಮಹೇಶ್ವರನು. ಅವನು ಮಹಾಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವನು. ಇದರಿಂದ ಸದ್ಯೋಜಾತ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವನು. ಅವನು ಜೀವರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವನು. ಅವನು ಕರ್ತುಂ, ಅಕರ್ತುಂ, ಅನ್ಯಥಾ ಕರ್ತುಂ ಚ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಉಳ್ಳವನು, ಪ್ರಭು; ಮತ್ತು ಅವನು ಸತ್, ಅಸತ್ ಮೊದಲಾದ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಅನಾದಿ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಸರ್ವಜ್ಞನು. ಅವನು ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾಗಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃ (ಜಗದುಪಾದಾನ ಪ್ರಕೃತಿ, ನಿಮಿತ್ತ ಈಶ್ವರ). ಅವನು ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಆಣವ ಮೊದಲಾದ ಮಲರಹಿತನಾಗಿ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತನು.

ಜೀವನಾದರೋ ಅಲ್ಪಕರ್ತೃ, ಅಲ್ಪಜ್ಞ, ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಆಣವ ಮೊದಲಾದ ಮಲಗಳಿಂದ ಬದ್ಧನು, ಈಶನಿಂದ ಪ್ರೇರಿತ ಮತ್ತು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಶರೀರಾಭಿಮಾನ ಉಳ್ಳವನು. ಅವನು ಅವಿದ್ಯಾಮೋಹಿತನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನ ರಹಿತನಾಗುವನು. "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" ಎಂಬ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯನಾಗಿ ತನ್ನ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ದೇವ, ತಿರ್ಯಕ್, ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದ ನಾನಾ ಜನ್ಮಗಳುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸಂಸಾರಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ತಿರುಗುವನು. ಈ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಪ್ರೇರಕನು.

ಜೀವನ ಅನಾದಿ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿಭಾಗ ಪರಾಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ಸಮಸ್ತಪ್ರಪಂಚ. ಜೀವನು ತನ್ನ ತನ್ನ ಕರ್ಮಪರಿಪಾಕದಿಂದ ನಷ್ಟವುಳ್ಳ ಮಲವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಶಿವಪ್ರಸಾದದಿಂದ ನಿರ್ಮಲ ವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಅವನಿಗೆ ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಶುದ್ಧಕರ್ಮಪರಿಪಾಕ ಉಂಟಾಗಿ ಶಿವನ ಕೃಪೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಅವನಿಗೆ ಶಿವಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಯು ಪ್ರಸ್ಫುಟವಾಗುವುದು. ಆಮೂಲಕ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗದ ಉಪದೇಶವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಶಿವಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜೀವನು ಕಡೆಯ ದೇಹ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಪಿಂಡಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವನು.

೨ ಪಿಂಡಜ್ಞಾನಸ್ಥಳ—ಶರೀರಾತ್ಮವಿವೇಕದಿಂದ ಭಕ್ತನು ಪಿಂಡಜ್ಞಾನಿ ಆಗುವನು. ಶರೀರವು ಕರ್ಮನಿರ್ಮಿತ. ಅದು ನಶ್ವರ; ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ. ಶರೀರವು ಕ್ಷೇತ್ರ; ಜೀವನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ.

೩ ಸಂಸಾರಹೇಯಸ್ಥಳ—ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಪುಣ್ಯಪ್ರಭಾವ ದಿಂದ ಪಾಪವು ನಾಶವಾಗಿ ಶುದ್ಧಾಂತಃಕರಣನಾದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಿವೇಕ ಉಳ್ಳವನಿಗೆ ಅಧಿಕ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಸತ್‌ಸಂಸ್ಕಾರದ ಬಲದಿಂದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು.

೪ ದೀಕ್ಷಾಲಕ್ಷಣ ಗುರುಕಾರುಣ್ಯಸ್ಥಳ—ಭಕ್ತನಾದವನು ಪಿಂಡಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಯತಾಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಂಸಾರನಾಶಕವಾದ ಮಹಾಲಿಂಗವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸಿಸುವವನಾಗಿ ಗುರುವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರುವನು. ಅವನು ಭಯಭಕ್ತಿ ಸಮನ್ವಿತನಾಗಿ ಮುಕುಳಿತಕರನಾಗಿ ಗುರುವನ್ನು ಸಂಸಾರಾರ್ತನಾದ ತನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಆ ಗುರುವು ಅವನಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವನು.

೫ ಲಿಂಗಧಾರಣಸ್ಥಳ—ಗುರುವು ಶಿಲ್ಪಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಮಸ್ತಲಕ್ಷಣ ಸಂಪನ್ನವಾದ, ಪಂಚಗವ್ಯದಿಂದ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ, ಪಂಚಾಮೃತದಿಂದ ಅಭಿಷಿಕ್ತವಾದ, ಗಂಧ ಪುಷ್ಪಗಳಿಂದ ಪೂಜಿತವಾದ ಮೂಲ ಪಂಚಾಕ್ಷರೀ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಕರಪೀಠದಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯನ ತಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಶಿವಕಲೆಯನ್ನು ವಿಧ್ಯುಕ್ತ

ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಆವಾಹನೆ ಮಾಡುವನು. ಆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಆ ಲಿಂಗಪ್ರಾಣ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಲಿಂಗವನ್ನು ಶಿಷ್ಯನ ಹಸ್ತದಲ್ಲಿಡುವನು ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಧಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಯಾವ ಬಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ಚರಾಚರ ಜಗತ್ತು ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೋ, ಪುನಃ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೋ ಅದೇ ಶಾಶ್ವತ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗ. ಇದು ಶಿವಾಗಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದು ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪೂರ್ವ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೂ ಎಂದರೆ ಮೂಲಾಧಾರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಮಧ್ಯ ಎಂಬ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಊರ್ಧ್ವಹೃದಯ ಎಂದರೆ ಹುಬ್ಬುಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಗುರುವಿನ ಉಪದೇಶದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು. ಇದು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಹತ್ತಾದುದು; ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಉನ್ಮುಖವಾದುದು. ಇದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಉಕ್ತಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗದ ಅನುಸಂಧಾನವೇ ಲಿಂಗಧಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಂತರಲಿಂಗಧಾರಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಹ್ಯಲಿಂಗಧಾರಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆಂತರಲಿಂಗಧಾರಣ ಶ್ರೇಷ್ಠ.

೬ ವಿಭೂತಿಸ್ಥಳ—ವಿಭೂತಿಯು ನಿರುಪಾಧಿಕ ಮತ್ತು ಸೋಪಾಧಿಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಯಾರು ಶುದ್ಧನಾದ ಪರಶಿವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜ್ಯೋತಿರ್ ಲಿಂಗಸ್ವರೂಪನೆಂದೂ ಪ್ರಕಾಶಮಾನನಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಮಾಹಾಭಸ್ಮನೆಂದೂ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ನಿರುಪಾಧಿಕ ಭಸ್ಮಧಾರಿಗಳು. ಯಾವ ಭಸ್ಮವು ಶಿವಮಂತ್ರದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅದು ಸೋಪಾಧಿಕ ವಾದ ಭಸ್ಮ. ಈ ಭಸ್ಮವನ್ನು "ನಮಃಶಿವಾಯ" ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಏಳಾವರ್ತಿ ಅಭಿಮಂತ್ರಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಆ ಭಸ್ಮದಿಂದ ದೇಹವನ್ನು ಉದ್ಧೂಳನ ಮಾಡಿ ತ್ರಿಪುಂಡ್ರವನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕು.

೭ ರುದ್ರಾಕ್ಷಧಾರಣಸ್ಥಳ—ಭಸ್ಮಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಮಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪುಂಡ್ರ ವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಶಿವಾರ್ಚನಪರನಾದವನು ರುದ್ರಾಕ್ಷವನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕು.

೮ ಪಂಚಾಕ್ಷರೀಜಪಸ್ಥಳ—ಶಿವಲಿಂಗಭಸ್ಮರುದ್ರಾಕ್ಷಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದವನು ಶಿವತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪಂಚಾಕ್ಷರಿಯನ್ನು ಜಪಿಸಬೇಕು. ನಮಃಶಿವಾಯ ಎಂದು ಶ್ರೀರುದ್ರಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು ಪಂಚಾಕ್ಷರೀ ಮಂತ್ರ.

೯ ಭಕ್ತಮಾರ್ಗಸ್ಥಳ—ಶಂಭುವಿನ ಶ್ರವಣ, ಕೀರ್ತನ, ಸ್ಮರಣ, ಪಾದ ಸೇವನ, ಅರ್ಚನ, ವಂದನ, ದಾಸ್ಯ, ಸಖ್ಯ, ಆತ್ಮನಿವೇದನ—ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿ ಒಂಬತ್ತು ವಿಧ. ಶಿವಾಗಮೋಕ್ತಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಶಿವನಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕು.

೧೦ ಗುರುಲಿಂಗಾರ್ಚನಸರೂಪ ಉಭಯಸ್ಥಳ—ಶಿವಗುರುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದು ಭಕ್ತನಿಗೆ ಕಾರ್ಯ. ಸ್ವಾತ್ಮನ ಶಿವತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವವನು ಗುರು.

೧೧ ಜಂಗಮಾರ್ಚನಲಕ್ಷಣ ತ್ರಿವಿಧಸಂಪತ್ತಿಸ್ಥಳ—ಸಕಲ ಭಕ್ತಾನು ಗ್ರಹಕಾರಕನಾದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮಾತ್ಮಕನಾಗಿ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಪ್ರದನೆಂದು ಜಂಗಮನಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯು ಕರ್ತವ್ಯ.

೧೨ ಚತುರ್ವಿಧಸಾರಾಯಸ್ಥಳ—ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮರನ್ನು ತನುಮನ ಧನಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸಬೇಕು.

೧೩ ಉಪಾಧಿಮಾಟಸ್ಥಳ—ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮೋದ್ದೇಶವಾಗಿ ಯಥಾಶಕ್ತಿ ದಾನಮಾಡಬೇಕು. ದೇಹದಾನದಿಂದ ಸತ್ಯಸಿದ್ಧಿ. ಅರ್ಥದಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಸಂತೋಷ. ಪ್ರಾಣದಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿ.

೧೪ ನಿರುಪಾಧಿಮಾಟಸ್ಥಳ—ಕೇವಲ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣರೂಪವಾದ ದಾನ.

೧೫ ಸಹಜಮಾಟಸ್ಥಳ—ದಾನಪರಿಗ್ರಹಮಾಡುವವನು, ದಾನಕೊಡುವವನು ಮತ್ತು ದಾನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವತ್ವವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದು.

೨ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಸ್ಥಳ

ಸಹಜವಾದ ದಾನದಲ್ಲಿ ಕುಶಲನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಸ್ಪೃಹನಾದ ಶಿವೈಕ್ಯನಿಷ್ಠನು ಮಾಹೇಶ್ವರನೆನಿಸುವನು. ಮಾಹೇಶ್ವರ ಸ್ಥಳವು ಒಂಬತ್ತು ವಿಧ. ಮಾಹೇಶ್ವರ ಪ್ರಶಂಸಾಸ್ಥಳ, ಲಿಂಗನಿಷ್ಠಾಸ್ಥಳ, ಪೂರ್ವಾಶ್ರಯನಿರಸನಸ್ಥಳ, ಅದ್ವೈತ ನಿರಸನಸ್ಥಳ, ಆಹ್ವಾನನಿರಸನಸ್ಥಳ, ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿನಿರಸನಸ್ಥಳ, ಸರ್ವಗತ್ವನಿರಾಸ ಸ್ಥಳ, ಶಿವಜಗನ್ಮಯಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿದೇಹಿಕಲಿಂಗಸ್ಥಳ ಎಂದು. ಅದ್ವೈತನಿರಸನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಭೇದನಿರಾಸ ಅಡಗಿರುವುದು.

೧ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಪ್ರಶಂಸಾಸ್ಥಳ—ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರುದ್ರನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು.

೨ ಲಿಂಗನಿಷ್ಠಾಸ್ಥಳ—ಪ್ರಾಣಸಂಕಟದಲ್ಲಿಯೂ ಲಿಂಗವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸ ದಿರುವುದು.

೩ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಯನಿರಸನಸ್ಥಳ—ಲಿಂಗನಿಷ್ಠತೆಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದ ಧರ್ಮ ಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು.

೪ ಅದ್ವೈತನಿರಸನಸ್ಥಳ—ಗುರುವಿನ ಸ್ವಾನುಭವಬೋಧದಿಂದ ಪರಶಿವ ಪರಬ್ರಹ್ಮಮಹಾಲಿಂಗತತ್ತ್ವವು ಸ್ವಾತ್ಮಾಭೇದದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕೃತವಾದ ಲಿಂಗ ಪೂಜಾನಿಷ್ಠನಾದ ವೀರಮಾಹೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅದ್ವೈತಬೋಧಾವಿರ್ಭಾವ ಉಂಟಾಗುವು ದಿಲ್ಲ. (ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತಕ್ಕೂ ವೀರಶೈವರ ಅಭೇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಮನನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು.)

೫ ಆಹ್ವಾನನಿರಸನಸ್ಥಳ—ಶಿವಲಿಂಗಪೂಜೆಗೋಸ್ಕರ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ನಿರಾಸ ಮಾಡಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಮಾಹೇಶ್ವರನು ಇತರ ಶೈವರಂತೆ ಶಿವಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಶಿವನನ್ನು ಆವಾಹನ ಮಾಡಬಾರದು. ವಿಸರ್ಜನವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಹ್ವಾನವಿಲ್ಲ.

೬ ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿನಿರಸನಸ್ಥಳ—ಮಾಹೇಶ್ವರನಿಗೆ ಜೀವ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಇವುಗಳ ಅಭೇದ ಹೇಗೆ ವಿರುದ್ಧವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಶಿವನಿಗೆ ಭೂಮಿ ಮೊದಲಾದ ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿತನವೂ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅಭೇದವೂ ವಿರುದ್ಧ.

೭ ಸರ್ವಗತ್ವನಿರಸನಸ್ಥಳ—ಲಿಂಗನಿಷ್ಠನಾದವನು ಶಿವನನ್ನು ಸರ್ವತ್ರ ಇರುವವನನ್ನಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸಬಾರದು. ಸರ್ವಗತನಾದ ಶಿವನಿಗೆ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸನ್ನಿಧಾನ.

೮ ಶಿವಜಗನ್ಮಯಸ್ಥಳ—ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಅಲೆ ಮತ್ತು ಬುರುಗು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಶಿವನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಜಗತ್ತು ಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಶಿವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ.

೯ ಭಕ್ತದೇಹಿಕಲಿಂಗಸ್ಥಳ—ಶಿವನು ವೇದವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ ಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಲ್ಲ. ಅವನು ಭಕ್ತಭಾವ ಪರಾನಂದ. ಭಕ್ತಭಾವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ. ಅವನು ಭಕ್ತಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಮಾನನಾಗುವನು.

೩ ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳ

ಲಿಂಗನಿಷ್ಠೆ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆ ಆಚರಣವುಳ್ಳ ಸಮಸ್ತ ಪಾಪ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮಾಹೇಶ್ವರನು ಮನೋನೈರ್ಮಲ್ಯಸಂಬಂಧದಿಂದ 'ಪ್ರಾಸಾದೀ' ಎನಿಸುವನು. ಪ್ರಾಸಾದಿಸ್ಥಳ, ಗುರುಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಸ್ಥಳ, ಲಿಂಗ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಸ್ಥಳ, ಜಂಗಮಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಸ್ಥಳ, ಭಕ್ತಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಂ, ಶರಣ ಕೀರ್ತನಂ ಮತ್ತು ಶಿವಪ್ರಸಾದ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳವು ಏಳು ವಿಧ.

೧ ಪ್ರಾಸಾದಿಸ್ಥಳ—ಶಿವಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಮನಃಪ್ರಸನ್ನತೆ. ಇದು ಶುಭಾಶುಭ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು.

೨ ಗುರುಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಸ್ಥಳ—ಪ್ರಸಾದನಿಷ್ಠನಿಂದ ಗುರುಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ಜ್ಞಾನ. ಭೋಗಮೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಸರ್ವಸಿದ್ಧಿಯೂ ಗುರುವಿನಿಂದ. ನಿರವಯವ ನಾದ ಶಿವನೇ ಅವಯವವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಗುರು.

೩ ಲಿಂಗಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಸ್ಥಳ—ಗುರುಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಲಿಂಗ ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶಿವನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಲಿಂಗಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವು ಸರ್ವೋ ತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು.

೪ ಜಂಗಮಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಸ್ಥಳ—ಗುರುಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಾಣಭಾವ ಗಳಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವನೆಯಿಂದ ಸಮಾರೂಢವಾದ ಲಿಂಗಮಹತ್ವದ ಸಂಪತ್ತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಶಿವಶಕ್ತ್ಯಾತ್ಮಕ ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಜಂಗ ಮಾಧಿಕ್ಯ.

೫ ಭಕ್ತಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಸ್ಥಳ—ಉಕ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮಮಹಿ ಮೆಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಕ್ತನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಡುವ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಾದ ಧ್ಯಾನ, ವಾಕ್ಕಿನಿಂದ ವಚನ ಮತ್ತು ಅವನಿಂದಾದ ಕರ್ಮ ಇವು ಭಕ್ತಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ. ಶಿವೋ ಪಾಸ್ತಿ ಮಾಡುವ ಶಿವನೇ ಭಕ್ತ.

೬ ಶರಣಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಸ್ಥಳ—ಗುರು, ಲಿಂಗ, ಶಿವಯೋಗಿ, ಶಿವಭಕ್ತ ಇವರ ಮಹತ್ವದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಾಗಿ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಶಿವನೊಬ್ಬ ಮಾತ್ರ ರಕ್ಷಕ ಎಂಬ ಪ್ರಸನ್ನತೆಯೇ ಶರಣಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ.

೭ ಪ್ರಸಾದಮಹತ್ವಸ್ಥಳ—ಗುರುಲಿಂಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಮಹಾನು ಭವವು ಶಿವಪ್ರಸಾದಲಭ್ಯ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಸಾದಮಹತ್ವ. ಶಿವಪ್ರಸಾದವಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಶಿವಾಭೇದವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಶಿವಾಭೇದದಿಂದ ಭಾವಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮಪಾಶದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ಲಿಂಗೀ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವನು.

೪ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಸ್ಥಳ

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದಂತೆ ಶಿವಲಿಂಗದೀಕ್ಷಾ ಸಂಪನ್ನನು ಭಕ್ತ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾದೀ ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಯೋಗ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗೀ ಎಂದು ವಿದಿತನಾಗಿರುವನು. ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಸ್ಥಳವು ಐದು ಸ್ಥಳಗಳುಳ್ಳವು—ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಸ್ಥಳ, ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನಸ್ಥಳ, ಶಿವಯೋಗ ಸಮಾಧಿಸ್ಥಳ, ಲಿಂಗನಿಜಸ್ಥಳ, ಅಂಗಲಿಂಗಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಸ್ಥಳ—ಗುರೂಪದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಾಣವಾಯು ಮತು ಅಪಾನವಾಯು ಇವುಗಳ ಸಂಘಟ್ಟನವಾದಾಗ ನಾಭಿಕಮಲ ಮಧ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಯೋತಿಯು ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ. ದೇಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಇವುಗಳ ಅವಧಿರಹಿತವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವು ಭಾಸಿಸುವುದು.

೨ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನಸ್ಥಳ—ಹೃತ್ಕಮಲದಲ್ಲಿ ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಸರ್ವೋ ತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಶಿವರೂಪ ವಿಶ್ವಪ್ರಾಣಲಿಂಗವು ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಪೂಜಿತವಾಗುವುದೇ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನ. ಇದು ಸಕಲಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧ.

೩ ಶಿವಯೋಗಸಮಾಧಿಸ್ಥಳ—ಇದು ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನದಿಂದ ಲಭಿಸ್ಸುವುದು. ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಲಿಂಗಾಂಗ ರೂಪವಾದ ಶಿವಜೀವ ಸಮಾನ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಂಪತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದು. ಸಂಸಾರವಿಷವೃಕ್ಷ ಛೇದನಕ್ಕೆ ಇದು ಕೊಡಲಿ.

೪ ಲಿಂಗನಿಜಸ್ಥಳ—ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದಿಂದಿರುವ ಶಿವಲಿಂಗಕ್ಕೆ ದೇಶ ಕಾಲಗಳ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ' ಅಹಂ ' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಯಾವುದೋ ಅದು ಮಹಾಲಿಂಗದ ನಿಜಸ್ವರೂಪ. ಇದೇ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪ ಪರಬ್ರಹ್ಮ.

೫ ಅಂಗಲಿಂಗಸ್ಥಳ—ಶಿವಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಜೀವನೇ ಅಂಗ. ಅವನಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಣೀಯವಾದ ವಸ್ತು ನಿತ್ಯ, ಅದೇ ಲಿಂಗ. ಇವೆರಡೂ ಯಾವ ಪ್ರಾಣ ಲಿಂಗಿಗೆ ಇರುವುದೋ ಅವನೇ ಅಂಗಲಿಂಗೀ.

ಯಾವ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಯು ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಪೂಜಾ, ಆಚಾರ ಮೊದಲಾದ ಶಿವಾಚಾರಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾಗಿ ಲಿಂಗರೂಪವಾಗಿ ಭಾವಿತವಾದ ಅಂಗಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನೋ ಅವನು ಭಕ್ತನಿಂದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಹಂತದವನು. ಅವನೇ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗೀ. ಅವನು ಜ್ಞಾನಪರಿಪಾಕದಿಂದ ಶರಣ ಎನಿಸುವನು.

೫ ಶರಣಸ್ಥಳ

ಶಿವಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಅಂಗಲಿಂಗಸಾಮರಸ್ಯ ಎಂಬ ಸೌಖ್ಯವುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣ ಲಿಂಗಿಯು ಶರಣ ಎನಿಸುವನು. ಇದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ—ಶರಣಸ್ಥಳ, ತಾಮಸ ನಿರಸನಸ್ಥಳ, ನಿರ್ದೇಶಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಶೀಲಸಂಪಾದನಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧ ಶರಣಸ್ಥಳ—ಯಾವನು ಪ್ರಾಣಕಾಂತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪತಿವ್ರತಾಸ್ತ್ರೀಯಂತೆ ಶಿವಲಿಂಗ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನೇ ಸ್ತ್ರೀಯಂತೆ ಭಾವಿಸುವನೋ, ಶಿವಲಿಂಗ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮುಖನಾಗಿರುವನೋ ಅವನೇ ಶರಣ. ಅವನು ಮನೋವಾಕ್ಕಾಯ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ತನಗೆ ಶಿವನೇ ರಕ್ಷಣವಿಚಕ್ಷಣ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅನಂತ ಸುಖವುಳ್ಳವನು.

೨ ತಾಮಸನಿರಸನಸ್ಥಳ—ಶಾಂತಿ, ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ, ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿಚಾರ, ವಿಷಯವಿರಕ್ತಿ, ಅಖಂಡಧ್ಯಾನ, ಕ್ಷಮಾ, ಭೂತದಯಾ, ಯಥಾರ್ಥ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಶ್ವಾಸ, ಶಿವಭಕ್ತಿ, ಉತ್ಕೃಷ್ಟಶಿವಾಚಾರ, ಈ ಹತ್ತು ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಮಹಾಯೋಗಿಯೇ ಸಾತ್ವಿಕ. ಇವನಿಗೆ ಕಾಮಕ್ರೋಧಗಳಿಲ್ಲ. ತಮೋಗುಣಗಳ ವಿಕಾರಗಳು ಇವನಿಗೆ ಪರಿಹೃತವಾಗುವುವು.

೩ ನಿರ್ದೇಶಸ್ಥಳ—ಸ್ವಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಶಿವತತ್ತ್ವವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕೃತವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪನಿಗೆ ಸದ್ಗುರುವಿನ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷದಿಂದ

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದುರ್ಲಭವಾದ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಲಕ್ಷಣವಾದ ಸರ್ವಸಿದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವುದು. ವಿಕಲ್ಪರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನ, ನಿಷೇಧರಹಿತವಾದ ಕ್ರಿಯಾ, ಲೋಕರಂಜಕವಲ್ಲದ ರೂಪ ಇವು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರ ಲಕ್ಷಣ.

೪ ಶೀಲಸಂಪಾದನಸ್ಥಳ—ಶಿವತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಶೀಲ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಶರಣಾಗತರ ಕ್ಲೇಶವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಶಿವನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತ ಸ್ಥಿರೀಕರಣ. ಇದುಳ್ಳವನೇ ಶಿವೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು.

೬ ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ

ಐಕ್ಯಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸ್ಥಳಗಳಿರುವುವು—ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ, ಆಚಾರಸಂಪತ್ತಿಸ್ಥಳ, ಏಕಭಾಜನಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸಹಭೋಜನಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧ ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ — ಬಾಹ್ಯಲಿಂಗಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮುಖನಾದುದರಿಂದಲೂ ಅಂತರ್ಲಿಂಗಪೂಜಾರೂಪವಾದ ಧ್ಯಾನಯೋಗದಿಂದಲೂ ಶಿವಸುಖಾತಿಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಶರಣನು ತನಗೆ ಶಿವಲಿಂಗದಿಂದಿರುವ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದರಿಂದ ಶಿವಲಿಂಗೈಕ್ಯವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಶಿವನಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ತಿರೋಧಾನ ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಶರಣನಿಗೆ ಭೇದಕಲ್ಪನೆಯು ನಾಶಹೊಂದುವುದು. ಇದೇ ಶಿವಾದ್ವೈತ. " ನಾನು ಒಬ್ಬ; ನನ್ನದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ; ನಾನು ಮತ್ತಾರವನೂ ಅಲ್ಲ; ನಾನು ಯಾರವನೋ ಅವನನ್ನು ಕಾಣೆ; ನನ್ನವನು ಯಾವನೋ ಅವನನ್ನು ಕಾಣೆ " ಎಂಬುವೇ ಈ ಅದ್ವೈತಭಾವನೆಯ ಕಾರ್ಯ. (ಶಂಕರಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಶಿವಾದ್ವೈತಕ್ಕಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ಅದ್ವೈತನಿರಸನಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದು.) ಸಂಸಾರಕಾಳರಾತ್ರಿಯು ಶಿವಾದ್ವೈತಭಾವನೆಯಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವುದು.

೨ ಆಚಾರಸಂಪತ್ತಿಸ್ಥಳ—ಶಿವೈಕ್ಯಭಾವನಾದಿಂದ ಶಿವತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಶಿವಲಿಂಗೈಕ್ಯನು ದೇಹವುಳ್ಳವನಾದರೂ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ. ಅವನದು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರ. ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಲೇಪವಿಲ್ಲ.

೩ ಏಕಭಾಜನಸ್ಥಳ:—ಲಿಂಗೈಕ್ಯನು ಶಿವೈಕಾಶ್ರಯನು. ಅವನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರರಹಿತ ಮತ್ತು ಕ್ಷೋಭರಹಿತ. ಅವನೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ.

೪ ಸಹಭೋಜನಸ್ಥಳ—ಏಕಭಾಜನಸ್ಥಳನಿಷ್ಠನು ಗುರು, ಶಿವಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಯ ಇವರನ್ನು ಸ್ವಾತ್ಮಾಭೇದದಿಂದ ನೋಡುವನು. ಅವನು ತನ್ನ ಪೂರ್ವಾನುಭವವನ್ನೇ ಸರ್ವವೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ರಾಂತವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವನು. ಅವನು ಶಿವಲಿಂಗದಿಂದ ಸ್ವರೂಪಹಾನಿವೃದ್ಧಿರಹಿತನಾಗಿ

ಸಮಾನಸಮರಸತ್ವದಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಏಕತ್ವವುಳ್ಳ ಶಿವಲಿಂಗೈಕ್ಯನು. ಅವನು ಭಕ್ತಸ್ಥಳ ಮೊದಲಾದ ಸದಾಚಾರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೋಕ್ಷಲಕ್ಷ್ಮೀ ಆಶ್ರಯ.

ಲಿಂಗಸ್ಥಳಗಳು

ಭಕ್ತ ಮೊದಲಾಗಿ ಶಿವಲಿಂಗೈಕ್ಯದವರೆಗೆ ಆರು ಸ್ಥಳಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾದುವು. ಇವು ಪಿಂಡ ಮೊದಲು ಸಹಭೋಜನದವರೆಗೆ ಒಟ್ಟು ನಲವತ್ತನಾಲ್ಕು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸದಾಚಾರಸಂಪನ್ನನಾದ ಲಿಂಗೈಕ್ಯನಿಗೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಮುಂತಾದ ಸಂಕಲ್ಪ ವಿಕಲ್ಪಶೂನ್ಯನಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಪ್ರಾಕೃತಾಚಾರವು ನಿವೃತ್ತವಾಯಿತು. ಅವನು ಸಹಭೋಜನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಲಿಂಗರೂಪನಾದ. ಅವನಿಗೆ ಆಚರಣೀಯವಾದ ಲಿಂಗಾಚಾರ ಸ್ಥಳಗಳು ಈಗ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುವು. ಇವು ಷಟ್‌ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ದೀಕ್ಷಾ ಗುರುಸ್ಥಳ ಮೊದಲು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯಸ್ಥಳದವರೆಗೆ ಐವತ್ತೇಳು.

(೧) ಭಕ್ತಸ್ಥಳ

ಲಿಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಒಂಬತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳಿರುವುವು. ಇವು ದೀಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ, ಶಿಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ, ಪ್ರಜ್ಞಾಗುರುಸ್ಥಳ, ಕ್ರಿಯಾಲಿಂಗಸ್ಥಳ, ಭಾವಲಿಂಗಸ್ಥಳ, ಜ್ಞಾನಲಿಂಗಸ್ಥಳ, ಸ್ವಯ, ಚರ ಮತ್ತು ಪರ ಎಂದು.

೧ ದೀಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ—ಯಾವುದರಿಂದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಶಿವಜ್ಞಾನವಾಗುವುದೋ, ಮಲ ಮಾಯಾ ಮುಂತಾದ ಪಾಶದಿಂದಾದ ಬಂಧನದ ಪರಿಹಾರವೊ ಅದೇ ಶಿವಲಿಂಗೈಕ್ಯರೂಪವಾದ ದೀಕ್ಷಾಗುರು. ಪ್ರಾಕೃತ ಗುಣಗಳನ್ನು ದಾಟಿದ ಅಶುದ್ಧ ಮಾಯಾರೂಪವನ್ನು ದಾಟದ, ಗುಣಾತೀತವಾಗಿ ಅರೂಪವಾದ ಜ್ಯೋತಿರ್ಮಯ ಮತ್ತು ಕಲಾಶೂನ್ಯವಾದ ಚಿನ್ಮಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವವನು ಗುರು. ಇದೇ ವೀರಶೈವ ಶಾಸ್ತ್ರರಹಸ್ಯ.

೨ ಶಿಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ—'ಇವನು ಬೋಧ್ಯ,' 'ಇವನು ಬೋಧಕ' ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾಗಿ ಯಾವನಿಂದ ಶಿಷ್ಯನು ಶಾಸನ ಮಾಡಲ್ಪಡುವನೋ ಅವನು ಶಿಕ್ಷಾಗುರು.

೩ ಜ್ಞಾನಗುರುಸ್ಥಳ—ಮೋಕ್ಷಾರ್ಥಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯಾವನಿಂದ ಶಿವರೂಪಾನುಸಂಧಾಯಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗುವುದೋ ಅವನು ಜ್ಞಾನಗುರು.

೪ ಕ್ರಿಯಾಲಿಂಗಸ್ಥಳ—ಇಷ್ಟಾವಾಪ್ತಿ, ಅನಿಷ್ಟಪರಿಹಾರ ಇವು ಭಕ್ತನಿಗೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೋ ಅದು ಇಷ್ಟಲಿಂಗ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಗುರುವಿನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಲಯಹೊಂದುವುದು.

೫ ಭಾವಲಿಂಗಸ್ಥಳ—ಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಭಾವವೂ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಲಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಭಾವಲಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ.

೬ ಜ್ಞಾನಲಿಂಗಸ್ಥಳ—ಭಾವಲಿಂಗವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಜ್ಞಾನಲಯಸ್ಥಾನ ಎಂಬ ತೃಪ್ತಿಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಲಿಂಗಸ್ಥಳ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೭ ಸ್ವಯಸ್ಥಳ—ಇದು ಸ್ವಯಂಲಿಂಗ, ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಪರಿಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಆನಂದ ಎಂಬ ಶಿವಲಾಂಛನವುಳ್ಳವನು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಕರ್ಮದ ಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಸ್ವಯಂಲಿಂಗ ಎನಿಸುವನು.

೮ ಚರಸ್ಥಳ—ಸ್ವಯಂ ಲಿಂಗಸಂಪನ್ನನೇ ತಾನು ತಾನೇ ಆಗಿ ಸಂಚರಿಸುವನು. ಇದು ಚರಲಿಂಗಸ್ಥಳ.

೯ ಪರಸ್ಥಳ—ಸ್ವರೂಪಸಿದ್ಧನಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುವ ಶಿವಯೋಗೀಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪರಲಿಂಗಸ್ಥಳ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅವನು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾಗಿ ದೇಹವುಳ್ಳವನಾದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಭೂತವಾದ ಮಹತ್ವ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟನಾಗಿರುವನು.

(೨) ಮಾಹೇಶ್ವರಸ್ಥಳ

ಮಾಹೇಶ್ವರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ವಿಧ ಸ್ಥಳಗಳಿರುವುವು—ಕ್ರಿಯಾಗಮಸ್ಥಳ, ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ, ಜ್ಞಾನಾಗಮಸ್ಥಳ, ಸಕಾಯಸ್ಥಳ, ಅಕಾಯಸ್ಥಳ, ಪರಕಾಯಸ್ಥಳ, ಧರ್ಮಾಚಾರಸ್ಥಳ, ಭಾವಾಚಾರಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾಚಾರಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧ ಕ್ರಿಯಾಗಮಸ್ಥಳ—ಪರಸ್ಥಳ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಶಿವನೇ. ಅವನ ಪೂಜೆಯು ಕ್ರಿಯಾ. ಕ್ರಿಯಾಪರವಾದ ಆಗಮವು ಕ್ರಿಯಾಗಮಸ್ಥಳ.

೨ ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ—ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ವಿರಕ್ತನಿಗೆ ಯಾವ ಚಿಹ್ನೆಗಳಿರುವುವೋ ಅವು ಪ್ರಾಕೃತರಾದ ಸರ್ವರಿಗೂ ಇರುವುವು.

೩ ಜ್ಞಾನಾಗಮಸ್ಥಳ—ಭಾವಾಗಮ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಪರಯೋಗಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಚಿಹ್ನವೇ ಜ್ಞಾನಾಗಮಸ್ಥಳ.

೪ ಸಕಾಯಸ್ಥಳ—ಶಿವಜ್ಞಾನ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಯೋಗಿಯ ಶರೀರವು ಕ್ರಿಯಾಭಾವಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬುದು ಸಕಾಯಸ್ಥಳ.

೫ ಅಕಾಯಸ್ಥಳ—ಪರಯೋಗಿಯು ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ ದೇಹವುಳ್ಳವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಅಕಾಯಸ್ಥಳ.

೬ ಪರಕಾಯಸ್ಥಳ—ಪರಯೋಗಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಮಾಯಾತೀತ. ಅವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಶರೀರ. ಅವನು ಪರಕಾಯಸ್ಥಳ.

೭ ಧರ್ಮಾಚಾರಸ್ಥಳ—ಪರಕಾಯನ ಆಚಾರವೇ ಸರ್ವರ ಧರ್ಮಾಚಾರ.

೮ ಭಾವಾಚಾರಸ್ಥಳ—ಧರ್ಮಾಚಾರ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯ ಭಾವವೇ ಸರ್ವರ ಭಾವಾಚಾರ.

೯ ಜ್ಞಾನಾಚಾರಸ್ಥಳ—ಭಾವಾಚಾರ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯ ಜ್ಞಾನಾಚಾರವೇ ಸರ್ವರ ಜ್ಞಾನಾಚಾರ. ತನ್ನನ್ನೂ, ಸರ್ವವನ್ನೂ, ಆನಂದ ಚಿನ್ಮಯಪರಶಿವನನ್ನೂ ಏಕ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೂಪವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಶೈವತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸರ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುವವನು ಶಿವನನ್ನು ನೋಡುವನು. ಇದೇ ಶಿವಾದ್ವೈತ. ಸರ್ವವೂ ಶಿವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ. ಹೀಗೆ ವಿರೋಧ ವಿಲ್ಲದೆ ಶೈವತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸರ್ವತ್ರ ನೋಡುವ, ಶಿವಾದ್ವೈತಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶ ಹೊಂದಿದ ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚವುಳ್ಳ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಲೌಕಿಕರಂತೆ ಚರಿಸುವನು.

(೩) ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳ

ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳು—ಕಾಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ, ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹ ಸ್ಥಳ, ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ, ಕಾಯಾರ್ಪಿತಸ್ಥಳ, ಕರಣಾರ್ಪಿತಸ್ಥಳ, ಭಾವಾರ್ಪಿತ ಸ್ಥಳ, ಶಿಷ್ಯಸ್ಥಳ, ಶುಶ್ರೂಷುಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸೇವ್ಯಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧ ಕಾಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ—ಸುಜ್ಞಾನಾಚಾರನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು, ಸ್ವರೂಪಶರೀರವನ್ನು ನೋಡುವವನಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತರನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನು. ಇದು ಕಾಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ.

೨ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ—ಕಾಯಾನುಗ್ರಹಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿವೇಚನೆ ಇರುವುದು. ಇದೇ ಸರ್ವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ.

೩ ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ—ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವ ಯೋಗಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವುದೇ ಸರ್ವರ ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ.

೪ ಕಾಯಾರ್ಪಿತಸ್ಥಳ—ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಪರಯೋಗಿಗೆ ಶಿವಾರ್ಚನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೇಹಾಭಿಮಾನ ತ್ಯಾಗವೇ ಕಾಯಾರ್ಪಿತಸ್ಥಳ.

೫ ಕರಣಾರ್ಪಿತಸ್ಥಳ—ಕಾಯಾರ್ಪಿತ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಶಿವ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಅಂತಃ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಯೋಜನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಕರಣಾರ್ಪಿತಸ್ಥಳ.

೬ ಭಾವಾರ್ಪಿತಸ್ಥಳ—ಕರಣಾರ್ಪಿತ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯ ಶಿವ ಲಿಂಗ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಭಾವದಿಂದ ಭಾವಾರ್ಪಣವೇ ಭಾವಾರ್ಪಿತಸ್ಥಳ.

೭ ಶಿಷ್ಯಸ್ಥಳ—ಭಾವಾರ್ಪಿತ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯಿಂದ ಯಾವನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಶಿಕ್ಷಣೀಯನೋ ಅವನು ಶಿಷ್ಯಸ್ಥಳ.

೮ ಶುಶ್ರೂಷುಸ್ಥಳ—ಆ ಶಿಷ್ಯನೇ ಗುರುಸೇವಾತತ್ಪರನಾಗಿ ರಹಸ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಶುಶ್ರೂಷುಸ್ಥಳ.

೯ ಸೇವ್ಯಸ್ಥಳ—ಗುರೂಪದೇಶವೆಂಬ ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದ ಅಮೃತರಸವನ್ನು ಆಸ್ವಾದನಮಾಡಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಂಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಶಿವಾದ್ವೈತಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮಹಾ ಫಲ ಉಳ್ಳವನಾದ ಶುಶ್ರೂಷುವೇ ಸರ್ವರಿಂದಲೂ ಗುರುವಿನಂತೆ ಸೇವ್ಯ. ನಾನು ಶಿವ ಹೌದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನಾಗಿ, ಪರಾಪರ ರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಿವಾದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಚಿತ್ತನಾಗಿ, ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೃಪಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿವಾರಿಸಿ, ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಶೈವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಲಯಹೊಂದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ವೈಭವವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಪೂಜ್ಯನಾಗಿರುವನು.

(೪) ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಸ್ಥಳ

ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳು—ಆತ್ಮಸ್ಥಳ, ಅಂತರಾತ್ಮಸ್ಥಳ, ಪರಮಾತ್ಮ ಸ್ಥಳ, ನಿರ್ದೇಹಾಗಮಸ್ಥಳ, ನಿರ್ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ, ನಷ್ಟಾಗಮಸ್ಥಳ, ಆದಿಪ್ರಸಾದ ಸ್ಥಳ, ಅಂತ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸೇವ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧ ಆತ್ಮಸ್ಥಳ—ಸೇವ್ಯಸಂಪತ್ತಿಯುಳ್ಳವನೇ ಗುರುವಿನ ದೆಶೆಯಿಂದ ಶಿವ ಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರತತ್ತ್ವವೆಂದು ಭಾವಿತನಾದಾಗಲೇ ಆತ್ಮನಾಗುವನು. ಇದೇ ಆತ್ಮಸ್ಥಳ.

೨ ಅಂತರಾತ್ಮಸ್ಥಳ—ನಿರಾಕೃತವಾದ ಜೀವಭಾವವುಳ್ಳ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಂತರಾ ತ್ಮತ್ವ ಉಂಟಾಗುವುದು.

೩ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ಥಳ—ಅಂತರಾತ್ಮನೇ ನಿರ್ಮಲನಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಪರ ಮಾತ್ಮನು.

೪ ನಿರ್ದೇಹಾಗಮಸ್ಥಳ—ಪರಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಭಾವಿಸುವ ಅಹಂಕಾರ ಮಮಕಾರಶೂನ್ಯನಾದ ಸ್ಥೂಲತ್ವ ಮೊದಲಾದ ದೇಹಧರ್ಮರಹಿತನಾದ ಶಿವ ಯೋಗಿಗೆ ನಿರ್ದೇಹ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದು.

೫ ನಿರ್ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ—ನಿರ್ದೇಹಾಗಮಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಅನ್ಯಭಾವ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯವಿಕಾರದಿಂದ ವಿನಿರ್ಮುಕ್ತವಾದ ಮನೋಭಾವ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಶಿವಾದ್ವೈತಿಯು ಮಹಾಸುಖೀ.

೬ ನಷ್ಟಾಗಮಸ್ಥಳ—ದ್ವೈತಶೂನ್ಯವಾದ ಮಹಾ ಶಿವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ ಎಂಬ ತ್ರಿಪುಟೀಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಶೂನ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಶಿವಜ್ಞಾನಿಯು ಭೇದಜ್ಞಾನರಹಿತನಾದುದರಿಂದ ನಷ್ಟಾಗಮ ಎನಿಸುವನು.

೭ ಆದಿಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ—ನಷ್ಟಾಗಮಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಆದಿಭೂತನಾದ ಶಂಭುವಿನ ಪ್ರಸಾದ ಉಂಟಾಗುವುದು.

೮ ಅಂತ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ—ಭೂಮಿಯಿಂದ ಶಿವನವರೆಗೆ ಇರುವ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಲಯಾಶ್ರಯನು ಪರಶಿವ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವನು ಸರ್ವಾಂತ್ಯ. ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಅವನ ಪ್ರಸಾದ. ಹೀಗೆ ಆದಿಪ್ರಸಾದಿಯೇ ಅಂತ್ಯಪ್ರಸಾದ ಉಳ್ಳವನು.

೯ ಸೇವ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ—ಶ್ರೀ ಗುರುರೂಪ ಶಿವಪ್ರಸಾದವೇ ಪರಾನಂದ ಪ್ರಕಾಶ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಂತ್ಯಪ್ರಸಾದವುಳ್ಳವನೇ ಸೇವ್ಯಪ್ರಸಾದವುಳ್ಳವನು.

(೫) ಶರಣಸ್ಥಳ

ಇದರಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ಸ್ಥಳಗಳಿರುವುವು—ದೀಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸ್ಥಳ, ಶಿಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸ್ಥಳ, ಜ್ಞಾನಪಾದೋದಕಸ್ಥಳ, ಕ್ರಿಯಾನಿಷ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಳ, ಭಾವನಿಷ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಳ, ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಳ, ಪಿಂಡಾಕಾಶಸ್ಥಳ, ಬಿಂದ್ವಾಕಾಶಸ್ಥಳ, ಮಹಾಕಾಶಸ್ಥಳ. ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶನಸ್ಥಳ, ಭಾವಪ್ರಕಾಶನಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶನಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧ ದೀಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸ್ಥಳ—ದೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಐಕ್ಯವೇ ದೀಕ್ಷಾಪಾದೋದಕ.

೨ ಶಿಕ್ಷಾಪಾದೋದಕ—ದೀಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಾಜ್ಞಾನಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಪ್ರೇರಿಸುವುದು. ಇದೇ ಶಿಕ್ಷಾಪಾದೋದಕ.

೩ ಜ್ಞಾನಪಾದೋದಕ—ಶಿಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಆನಂದಜ್ಞಾನಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವೇ ಜ್ಞಾನಪಾದೋದಕ.

೪ ಕ್ರಿಯಾನಿಷ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಳ—ಜ್ಞಾನಪಾದೋದಕಸಂಪನ್ನನಾದವನು ರಜ್ಜುವಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ಪ ಆರೋಪಿತವಾದಂತೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಕ್ರಿಯಾನಿಷ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

೫ ಭಾವನಿಷ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಳ—ಕ್ರಿಯಾನಿಷ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತದ ಆರೋಪವಿರುವಂತೆ ಭಾವನಿಷ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

೬ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಳ—ಭಾವನಿಷ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಸ್ವಪ್ನದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

೭ ಪಿಂಡಾಕಾಶಸ್ಥಳ—ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಶರೀರಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮನು ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗುವನು. ಇವನೇ ಪಿಂಡಾಕಾಶವಿವೇಕವುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

೮ ಬಿಂದ್ವಾಕಾಶಸ್ಥಳ—ಪಿಂಡಾಕಾಶಸ್ಥಳಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣರೂಪವಾದ ವಾಯು ಒಂದು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ 'ನಾನು' ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಸರ್ವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆತ್ಮನಾಗುವನು.

೯ ಮಹಾಕಾಶಸ್ಥಳ—ಬಿಂದ್ವಾಕಾಶಸ್ಥಳ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯನಾದುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಭಿನ್ನ ಎಂಬುದೇ ಮಹಾಕಾಶಸ್ಥಳ. ಎಂದರೆ ಅವನು ಚಿದಾಕಾರಮಹಾಕಾರ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಶಿವನೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಸಂಧಾನರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

೧೦ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶಸ್ಥಳ—ಮಹಾಕಾಶಸ್ವರೂಪನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಆ ಸ್ವರೂಪಾನುಸಂಧಾನ ರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶವೇ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶಸ್ಥಳ.

೧೧ ಭಾವಪ್ರಕಾಶಸ್ಥಳ—ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಸಮುದ್ರದಿಂದ ತರಂಗ ಮೊದಲಾದುವು ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ಶಿವನೇ ಸರ್ವಜಗತ್ತು ಶಿವನೇ ನಾನು ಎಂಬ ಭಾವಪ್ರಕಾಶವುಂಟಾಗಿ ಭವದೋಷಗಳು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುವು. ಇದೇ ಭಾವಪ್ರಕಾಶಸ್ಥಳ.

೧೨ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶಸ್ಥಳ—ಭಾವಪ್ರಕಾಶ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಕೂಟಸ್ಥ ಪರಮಚೈತನ್ಯದ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗಿ ಆ ಚೈತನ್ಯಸಾಮರಸ್ಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶಸ್ಥಳವೆನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಶಿವಶರಣರು ಸತಿಪತಿಗಳಿದ್ದಂತೆ.

(೬) ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ

ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳು—ಸ್ವೀಕೃತಪ್ರಸಾದೈಕ್ಯಸ್ಥಳ, ಶಿಷ್ಟೋದನಸ್ಥಳ, ಚರಾಚರಲಯಸ್ಥಳ, ಭಾಂಡಸ್ಥಳ, ಭಾಜನಸ್ಥಳ, ಅಂಗಲೇಪಸ್ಥಳ, ಸ್ವಪರಾಜ್ಞಾಸ್ಥಳ, ಭಾವಾಭಾವವಿನಾಶಸ್ಥಳ, ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯಸ್ಥಳ.

೧ ಸ್ವೀಕೃತಪ್ರಸಾದೈಕ್ಯಸ್ಥಳ—ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಸಾದಸ್ವೀಕಾರ ಇರುವುದು. ನಿರ್ಮಲನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಗಳಿಗೆ ಸಮುದ್ರಭೂತನಾದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮನಾದ ಶಿವನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿ ಅವನ ಪ್ರಸಾದ ರೂಪವಾಗಿರುವನು. ಇದೇ ಸ್ವೀಕೃತ ಪ್ರಸಾದೈಕ್ಯಸ್ಥಳ.

೨ ಶಿಷ್ಟೋದನಸ್ಥಳ—ಚಿತ್ಪ್ರಸಾದ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಕ್ರಾಂತವಾಗಿ ಮಾಯಾತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ ಉಳಿದು ಅದೇ ಅವಶಿಷ್ಟೋದನ. ಇದೇ ಶಿಷ್ಟೋದನಸ್ಥಳ.

೩ ಚರಾಚರವಿನಾಶಸ್ಥಳ—ಅವಶಿಷ್ಟ ಮಾಯೆಯುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ನಿರ್ದೇಹನಾಗಿ ಜಂಗಮ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾವರಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಲಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿನಾಶಪಡಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಮಾಯಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಚರಾಚರ ವಿನಾಶಸ್ಥಳ.

೪ ಭಾಂಡಸ್ಥಳ—ಚರಾಚರ ಮಲಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿನಾಶಪಡಿಸಿದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಿಚಾರವು ಇರುವುದು. ಇದೇ ಭಾಂಡಸ್ಥಳ.

೫ ಭಾಜನಸ್ಥಳ—ಭಾಂಡಸ್ಥಳ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯ ವಿಮರ್ಶಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ತಿರೋಭಾವ ಎಂದರೆ ಮೂರು ಪಾಶಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಶಿವಶಕ್ತಿಯ ತಿರೋಭಾವ ಎಂಬುದೇ ಭಾಜನಸ್ಥಳ. ವಿಮರ್ಶರೂಪವಾದ ಅಹಂ ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಶುಜನರಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದೆ ಭಾಸಮಾನವಾದ ಅನಾಹತನಾದ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಪರಾವಾಕ್ ಶಕ್ತಿಮಯವಾದ ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿಯೇ ತಿರೋಧಾನಶಕ್ತಿ.

೬ ಅಂಗಲೇಪಸ್ಥಳ—ತಿರೋಭಾವವೆಂಬ ದೃಕ್ಕ್ರಿಯಾಭಾವವುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಅವನ ಅಂಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಲೇಪವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಧೂಮ, ಮೇಘ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಲೇಪ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸಾರ ಪಾಪ ಕರ್ಮಗಳ ಲೇಪವು ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಮಾಯಾ, ಮಲ, ಬಿಂದು, ತಿರೋಭಾವ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಎಂಬ ಪಂಚಪಾಶ ಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಂಗಲೇಪಸ್ಥಳ.

೭ ಸ್ವಪರಾಜ್ಞಾಸ್ಥಳ—ಅಂಗಲೇಪವುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಪಾಪಪಂಚಕ ಎಂದರೆ ಐದು ಪಾಪಗಳಿಂದ ರಹಿತನಾದುದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನಾಗಲೀ ಮತ್ತೊಂದನ್ನಾಗಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತೇಜೋರೂಪವಾದ ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶರೂಪ. ಇದೇ ಸ್ವಪರಾಜ್ಞಾಸ್ಥಳ.

೮ ಭಾವಾಭಾವಲಯಸ್ಥಳ—ತಾನು ಅಥವ ಮತ್ತೊಂದರ ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ನಾನು ಎಂಬ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಅಹಂಭಾವವಾಗಲಿ ಆತ್ಮನಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಭಾವಾಭಾವಲಯಸ್ಥಳ.

೯ ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯಸ್ಥಳ—ಭಾವಾಭಾವ ಲಯವುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಎಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಾಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿದ ಮಹಾಪ್ರಯತ್ನವುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಇದು ಪರ, ಇದು ಅಪರ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಿವೇಕವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಹಿತ. ಇದೇ ಶಿವಾದ್ವೈತ, ಇದು ಸಮರಸರೂಪ; ಸ್ವರೂಪಹಾನಿ ರೂಪವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಶೂನ್ಯಕಲ್ಪ. ಅದು ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ತ್ರಿಪುಟೀಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಶೂನ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛಾ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಶೂನ್ಯ. ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಮಹಾಕಾಶ

ರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಮಾನ. ಇಂತಹ ಪರಮ ಶಿವಲಿಂಗಜ್ಯೋತಿಸ್ವರೂಪವಾದ ಚಿದಾಕಾಶ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಏಕೀಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಯಾವನು ಸರ್ವಾತೀತನೋ ಸ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನೋ ಅವನಿಗೆ ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ, ಕಾರಣತ್ವವಾಗಲಿ, ಅವಶೇಷತ್ವವಾಗಲಿ, ಶೇಷಿತ್ವವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿತ್ಯಪೂರ್ಣಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪ ಪರಮುಕ್ತ. ಗುರೂಪದೇಶದಿಂದಲೂ, ತನ್ನ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಮಾಯಾ, ಮಲ, ಬಿಂದು, ತಿರೋಭಾವ, ಕರ್ಮಪಾಶ ಇವುಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತವಾದ ಪರಶಿವಶಬ್ದವಾದ ಸ್ವಸ್ವರೂಪಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪರಮುಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯಸ್ಥಳ.

ಹೀಗೆ ಶಿವಾದ್ವೈತ ಎಂಬ ವೀರಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಆನಂದರಸನಿರ್ಭರ. ಅದು ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಗುರುವಿನಿಂದ ಭಕ್ತನಾದ, ವಿರಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅಧಿಕಾರೀ ಎಂದು ತಿಳಿದು ದಾತವ್ಯವಾದುದು. *

---

* ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸ್ಥಳವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಣಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆರೋಹಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ರ ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಷಟ್ ಸ್ಥಳ

(೪೪+೫೭ =೧೦೧)

೪೪

ಭಕ್ತಸ್ಥಳ (೧೫)

೧ ಪಿಂಡಸ್ಥಳ
೨ ಪಿಂಡಜ್ಞಾನಸ್ಥಳ
೩ ಸಂಸಾರಹೇಯಸ್ಥಳ
೪ ದೀಕ್ಷಾಲಕ್ಷಣ ಗುರು ಕಾರುಣ್ಯಸ್ಥಳ
೫ ಲಿಂಗಧಾರಣಸ್ಥಳ
೬ ವಿಭೂತಿಸ್ಥಳ
೭ ರುದ್ರಾಕ್ಷಧಾರಣಸ್ಥಳ
೮ ಪಂಚಾಕ್ಷರೀಜಪಸ್ಥಳ
೯ ಭಕ್ತಮಾರ್ಗಸ್ಥಳ
೧೦ ಗುರುಲಿಂಗಾರ್ಚನ ಸರೂಪೋಭಯಸ್ಥಳ
೧೧ ಜಂಗಮಾರ್ಚನ ಲಕ್ಷಣ ತ್ರಿವಿಧ ಸಂಪತ್ತಿಸ್ಥಳ
೧೨ ಚತುರ್ವಿಧ ಸಾರಾಯ ಸ್ಥಳ
೧೩ ಉಪಾಧಿಮಾಟ
೧೪ ನಿರುಪಾಧಿಮಾಟ
೧೫ ಸಹಜಮಾಟ

ಮಾಹೇಶ್ವರಸ್ಥಳ (೯)

೧೬ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಪ್ರಶಂಸಾಸ್ಥಳ
೧೭ ಲಿಂಗನಿಷ್ಠಾಸ್ಥಳ
೧೮ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಯ ನಿರಸನಸ್ಥಳ
೧೯ ಅದ್ವೈತ ನಿರಸನ ಸ್ಥಳ
೨೦ ಆಹ್ವಾನ ನಿರಸನ ಸ್ಥಳ
೨೧ ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿ ನಿರಸನಸ್ಥಳ
೨೨ ಸರ್ವಗತ್ವನಿರಸನ ಸ್ಥಳ
೨೩ ಶಿವಜಗನ್ಮಯಸ್ಥಳ
೨೪ ಭಕ್ತದೇಹಿಕಲಿಂಗ ಸ್ಥಳ

ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳ (೭)

೨೫ ಪ್ರಾಸಾದಿಸ್ಥಳ
೨೬ ಗುರುಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ಸ್ಥಳ
೨೭ ಲಿಂಗಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ಸ್ಥಳ
೨೮ ಜಂಗಮಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ಸ್ಥಳ
೨೯ ಭಕ್ತಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ಸ್ಥಳ
೩೦ ಶರಣಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ಸ್ಥಳ
೩೧ ಪ್ರಸಾದಮಹತ್ವ ಸ್ಥಳ

೪೪

ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಸ್ಥಳ (೫)

೩೨ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಸ್ಥಳ
೩೩ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನ ಸ್ಥಳ
೩೪ ಶಿವಯೋಗಸಮಾಧಿ ಸ್ಥಳ
೩೫ ಲಿಂಗನಿಜಸ್ಥಳ
೩೬ ಅಂಗಲಿಂಗಸ್ಥಳ

ಶರಣಸ್ಥಳ (೪)

೩೭ ಶರಣಸ್ಥಳ
೩೮ ತಾಮಸನಿರಸನಸ್ಥಳ
೩೯ ನಿರ್ದೇಶಸ್ಥಳ
೪೦ ಶೀಲಸಂಪಾದನಸ್ಥಳ

ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ (೪)

೪೧ ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ
೪೨ ಆಚಾರಸಂಪತ್ತಿಸ್ಥಳ
೪೩ ಏಕಭಾಜನಸ್ಥಳ
೪೪ ಸಹಭೋಜನಸ್ಥಳ

೪೫–೧೦೧ ಲಿಂಗಸ್ಥಳ

(ಲಿಂಗಸ್ಥಳ ವಿಶೇಷಗಳು ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು.)

ಲಿಂಗ

೫೭

ಭಕ್ತಸ್ಥಳ (೯)

೪೫ ದೀಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ
೪೬ ಶಿಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ
೪೭ ಜ್ಞಾನಗುರುಸ್ಥಳ
೪೮ ಕ್ರಿಯಾಲಿಂಗಸ್ಥಳ
೪೯ ಭಾವಲಿಂಗಸ್ಥಳ
೫೦ ಜ್ಞಾನಲಿಂಗಸ್ಥಳ
೫೧ ಸ್ವಯಸ್ಥಳ
೫೨ ಚರಸ್ಥಳ
೫೩ ಪರಸ್ಥಳ

ಮಾಹೇಶ್ವರಸ್ಥಳ (೯)

೫೪ ಕ್ರಿಯಾಗಮಸ್ಥಳ
೫೫ ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ
೫೬ ಜ್ಞಾನಾಗಮಸ್ಥಳ
೫೭ ಸಕಾಯಸ್ಥಳ
೫೮ ಅಕಾಯಸ್ಥಳ
೫೯ ಪರಕಾಯಸ್ಥಳ
೬೦ ಧರ್ಮಾಚಾರಸ್ಥಳ
೬೧ ಭಾವಾಚಾರಸ್ಥಳ
೬೨ ಜ್ಞಾನಾಚಾರಸ್ಥಳ

ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳ (೯)

೬೩ ಕಾಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ
೬೪ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ
೬೫ ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ
೬೬ ಕಾಯಾರ್ಪಿತಸ್ಥಳ
೬೭ ಕರಣಾರ್ಪಿತಸ್ಥಳ
೬೮ ಭಾವಾರ್ಪಿತಸ್ಥಳ
೬೯ ಶಿಷ್ಯಸ್ಥಳ
೭೦ ಶುಶ್ರೂಷುಸ್ಥಳ
೭೧ ಸೇವ್ಯಸ್ಥಳ

ಸ್ಥಳ

೫೭

ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಸ್ಥಳ (೯)

೭೨ ಆತ್ಮಸ್ಥಳ
೭೩ ಅಂತರಾತ್ಮಸ್ಥಳ
೭೪ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ಥಳ
೭೫ ನಿರ್ದೇಹಾಗಮಸ್ಥಳ
೭೬ ನಿರ್ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ
೭೭ ನಷ್ಟಾಗಮಸ್ಥಳ
೭೮ ಆದಿಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ
೭೯ ಅಂತ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ
೮೦ ಸೇವ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ

ಶರಣಸ್ಥಳ (೧೨)

೮೧ ದೀಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸ್ಥಳ
೮೨ ಶಿಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸ್ಥಳ
೮೩ ಜ್ಞಾನಪಾದೋದಕಸ್ಥಳ
೮೪ ಕ್ರಿಯಾನಿಷ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಳ
೮೫ ಭಾವನಿಷ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಳ
೮೬ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಳ
೮೭ ಪಿಂಡಾಕಾಶಸ್ಥಳ
೮೮ ಬಿಂದ್ವಾಕಾಶಸ್ಥಳ
೮೯ ಮಹಾಕಾಶಸ್ಥಳ
೯೦ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶನಸ್ಥಳ
೯೧ ಭಾವಪ್ರಕಾಶನಸ್ಥಳ
೯೨ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶನಸ್ಥಳ

ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ (೯)

೯೩ ಸ್ವೀಕೃತಪ್ರಸಾದೈಕ್ಯಸ್ಥಳ
೯೪ ಶಿಷ್ಟೋದನಸ್ಥಳ
೯೫ ಚರಾಚರಲಯಸ್ಥಳ
೯೬ ಭಾಂಡಸ್ಥಳ
೯೭ ಭಾಜನಸ್ಥಳ
೯೮ ಲಿಂಗಲೇಪಸ್ಥಳ
೯೯ ಸ್ವಪರಾಜ್ಞಾಸ್ಥಳ
೧೦೦ ಭಾವಾಭಾವಲಯಸ್ಥಳ
೧೦೧ ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯಸ್ಥಳ

ಭಾಗ IV.

ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

೧ ನಿಂಬಾರ್ಕಾಚಾರ್ಯರು

(ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಭೇದಾಭೇದವಾದ)

ನಿಂಬಾರ್ಕ ಎಂಬುವರು ಒಂದು ವೈಷ್ಣವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಮತ್ತು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ರಾಧಾ ಮತ್ತು ಗೋಪೀಜನಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಕೃಷ್ಣ ಎಂದು ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವರು ರಾಧಾಕೃಷ್ಣಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕರೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆ. ಇವರು ೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವರು ತೈಲಂಗಬ್ರಾಹ್ಮಣಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಇವರು 'ವೇದಾಂತಪಾರಿಜಾತಸಾರ' ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಎಂಬುವರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ 'ವೇದಾಂತಕೌಸ್ತುಭ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ನಿಂಬಾರ್ಕರು ತಮ್ಮ 'ದಶಶ್ಲೋಕೀ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ, ಚಿತ್, ಅಚಿತ್ ಎಂಬ ತ್ರಿತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವರು. ಇವರು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಎಂಬುವರ 'ವೇದಾಂತರತ್ನಮಂಜೂಷಾ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ನಿಂಬಾರ್ಕಮತತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು.

ತತ್ತ್ವಗಳು

ನಿಂಬಾರ್ಕಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿಯಾಮಕ ಮತ್ತು ನಿಯಮ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಇವೇ ಅಚಿತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿಯಾಮಕ; ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಇವು ನಿಯಮ್ಯ. ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿರೂಪ. ಚಿದಚಿತ್ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ. ಇದು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

(೧) ಅಚಿತ್

ಅಚಿತ್ ಮೂರು ವಿಧ. ಪ್ರಾಕೃತ, ಅಪ್ರಾಕೃತ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎಂದು. ಪ್ರಾಕೃತ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬಂದುದು. ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಾರ್ಯ. ಅಪ್ರಾಕೃತದಿಂದ ದಿವ್ಯ ಶರೀರಗಳು, ದಿವ್ಯ ಆಭರಣಗಳು, ದಿವ್ಯ ವಿಷಯಗಳು ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತರ ಲೋಕಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು.

ಕಾಲವು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಭು. ಅದು ಪ್ರಪಂಚಸ್ಥಿತಿಕಾರಣ. ಅದು ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಈಶ್ವರನು ನಿಯಮಿಸುವನು.

(೨) ಚಿತ್

ಚಿತ್ ಎಂಬುದೇ ಜೀವ. ಜೀವನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅಜಡ. ಅವನು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ; ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಅವನು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು, ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವನು ಮತ್ತು ಭೋಗಪಡುವನು. ಅವನು ಜ್ಞಾತೃ. ಜ್ಞಾನವು ಅವನ ಗುಣ. ಅದೇ ಅವನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನು ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿರುವನು. ಜೀವನು ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬುವು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಜೀವನು ಬೇರೆಬೇರೆ ರೂಪನಾಗಿರುವುದೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಜೀವನು ಕರ್ತೃವೂ ಹೌದು. ಅನುಭವವೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅವನು ಕರ್ತೃವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ವೈದಿಕಕರ್ಮಗಳು ವಿಹಿತವಾಗಿರುವುವು. ಅವನ ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ ಆದುದರಿಂದಲೇ ಜೀವನು ಭೋಕ್ತೃ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಕರ್ಮಫಲಭೋಕ್ತೃ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದವನ್ನು ಭೋಗಿಸುವನು. ಆದರೂ ಅವನು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಾಧೀನ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಈಶ್ವರಾಧೀನ, ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಣು. ಆದರೆ ಅವನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಶರೀರವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳವನು.

ಜೀವರು ಅನಂತ. ಅವರು ಪರಸ್ಪರ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ದೆಸೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನರು. ಜೀವರು ಎರಡು ವಿಧ—ಮುಕ್ತರು ಮತ್ತು ಅಮುಕ್ತರು ಎಂದು. ಅಮುಕ್ತರು ಕರ್ಮಫಲಾನುಸಾರ ಜನನಮರಣವುಳ್ಳವರು. ಮುಕ್ತರು ಕರ್ಮಬಂಧರಹಿತರು.

ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವರಿಗೆ ಐದು ಅವಸ್ಥೆಗಳುಂಟು—ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ, ಮೂರ್ಛಾ, ಮರಣ ಎಂದು. ಜಾಗ್ರತ್‌ನಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಜ್ಞಾತೃ, ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ; ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ. ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸೃಷ್ಟ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ. ಮೂರ್ಛೆಯು ನಿದ್ರೆ ಮತ್ತು ಮರಣ ಇವುಗಳ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿತಿ. ಮರಣ ಎರಡು ವಿಧ-ಜನ್ಮವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವರು ಎರಡು ವಿಧ–ಕರ್ಮೀ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನೀ ಎಂದು. ಕರ್ಮಿಯು ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಿಯಾದರೆ ಪಿತೃಯಾನದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಚಂದ್ರಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವನು, ಪುನಃ ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದು ಮನುಷ್ಯ, ಮೃಗ ಮೊದಲಾದ ಜನ್ಮ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಪಾಪಕರ್ಮಿಯು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಕ್ರಿಮಿ, ಕೀಟ ಮೊದಲಾದ ಹೀನ

ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಜ್ಞಾನಿಯು ದೇವಯಾನಮಾರ್ಗವಾಗಿ ದೇವ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವನು. ಅವನಿಗೆ ಪುನಃ ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ.

(೩) ಬ್ರಹ್ಮ

ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರ ಕಾರಣ. ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಇವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿ. ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ. ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಚಿದ ಚಿತ್ ವಸ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಶಕ್ತಿ ರೂಪವಾಗಿರುವುವು. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನ ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಜೀವರು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಕೃತ ವಸ್ತುಗಳು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವನು. ಅಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಂಗಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಶಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚ ರಚನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರಪಂಚರೂಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವರ ಕರ್ಮಾನು ಸಾರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಕರ್ಮದಂತೆ ಫಲಕೊಡುವ ಅವನಿಗೆ ದೋಷ ವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಅವನ ಲೀಲಾ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಭಾವ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರಕರ್ತೃ. ಅವನೇ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ಅಂತರ್ಯಾಮೀ. ಅವನು ಜಗದ್ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಲೋಕಾತೀತ. ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಅವನು ಅಧಿಕ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಹತ್ತಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ತಾದವನು. ಅವನೇ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ. ಅವನು ಅನಂತ ವಾದ ಸೌಂದರ್ಯ, ಆನಂದ, ದಯೆ, ಇವುಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣ. ಅವನಿಗಿರುವ ಜೀವನ ಸಂಬಂಧವು ಮಧುರ, ಆಪ್ತ ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣ. ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಅನುಗ್ರಹ ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಅವರ ಸಹಾಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅವತಾರ ಮಾಡುವನು. ಅವನು ಮನುಷ್ಯರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಅವರ ಹಿತ ಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವರ ನ್ಯಾಯರೀತಿಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿರುವನು. ಅವನು ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಪೂರ್ಣ. ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಮತ್ತು ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪ್ತ; ಶುದ್ಧ, ಆನಂದ, ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮರೂಪ. ಹೀಗೆ ಅವನು ಸಗುಣ. ಅವನು ನಿರ್ಗುಣನೂ ಹೌದು. ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದರೆ ದೋಷರಹಿತ.

ಜಗತ್ತು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವನ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದ ಇರುವುದು. ಜಗತ್ತು ಶುಭಾಶುಭಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಿ ಆ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ನಿರ್ವಾಹಕನಾಗಿರು ವನು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ರಾಧಾ ಮತ್ತು ಗೋಪೀಜನಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಕೃಷ್ಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಶುಭ ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ಣತೆಯೂ ಶುಭ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣ ತೆಯೂ ಇರುವುವು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವವೂ ಆಗಿರುವನು.

(೪) ಅಚಿತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಚಿತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳಿರುವುವು. ಇವು ಮೂರೂ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿಯಂತೃ. ಚಿತ್ ಭೋಕ್ತೃ, ಅಚಿತ್ ಭೋಗ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಅವನು ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಇವುಗಳ ಭೇದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಭೇದ. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವೂ ಇರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣ, ಜಗತ್ತು ಕಾರ್ಯ. ಕಾರಣಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ವಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಗತ್ತುಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ದಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಭೇದಾಭೇದವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು.

(೫) ಮೋಕ್ಷ

ಮೋಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದೋಣ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಆಗುವುದು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ತದ್ಭಾವಾಪತ್ತಿ ಎಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಲಾಭ ಎಂದೂ ಹೆಸರುಗಳು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಲಾಭವೂ ಇರುವುದು. ಮುಕ್ತನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭೇದಾಭೇದ ಉಳ್ಳವನು. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸ್ವಭಾವದ ಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಭೇದವಿಲ್ಲ; ಸಾಮ್ಯ ಮಾತ್ರ. ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದ ಮತ್ತು ಭೋಗದ ಅನುಭವ ಇರುವುವು. ಆದರೂ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ.

(೬) ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ

ಸಾಧನಗಳು ಐದು:—ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ಉಪಾಸನಾ, ಪ್ರಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಗುರೂಪಸತ್ತಿ. ಕರ್ಮವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿ ವೈದಿಕಕರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಅಂತಃಕರಣಶುದ್ಧಿ ಉಂಟಾಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜೀವರುಗಳ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕರ್ಮದಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ ಮುಂತಾದುದು ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ವಿದ್ಯಾ, ನಿರಹಂಕಾರತಾ, ವಿಚಾರಶೀಲತಾ, ಮೌನ ಮುಂತಾದುವು ಆವಶ್ಯಕ. ಉಪಾಸನೆಯೂ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ. ಉಪಾಸನಾ

ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನ ವಾಸ್ತವವಾದ ಆತ್ಮನೆಂದೂ, ಜೀವನಿಯಾಮಕನೆಂದೂ, ಅಚಿದಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅಚಿನ್ನಿಯಾಮಕನೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದೂ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದು. ಪ್ರಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಶರಣಾಗತಿ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿತ್ಯವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನು. ಪ್ರಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ದಯೆ, ಅಶುಭ ಸಂಕಲ್ಪರಾಹಿತ್ಯ, ಪರಮಾತ್ಮನ ರಕ್ಷಕತ್ವದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ, ಅವನೇ ರಕ್ಷಕನೆಂಬ ಅಂಗೀಕಾರ, ದೈನ್ಯ ಮತ್ತು ಶರಣಾಗತಿ ಅಡಗಿರುವುವು. ಗುರೂಪಸತ್ತಿಯೂ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನ. ಇದು ಗುರುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶರಣಾಗತಿ. ಗುರುವು ತನ್ನ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಸಾಧನನಾಗುವನು. ಈ ಐದು ಸಾಧನಗಳೂ ಒಂಟಿಯಾಗಿಯೂ ಸಮೂಹವಾಗಿಯೂ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗುವುವು.

ಹೀಗೆ ನಿಂಬಾರ್ಕರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ರಾಧಾ ಮತ್ತು ಗೋಪಿಯರಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣನೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಇವರು ರಾಧಾಕೃಷ್ಣಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕರು.

೨ ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯರು

(ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತವಾದ)

ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೪೭೩ ರಿಂದ ೧೫೩೧ ರವರೆಗೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದರು. ಇವರು ದಕ್ಷಿಣದೇಶದ ತೈಲಂಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಇವರು ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರು. ಇವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತವು ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇದು ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೃತವಾಗುವುದು. ವೈದಿಕವಾದ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದುದು ಮತ್ತು ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣನ ಪೂಜೆ ಇವು ಇವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯ. ಇವರು ಭರತಖಂಡದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪುನಃಪುನಃ ಸಂಚರಿಸಿ ಕಾಶೀ ಮತ್ತು ಪ್ರಯಾಗ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲ ವಾಸಿಸಿದರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ತಪ್ಪಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಇವುಗಳ ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣನ ಆಜ್ಞಾನುಸಾರ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಇವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರದು ಮಾಯಾಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧವಾದ ಅದ್ವೈತ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಯಾ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅಶುದ್ಧ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಏಕ; ಕಾರ್ಯವೂ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಏಕ. ಇವರು ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಪುಷ್ಟಿ ಎಂದು ಕರೆದು ಅದೊಂದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿದರು. ಇವರು ವೇದಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತಾ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಇವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ವೇದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದೇಹ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದೇಹವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದೇಹವು ಭಾಗವತದಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಇವರು ಉಪಪಾದಿಸಿದರು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾಗವತವು ಪಕ್ವತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ರಸ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದು ಇವರ ಆಶಯ. ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸರ್ವಾರ್ಥವೂ ಅಡಗಿರುವುದು; ಭಾಗವತವು ಸಮಾಧಿಭಾಷಾ ಎಂದು ಇವರ ಉಪಪಾದನೆ.

(೧) ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ ಗ್ರಂಥಗಳು

ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾದ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಅವರು ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಉಪಲಬ್ಧವಲ್ಲ. ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ 'ಅಣುಭಾಷ್ಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅವರು ಮೂರನೆ ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡನೆಯ ಪಾದ ೩೩ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುವರು. ಅವರ ಎರಡನೆಯ ಮಗನಾದ ವಿಠಲನಾಥ ಎಂಬುವರು ಅವರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಮಾಡಿರುವರು. ಈ ಅಣುಭಾಷ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲು 'ಬೃಹದ್ಭಾಷ್ಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವಲ್ಲಭರೇ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವರ ಭಾಗವತವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ 'ಸುಬೋಧಿನೀ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ತತ್ತ್ವಾರ್ಥದೀಪ ಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸಹಿತವಾದ ಇವರ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ, ಸರ್ವನಿರ್ಣಯ ಮತ್ತು ಭಾಗವತಾರ್ಥ ಎಂಬ ಮೂರು ಭಾಗಗಳು ಇರುವುವು. ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವತವು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಗ್ರಂಥ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಎಂಬ ಪೂರ್ತಿ ಗ್ರಂಥವಲ್ಲದೆ ಸ್ಕಂಧ, ಪ್ರಕರಣ, ಅಧ್ಯಾಯ, ವಾಕ್ಯ, ಪದ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರ ಎಂಬ ಭಾಗಗಳೂ ಇರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದವನು ಮುಕ್ತನಾಗುವನು ಎಂದು ಅವರ ವಾದ. ಅವರು 'ಪತ್ರಾವಲಂಬನ' ಮುಂತಾದ ಪುಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹಿಂದಿ, ಗುಜರಾತಿ ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತರ್ಜಮೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟು ಪಶ್ಚಿಮ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿರುವುವು.

(೨) ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರ

ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಆಗಮದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ

ನಿರೂಪಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಪರತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತವೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮಾಣ, ಮಾನವನ ಐಹಿಕಜೀವನವೂ ಅದರಿಂದಲೇ ರೂಪಿತ' ಎಂದು ಅವರ ಭಾವ.

(೩) ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ

ಪ್ರಮೇಯ ಪ್ರಪಂಚವು ಜಗತ್ತತ್ತ್ವ, ಜೀವತತ್ತ್ವ, ಅಕ್ಷರತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು.

i ಜಗತ್ತತ್ತ್ವ

ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ. ಅದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಅದು ಜಡರೂಪವಾದುದು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಆಧಿಭೌತಿಕರೂಪ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪ. ಅವನ ಸತ್ ಎಂಬ ರೂಪಮಾತ್ರ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಲೀಲಾರೂಪವಾಗಿ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ಜೇಡರ ಹುಳುವಿಗೂ ಅದರ ತಂತುವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವುದು. ಜಗತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳುದು. ಸತ್ವ, ರಜಸ್, ತಮಸ್, ಪುರುಷ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ, ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಂಧ ಎಂದು ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು, ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ತೇಜಸ್, ಅಪ್, ಪೃಥಿವೀ ಎಂದು ಐದು ಮಹಾಭೂತಗಳು, ವಾಕ್, ಪಾಣಿ, ಪಾದ, ಪಾಯು, ಉಪಸ್ಥ ಎಂದು ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಚಕ್ಷುಸ್, ಶ್ರೋತ್ರ, ರಸನ, ಘ್ರಾಣ, ಸ್ಪರ್ಶ ಎಂದು ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ ಎಂದು ೨೮ ತತ್ತ್ವಗಳು. ಈ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಸಂಹಾರ ಇವಕ್ಕೆ ಕರ್ತಾ. ಅವನೇ ಭೇದ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತನ್ನ ಅಂಶರೇ ಆದ ಜೀವರನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಮಾಡುವನು. ಅವಿದ್ಯಾನಿಮಿತ್ತದಿಂದ 'ನನ್ನದು' 'ನಿನ್ನದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟಿ ಅಸತ್ಯವಾದ ಸಂಸಾರವು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಅಹಂತಾ ಮತ್ತು ಮಮತಾ ಇವೇ ಸಂಸಾರದ ಒಳಬೀಜ. ಇದೇ ಜಗತ್ತು. ಜಗದ್ರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವು ಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವುದು.

ii ಜೀವತತ್ತ್ವ

ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಾಹವು ಕಲ್ಪಭೇದದಿಂದ ಇರುವುದು. ಕಲ್ಪದ ಮೊದಲು ಪರಮಾತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿರುವನು. ಅವನು ತನ್ನ ಆನಂದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅನೇಕ ರೂಪನಾಗಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸಿದನು. ಅದರಿಂದ ಅನೇಕ ಜೀವರು ಉತ್ಪನ್ನರಾದರು. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶ. ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಲೀಲೆಗೋಸ್ಕರ ಜೀವರಲ್ಲಿರುವ ಆನಂದವನ್ನು ಅವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿದನು. ಅದರಿಂದ ಜೀವನು ಸಂಸಾರಿಯಾದನು. ಆದರೂ ಜೀವನಿಗೆ

ಸೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲ, ಸಂಹಾರವಿಲ್ಲ; ಜೀವನ ಶರೀರ ಮಾತ್ರ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶ ಉಳ್ಳುದು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಸೃಷ್ಟಿಸಂಹಾರಗಳು ಶರೀರಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಉಪಚರಿತವಾಗುವುವು. ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಅಣುರೂಪ. ಅವನು ವ್ಯಾಪ್ತನೂ ಅಲ್ಲ, ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಇರುವ ಚೈತನ್ಯನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜೀವನು ಶರೀರವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವನು. ಅವನು ಜ್ಞಾತೃ, ಭೋಕ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ. ಜೀವನ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಬಂದುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜೀವನು ಸತ್ಯ, ಜೀವನು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಲೀಲೆಗೋಸ್ಕರ ಕೆಲವು ಜೀವರನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಾಸಕ್ತರನ್ನಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರನ್ನು ವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗಾಸಕ್ತರನ್ನಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೇವಾಪರರಾದವರನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವನು. ಈ ಮೂರು ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಪ್ರವಾಹ ಎಂದೂ, ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ **ಮರ್ಯಾದಾ** ಎಂದೂ, ಮೂರನೆಯದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿ ಎಂದೂ ಹೆಸರು.

iii ಅಕ್ಷರತತ್ತ್ವ

ಅಕ್ಷರತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮಪುಚ್ಛವನ್ನು ಆನಂದಮಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಆನಂದಮಯನೇ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಆನಂದವುಳ್ಳವನು. ಇವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಆವಾಸಸ್ಥಾನ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಆಕಾರಭೇದಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನು ನಾನಾ ಆಕಾರವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ವೈಕುಂಠವಾಸಿಯಾದರೆ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನು ವೈಕುಂಠಲೋಕವಾಗುವನು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದಾಗಲೂ ಮತ್ತು ಅವತಾರ ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಿ ಆಧಿದೈವಿಕರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದಾಗಲೂ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಚರಣರೂಪನಾಗುವನು.

ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕರೂಪ. ಜೀವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅಕ್ಷರ, ಕಾಲ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ರೂಪ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರಕೃತಿ. ಇದು ಜಗತ್ತಿನ ನಾನಾ ವಸ್ತುಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಜಗದ್ವಸ್ತುಗಳ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನಿಸುವುದು. "ನೇತಿ ನೇತಿ" (ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲ) ಎಂದು ನಿಷೇಧರೂಪವಾದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯ. ಅವನೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಕಾಲ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವ ಇವು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪವಿಶೇಷಗಳು; ಅವನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೂ ಸ್ಥಾನವಿದೆ.

ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ಅಕ್ಷರ ಮೊದಲಾದುವು ಸೃಷ್ಟವಾದುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಅಕ್ಷರ ಮೊದ

ಲಾದುವು ಜಗತ್ತಿನ ೨೮ ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಅವು ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣ. ಜಗತ್ತಿನ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ತತ್ತ್ವಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರಣಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುವು. ಅವು ವಿಶೇಷಕಾರಣ. ಈ ಸರ್ವಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಕರ್ತೃ ಪರಬ್ರಹ್ಮ.

iv ಪರಬ್ರಹ್ಮ

ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮತತ್ತ್ವ. ಅವನು ಸತ್, ಚಿತ್, ಆನಂದ ಮತ್ತು ರಸ. ಅವನು ಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಪುರುಷೋತ್ತಮ. ಅವನೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ. ಅವನ ಗುಣಗಳು ಅನೇಕ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಪ್ರಧಾನ. ಅವನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇರುವುವು. ಅವನಿಗೆ- ಲೌಕಿಕ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುವುವು. ಅವನ ಶರೀರ ಆನಂದಮಯ. ಅವನ ಆನಂದ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ. ಅವನು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತ, ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತಾ. ಲೀಲಾ ರೂಪವಾಗಿ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಹೀಗೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಉಪಾದಾನಕಾರಣ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ವೈಷಮ್ಯಗಳು ಅವನಿಗೆ ದೋಷಕರವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ ಅವು 'ಜಗತ್ ಅವನ ಲೀಲಾ' ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುವು. ಅವನದು ಅವಿಕೃತಪರಿಣಾಮ, ಎಂದರೆ ಅವನು ತನಗೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಅವಭಾಸಿಸುವನು. ಅವನು ಸರ್ವ ವೇದಕ್ಕೂ ವಿಷಯ. ವೇದದ ಪೂರ್ವಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಅವನ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯೂ, ಉತ್ತರಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಅವನ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇವೇ ಅಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೀತಾ ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುವು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

(೪) ಸಾಧನ

ಭಕ್ತನು ತಾನು, ತನ್ನದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪೋಷ್ಯವರ್ಗ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಸಂಬಂಧವು ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಅದರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಹೋಗಿ ಕೃಷ್ಣನ ಪೂಜೆಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಬರುವುದು. ಅವನು ಯಾವ ವಿನಾಯಿತಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕೃಷ್ಣಪೂಜಾಧುರಂಧರನಾಗಿ ನಾನು, ನನ್ನದು ಎಂಬ ಸಂಸಾರವನ್ನು ನೀಗುವನು. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಜಾತಿಕುಲ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ. ಶರೀರ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತು ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ. ಇಡೀ ಸಂಸಾರವೇ ಈ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸ

ಬೇಕು. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದೇ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟಭಾಗ. ಭಗವದ್ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧ ಬಂದರೆ ಭಗವದ್ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಬಾರದು. ಅದೇ ಆತ್ಮಧರ್ಮ. ಇದೇ ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗ. ಆತ್ಮಧರ್ಮವೇ ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗದ ರಹಸ್ಯ.

i ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗ

ಈ ಮಾರ್ಗದಂತೆ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಭಕ್ತನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೇವೆಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಜೀವನವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವನು. ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಮೊದಲು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ಅನಂತರ ಅವನ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗವು ಸನ್ಯಾಸಧರ್ಮಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಧರ್ಮಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುವು.

ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗದಂತೆ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ವಾಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ, ಸರ್ವವರ್ಣದವರು, ಮತ್ತು ಪತಿತರು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನಿಗೂ ಕೃಷ್ಣನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗ. ಇದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಒಬ್ಬನು ದೇವರನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸಿದರೂ ಸರಿ, ಅಸೂಯೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಸರಿ, ಪ್ರೀತಿಸಿದರೂ ಸರಿ, ಪೂಜಿಸಿದರೂ ಸರಿ, ಅವನು ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮಸಂಬಂಧ ಮುಖ್ಯ, ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಸ್ನೇಹದಿಂದ ಭಗವತ್ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದವನು ಭಜನಾನಂದಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿತ್ಯಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಶರಣಾಗತಿರೂಪವಾದ ಪ್ರಪತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಬಹುದು.

ವೇದದ ಪೂರ್ವಕಾಂಡದಂತೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರ, ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸ, ಪಶುಯಾಗ, ಚಾತುರ್ಮಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸೋಮಯಾಗರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವನು. ವೇದದ ಉತ್ತರಕಾಂಡದಂತೆ ಅವನೇ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗುವನು. ಇವುಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವವನು ದೇವಯಾನ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

ಕೃಷ್ಣನೇ ಸರ್ವವೂ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನೀ. ಅವನು ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ತೃಪ್ತನಾಗದೆ ಪೂರ್ಣ ಪುರುಷೋತ್ತಮಪರನಾಗಬೇಕು. ಅವನು ಪೂರ್ಣಪುರುಷೋತ್ತಮನನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ತನ್ನ ಶರೀರದಂತಹ ಶರೀರವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಭಕ್ತಪರಾಧೀನನಾಗಿ ತನ್ನ ಭೋಗದಲ್ಲಿ ಭಾಗಕೊಡುವನು. ಇದೇ ನಿತ್ಯಲೀಲಾ. ಇದೇ ಭಕ್ತಿಯ ಆನಂದ ಎಂದರೆ ಭಜನಾನಂದ. ಮತ್ತು ಪರ

ಮಾತ್ಮನ ಆನಂದ ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪಾನಂದ. ಇದಕ್ಕೇ ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪುಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದ. ಇದು ಭಕ್ತನ ಪರವಾದ ಯಾವ ಸಾಧನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಭಗವದನುಗ್ರಹದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ಯ. ಈ ಪುಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಪ್ರಸಾದವುಳ್ಳವರೇ ಬೃಂದಾವನದ ಗೋಪೀಜನಗಳು. ಅವರು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸ್ನೇಹದಿಂದ ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು 'ಕೃಷ್ಣನೇ ಸರ್ವವೂ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ರೀತಿ. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನೋಡುವ ರೀತಿ. ಗೋಪಿಕಾಸ್ತ್ರೀಯರು ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಿದುದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣನೇ ಅವರಿಗೆ ಅಧೀನನಾದನು. ಇದೇ ಅವರ ಸ್ವರೂಪಾನಂದ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಧಿಕ. ಇದು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮೋಕ್ಷ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಸಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವನು. ಶೃಂಗಾರ, ವೀರ, ಕರುಣ, ಅದ್ಭುತ, ಹಾಸ್ಯ, ಭಯ, ಆನಕ, ಭೀಭತ್ಸ, ರೌದ್ರ ಎಂಬ ನವರಸಗಳಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಶೃಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿಪ್ರಯೋಗ ಎಂಬ ಎರಡು ಭೇದವಿರುವುದು. ಸಂಯೋಗ ಶೃಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಿಪ್ರಯೋಗಶೃಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆಗ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನದೊಂದೇ ಚಿಂತೆ.

ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಆ ಸಾಧನದಿಂದ ಪ್ರಸನ್ನನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಭಕ್ತನಿಗೆ ಸಾಯುಜ್ಯಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವೈಶ್ಯರು ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು. ಸ್ತ್ರೀ ಶೂದ್ರ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಈ ಮಾರ್ಗ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಮರ್ಯಾದಾಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗವಾದರೋ ಮರ್ಯಾದಾಮಾರ್ಗದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀ ಶೂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವರೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು. ಈ ಮಾರ್ಗದಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರೇಮವೇ ಶ್ರವಣ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವನ ಭಗವತ್ಪೂಜೆಯು ಸ್ನೇಹಾತ್ಮಕ. ಗೋಪೀಜನವಲ್ಲಭನೇ ಅವನ ಈಶ್ವರ. ಗೋಪಿಯರೇ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗಸಾಧಕನು ತಾನು ಗೋಪೀ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತನ್ನ ಪತಿ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಆರಾಧಿಸುವನು.

ii ಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದನಾದ ಪರಮಾತ್ಮಾ

ಭಕ್ತನ ಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಶ್ರೀ ಗೋವರ್ಧನನಾಥಜೀ ಅಥವಾ ಶ್ರೀನಾಥಜೀ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನು. ಇವನಿಗೆ ಭಾಗವತದ ಹನ್ನೆರಡು

ಸ್ಕಂಧಗಳೇ ಶರೀರ. ಮೇವಾರಿನ ನಾಥದ್ವಾರದಲ್ಲಿ ಇವನ ಪ್ರತೀಕ ಇರುವುದು. ದಶಮಸ್ಕಂಧದ ರಾಸಲೀಲೆಯು ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೃದಯ. ಈ ಪ್ರತೀಕವು ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ 'ಗಿರಿರಾಜ' ದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದುದು. ಇದೇ ಪುರಾಣಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಆಕಾರ. ಇದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಆಕಾರ. ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರತಿಮಾಗಳು ವಿಭೂತಿ ಅಥವಾ ವ್ಯೂಹ ಎನಿಸುವುವು. ಸರ್ವೋತ್ತಮಪರಮಾತ್ಮನ ಆರಾಧನೆಗೆ ಸೇವಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವಿಭೂತಿಗಳ ಆರಾಧನಕ್ಕೆ ಪೂಜಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯೂಹಗಳು ನಾಲ್ಕು—ವಾಸುದೇವ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಅನಿರುದ್ಧ ಎಂದು. ಇವು ಪುರಾಣಪುರುಷೋತ್ತಮನಿಗಿಂತ ಅವರ. ಧರ್ಮಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯೇ ಇವುಗಳ ಕಾರ್ಯ. ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನ ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿ ವಿಭೂತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯೂಹ ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಶ್ರೀನಾಥಜೀ ಸೇವಾ ಒಂದೇ ಪರಮಧರ್ಮ.

೩ ಶ್ರೀ ಚೈತನ್ಯ

(ಅಚಿಂತ್ಯಭೇದಾಭೇದವಾದ)

ಚೈತನ್ಯ ಎಂಬುವರು ಬಂಗಾಳ ಪ್ರಾಂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಇವರು ಪ್ರಪಂಚ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಅಚಿಂತ್ಯಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಇವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಜೀವಗೋಸ್ವಾಮಿ ಮುಂತಾದವರು ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಳಿಸಿದರು.

(೧) ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರ

ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣ. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಮಾಡುವಾಗ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೇ? ಅಥವಾ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೇ? ಎಂದು ವಿಚಾರ. ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಗೌಣಾರ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಗೌಣಾರ್ಥವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಗಮ್ಯ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದರೋ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಗಮ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬಂದುದು. ಗೌಣಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬಂದುದು. ಶ್ರುತಿಗೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಬಾಧಿತವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಅದು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮಾತು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಶ್ರುತಿಯೇ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ.

(೨) ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ

ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜೀವಜಡಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತೂ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರ.

i ಜಡಪ್ರಪಂಚ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚಾತೀತ ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾದಾನವೂ ಬ್ರಹ್ಮ, ನಿಮಿತ್ತವೂ ಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಆದರೂ ಅವನ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಗನ್ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವನು. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಜಡ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅದು ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆ ಉಳ್ಳುದು. ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅದರ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವುಂಟಾಗಿ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯು ಆರಂಭಿಸುವುದು.

ಗುಣಮಾಯಾ, ಜೀವಮಾಯಾ ಎಂದು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಎರಡು ವಿಧ. ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಗುಣಮಾಯೆಯು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಜೀವಮಾಯೆಯು ಜೀವರಿಗೆ ಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ತಮಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಮರೆಯುವರು ; ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಗ ಉಳ್ಳವರಾಗುವರು. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಧಾನಕಾರಣ. ಮಾಯಾ ಅಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಗದ್ರೂಪನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯಾ, ಜೀವ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿ. ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಜೀವ ಇವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ರೀತಿಯು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೂ ಜೀವರು ನಾನಾ ಭೋಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದು ಪರಿಣಾಮ. ಅದು ಅನಿತ್ಯ. ಆದರೂ ಸತ್ಯ ; ಆರೋಪಿತವಲ್ಲ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ii ಜೀವಾತ್ಮಾ

ಜೀವಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೀವಶಕ್ತಿ. ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಚಿದ್ರೂಪ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಪೃಥಕ್ ಅಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಭಿನ್ನಾಂಶ, ಸ್ವಾಂಶನಲ್ಲ. ಸ್ವಾಂಶವು ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧ

ಪಟ್ಟುದು. ಜೀವನು ಚಿದ್ರೂಪನಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ. ಜೀವನು ಅಣುರೂಪ ; ಪ್ರಾಣಿಯ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವನು. ಜೀವನು ನಿತ್ಯ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಾಭಿನ್ನನಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಜೀವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಅನಂತ.

ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿಯಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದೇ ಧರ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ. ಅವನು ಸುಂದರ ಮತ್ತು ಪ್ರಿಯ. ಅವನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಸೇವಿಸುವುದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವ ಸೇವಾನಂದವು ಲಭಿಸುವುದು. ಜೀವರು ಎರಡು ವಿಧ—ನಿತ್ಯಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ಬದ್ಧ ಎಂದು. ನಿತ್ಯಮುಕ್ತರು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವರಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಸೇವಿಸುವರು. ಬದ್ಧರು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಮರೆತು ಮಾಯಾಬಂಧ ಉಳ್ಳವರಾಗುವರು. ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವರು ಮುಕ್ತರಾಗುವರು. ಮೋಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಮಾಯಾಬಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ರಸಿಕನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಮುಕ್ತನನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿ ದಯಮಾಡಿ ಅವನ ಆನಂದಮಯವಾದ ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದಾನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಮುಕ್ತರಾದ ಜೀವರು ಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದವರಿಗೆ ಅಧೀನರು.

iii ಬ್ರಹ್ಮ

ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ. ಕೃಷ್ಣನು ಪ್ರಣವಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ದೊಡ್ಡದು ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ. ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾಪಿತವಾಗುವುದು. ಪರಾ, ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕಶಕ್ತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವುವು ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುವುವು. ಈ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನಿಗೆ ಸಮರಿಲ್ಲ, ಉತ್ತಮರಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿಯೂ, ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಆನಂದ. ಅವನ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ, ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜೀವಶಕ್ತಿ.

ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಗೆ ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗಶಕ್ತಿ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರಗಳು. ಕೃಷ್ಣನಿಗೂ ಅವನ ಲೀಲೆಗೂ ಇದರ ಅಂತರಂಗ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಆನಂದ ಎಂಬ ಮೂರು ಆಕಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಂತರಂಗ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಧಿನೀ, ಸಂವಿತ್ ಮತ್ತು ಹ್ಲಾದಿನೀ ಎಂಬ ಮೂರು ಆಕಾರಗಳಿರುವುವು. ಸಂಧಿನೀಯಿಂದ ಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನನ್ನು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ವ

ಹಿಸುವನು. ಸಂವಿತ್ತಿನಿಂದ ಅವನು ತಿಳಿಯುವನು ಮತ್ತು ಇತರರನ್ನು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವನು. ಹ್ಲಾದಿನೀಯಿಂದ ಅವನು ಸುಖಭೋಗಉಳ್ಳವನಾಗುವನು ಮತ್ತು ಇತರರನ್ನು ಸುಖಭೋಗಉಳ್ಳವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವನು. ಈ ಮೂರು ಆಕಾರಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಸಂಧಿನೀ ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದು ಆಧಾರಶಕ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸಂವಿತ್ ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದು ಆತ್ಮವಿದ್ಯಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಹ್ಲಾದಿನೀ ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದು ಗುಹ್ಯವಿದ್ಯಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಅಚೇತನ ಮತ್ತು ಜಡ. ಅದು ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಜೀವಮಾಯಾ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಗುಣಮಾಯಾ ಸತ್ವ, ರಜಸ್, ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಎಂಬ ಗುಣ ಉಳ್ಳದು. ಜೀವಮಾಯೆಯು ಜೀವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಲೌಕಿಕ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಆದರ ಉಳ್ಳವನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ಬಹಿರಂಗಶಕ್ತಿ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಜೀವಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗಳ ಮಧ್ಯಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದು. ಎಲ್ಲ ಜೀವರು ಜೀವಶಕ್ತಿಸ್ವರೂಪ ಉಳ್ಳವರು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಸಗುಣ. ಆದರೆ ಮಾಯಾಸಂಬಂಧ ಅವನಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವನು. ಅವನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಕೃಷ್ಣನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ, ಸರ್ವಶಕ್ತ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞ. ಅವನು ಕಾಲಾತೀತ, ದೇಶಾತೀತ ಮತ್ತು ಪರಿಚ್ಛೇದರಹಿತ. ಅವನು ಸತ್ಯ, ಶಿವ,ಸುಂದರ ಮತ್ತು ಆನಂದ. ಇದೇ ಕೃಷ್ಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ. ಈ ಭಾವಗಳು ಕೃಷ್ಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಕೃಷ್ಣನು ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಕಾಣಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅವನು ಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಅವನ ಆಧಾರಶಕ್ತಿಯೇ ಗೋಕುಲ, ವೃಂದಾವನ. ಅವನ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವರ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅವನ ಲೀಲಾಸ್ಥಳ. ಅವನು ಆತ್ಮಾರಾಮ, ಸ್ವರಾಟ್. ನಾರಾಯಣ, ರಾಮ, ನೃಸಿಂಹ, ಸದಾಶಿವ ಮುಂತಾದುವು ಅವನ ರೂಪವಿಶೇಷಗಳು. ಸರ್ವವೂ ಅವನೇ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಮೂರು ರೂಪ—ಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಭಗವಾನ್ ಎಂದು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಸಶಕ್ತಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಪರಮೇಶ್ವರ, ಪೂರ್ಣ ಭಗವಾನ್, ಸ್ವಯಂಭಗವಾನ್. ಸ್ವರೂಪ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಸಸ್ಥಭಾವವು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು

ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮನು. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿ ಅಂತರ್ಯಾಮೀ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮಾ ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣನ ರೂಪ ಇರುವುದು.

ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅವತಾರಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಮತ್ತು ಉದ್ಗಮಸ್ಥಾನ. ಪರಮಾತ್ಮಸ್ಥಾನದಿಂದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಸ್ಥಾನದವರೆಗೆ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಸದ ನಾನಾ ಇಯತ್ತೆಗಳು ಇರುವುವು. ಅವು ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಭಗವತ್‌ಸ್ವರೂಪಗಳು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಾದರೋ ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ. ಈ ರೂಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದ ರೂಪ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಈ ಭಗವತ್‌ಸ್ವರೂಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವುಗಳ ಲೀಲೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇತರರನ್ನು ಒಡಗೂಡಿರುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ವೃಂದಾವನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶೇಷಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಆಧಾರಶಕ್ತಿ. ಈ ರೂಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವಾಂಶ. ಹೀಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನು.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ರಸಭಾವವು ಎರಡು ವಿಧ—ಭೋಜ್ಯರಸ, ಭೋಜನಮಾಡುವ ರಸ ಎಂದು. ಅವನ ಆನಂದವೂ ಎರಡು ವಿಧ—ಸ್ವರೂಪಾನಂದ ಮತ್ತು ಶಕ್ತ್ಯಾನಂದ ಎಂದು. ಇವು ಭೋಜ್ಯವಾದ ರಸದ ಎರಡು ಆಕಾರಗಳು. ಕೃಷ್ಣನು ಕೇವಲ ಆನಂದರೂಪ. ಅವನು ಹ್ಲಾದಿನೀಶಕ್ತಿ. ಅಥವಾ ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ. ಈ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮ ಉದ್ಭವಿಸುವುವು. ರಸವು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವಯಂರೂಪ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಭಗವತ್ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೂ, ಪರಿಕರಗಳನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ರಸಾನುಭವಕ್ಕೋಸ್ಕರ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಂದ ಬಂದ ಭಗವದ್ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣರೂಪ ಮುಖ್ಯ. ಪರವ್ಯೋಮ ಅಥವಾ ಮಹಾವೈಕುಂಠವು ನಾರಾಯಣಲೋಕ. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಮಾಧುರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಐಶ್ವರ್ಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದು. ಮಥುರಾ ಮತ್ತು ದ್ವಾರಕಾದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡೂ ಸಮನಾಗಿರುವುವು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರ ಸೇವಾವಾಸನಾ ಉದ್ಬುದ್ಧವಾದಾಗ ಮಾಧುರ್ಯವು ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದು. ವೃಂದಾವನದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಮಾಧುರ್ಯ ಮತ್ತು ಐಶ್ವರ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಮಾಧುರ್ಯವು ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಅವನ ಐಶ್ವರ್ಯವೂ ಮಾಧುರ್ಯಮಯವಾಗುವುದು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಭಕ್ತರಿಗೆ ಅತಿಶಯಾನಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವೈಕುಂಠದಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ನಿನ್ನವನು' ಎಂಬ ಭಾವ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವೃಂದಾವನದಲ್ಲಿರುವ ವ್ರಜಭಾವದಲ್ಲಾದರೋ 'ಅವನು ನನ್ನವನು' ಎಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಪ್ರೇಮದ ಅಗಾಧವಾದ ಆಳವುಳ್ಳ ಈ ಪ್ರೇಮವು ದಾಸ್ಯ, ಸಖ್ಯ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಂತಾ ಎಂಬ ವಿಭಾಗ ಉಳ್ಳದ್ದು. ದಾಸ್ಯಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನು ತನಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಯಜಮಾನನೆಂದು ಆರಾಧಿಸುವನು. ಅವನಿಗೆ ತಾನು ಕಡಮೆಯಾದವನೆಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೇವಾವಾಸನೆಯ ಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಸಖ್ಯಪ್ರೇಮವು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸಖಿಗಳದು. ಇದು ದಾಸ್ಯ

ಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಸಖಿಗಳು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಮ ಎಂದು ಆರಾಧಿಸುವರು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅದೇ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವನು. ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಗುವೆಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಆರಾಧಿಸುವರು. ಈ ಅಭಿಮಾನವು ನಂದಾ, ಯಶೋದೆಯರದು. ಕೃಷ್ಣನು ಅವರಿಗೆ ಇದೇ ಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ದೂಷಿಸಲೂಬಹುದು, ಶಿಕ್ಷಿಸಲೂ ಬಹುದು. ಈ ಪ್ರೇಮವು ಸಖಿಗಳ ಪ್ರೇಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದು. ಈ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ನನ್ನವನು ಎಂಬ ಭಾವ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇದು ತಂದೆ, ತಾಯಿ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶಕ್ಯ. ಕಾಂತಾಪ್ರೇಮ ಮತ್ತೂ ದೊಡ್ಡದು. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಇತರ ಪ್ರೇಮಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ತನ್ನದಾದ ಒಂದು ಸುಖದ ಭಾವವಿರುವುದು. ಕಾಂತಾಪ್ರೇಮ ಕೇವಲ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಈ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರೇಮ ಗೋಪಿಯರದು. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರೇಮವು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಗೋಪಿಯರಲ್ಲಿ ರಾಧಾ ಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ರಾಧಾಸಹಿತ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಲೀಲೆಗೆ ಇತರ ಸರ್ವರೂ ಅನುಕೂಲರಾಗಿರುವರು. ರಾಧಾಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ರಸಿಕತನವು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಕಾಂತಾರಸವೆಂಬ ಮಧುರರಸದ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣರ ಅನುಭವವು ವೃಂದಾವನದಲ್ಲಿ ಅನಂತ. ಆದರೆ ನವದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ ಶ್ರೀಗೌರಾಂಗ ಇವರ ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರೇಮಾನುಭವವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದು ಕಾಂತಾಪ್ರೇಮದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಮಹಾಭಾವ. ಹೀಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ, ಶ್ರೀಚೈತನ್ಯ ಇವರ ಲೀಲೆ ಒಂದೇ. ಇದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮತತ್ತ್ವ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಲೀಲಾ.

(೩) ಅಚಿಂತ್ಯ ಭೇದಾಭೇದ

ಇದು ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಂಬಂಧ ವಿಚಾರ. ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಭೇದವೇ ಅಭೇದವೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರು ಚಿತ್ಸ್ವರೂಪರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರು ಅಭಿನ್ನರು. ಆದರೂ ಅವರ ಧರ್ಮಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ಭಿನ್ನರು. ಈಶ್ವರನು ವಿಭು; ಜೀವ ಅಣು. ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಜ್ಞ; ಜೀವನು ಅಲ್ಪಜ್ಞ. ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಶಕ್ತ; ಜೀವನು ಅಲ್ಪಶಕ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ ಜೀವನ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾಯಾಕಾರ್ಯ; ಈಶ್ವರನು ಮಾಯಾಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ. ಜೀವನು ಈಶ್ವರನ ಅಂಶ. ಅಂಶಾಂಶಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಂತೆ ಜೀವ, ಜಗತ್, ವೈಕುಂಠ ಮೊದಲಾದ ಲೋಕಗಳು, ಪರಿಕರ ಎಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವಕ್ಕೂ

ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಈ ಭೇದಾಭೇದವು ಅಚಿಂತ್ಯಜ್ಞಾನಗೋಚರ ಎಂದು ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ ಹೇಳುವುದು, ಎಂದರೆ ಈ ಭೇದಾಭೇದವೂ ಅಚಿಂತ್ಯ, ಎಂದರೆ ಅದು ಭಿನ್ನವೇ ಅಭಿನ್ನವೇ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಚಿಂತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಅಚಿಂತ್ಯಭೇದಾಭೇದವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಜಾತೀಯ ವಿಜಾತೀಯ ಸ್ವಗತಭೇದವರ್ಜಿತ ಎಂಬುದರ ಹೃದಯವೇ ಅಚಿಂತ್ಯಭೇದಾಭೇದವಾದ. ಈ ವಾದದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿ, ಜೀವ, ಜಗತ್, ಲೋಕ, ಪರಿಕರ, ಈ ಸರ್ವವೂ ಸತ್ಯ. ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸರ್ವವೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧ. ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧ. ಆದರೆ ಅವು ಸ್ವಯಂ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನು ಏಕ, ಅದ್ವಿತೀಯ (ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆದರೂ ಭೇದವು ತೋರುವುದು. ಸಜಾತೀಯ ಭೇದ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜೀವನಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದ. ಇವರೀರ್ವರೂ ಚಿದ್ರೂಪರಾದುದರಿಂದ ಸಜಾತೀಯರು. ವಿಜಾತೀಯ ಭೇದವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜಡಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದ. ಇವು ವಿಜಾತೀಯ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಕೇವಲ ಚಿದಾನಂದರೂಪ. ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಇದು "ವಿಜ್ಞಾನಮಾನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆನಂದ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಭಿನ್ನ ಭಗವತ್ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ರಸಭೇದಗಳೂ ಪರಿಕರಗಳೂ ಸ್ವಯಂ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅವು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತಭೇದ ಇರುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತ.

(೪) ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನ

ಈ ವಿಚಾರವು ಬದ್ಧರಾದ ಜೀವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಸ್ಮರಣ. ಇದರಿಂದ ಬಂಧನಿವೃತ್ತಿಯು ವಿಸ್ಮರಣನಿವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ವಿಸ್ಮರಣ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಸ್ಮರಣದಿಂದ. ಸ್ಮರಣವೇ ಸರ್ವಸಾಧನದ ಆಧಾರ. ಅದರಿಂದಲೇ ಸೇವಾಪಾಸನಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಸ್ಮರಣಸಾಧನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯಬೇಕು. ಈ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯೇ

ಆಧಾರಶಕ್ತಿ. ಆಧಾರಶಕ್ತಿಗೆ ವಾಸುದೇವ ಎಂದು ಸಂಕೇತ. ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಹ್ಲಾದಿನೀ ಮತ್ತು ಸಂವಿತ್ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರೇಮರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಜ್ಞಾನ, ಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಯೋಗಗಳು ಸಾಧನವಲ್ಲ; ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಯೋಗಗಳಿಲ್ಲದೆ ಭಕ್ತಿ ಸಾಧನ. "ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಭಕ್ತಿಯೇ ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಭಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನ. ಭಕ್ತಿಯೇ ಉತ್ತಮ" ಎಂದು ಮಾಠರ ಶ್ರುತಿ. ಜ್ಞಾನ ಸಹಿತವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ವರೂಪ ಶಕ್ತಿಯು ಆತ್ಮವಿದ್ಯಾರೂಪವಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ವರೂಪ ಶಕ್ತಿಯು ಗುಹ್ಯವಿದ್ಯಾರೂಪವಾಗುವುದು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮ, ಯೋಗ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಸಾಧನಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ವೈದಿಕವಾದ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದುವು ಮತ್ತು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳು. ಇವುಗಳ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಸತ್ಯಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದಾದರೂ ಮಾಯಾನಿವೃತ್ತಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ಅರ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗವಾಗುವುದು. ಯೋಗ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಸಾಧನವಾದ ಧ್ಯಾನ. ಜ್ಞಾನವು ಸಾಯುಜ್ಯ, ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಸಾಧನವಾದ ಧ್ಯಾನ. ಭಕ್ತಿಯು ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪೂಜಾ, ಭಗವನ್ನಾಮ ಕೀರ್ತನ ಮತ್ತು ಭಗವನ್ಮಹಿಮೆಯ ಸ್ಮರಣ, ಕೀರ್ತನ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಲೀಲೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡೋಣ ಮುಂತಾದುವು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಭಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕರ್ಮ, ಯೋಗ, ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಭಕ್ತಿಯು ಮಿಶ್ರಭಕ್ತಿ. ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಪ್ರಿಯತಮ ಮತ್ತು ಆಪ್ತತಮ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಆರಾಧನೆಯೇ ಉದ್ದೇಶ ಉಳ್ಳ ಭಕ್ತಿ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧಭಕ್ತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರೀತಿ ಒಂದೇ ಫಲ. ಮಾಯಾಬಂಧದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೂ ಫಲವಲ್ಲ. ಇದು ಐದನೆಯ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಇದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದು.

ಶುದ್ಧಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಐಶ್ವರ್ಯ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದರೆ ಅವನು ನಾರಾಯಣನ ಲೋಕವಾದ ಮಹಾವೈಕುಂಠವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೇರುವನು. ಅವನಿಗೆ 'ಸಾರೂಪ್ಯ' ಎಂದರೆ ನಾರಾಯಣನ ರೂಪದಂತೆ ರೂಪ; 'ಸಾಮೀಪ್ಯ' ಎಂದರೆ ನಾರಾಯಣನ ಸನ್ನಿಧಾನ, 'ಸಾಲೋಕ್ಯ' ಎಂದರೆ ನಾರಾಯಣನ ವಾಸಸ್ಥಳವೇ ವಾಸಸ್ಥಳವಾಗಿರೋಣ ಮತ್ತು 'ಸಾರ್ಷ್ಟಿ' ಎಂದರೆ ನಾರಾಯಣನ ಐಶ್ವರ್ಯದಂತೆ ಐಶ್ವರ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಶುದ್ಧ

ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ಇದಾವುದೂ ರುಚಿಸದು. ಅವನಿಗೆ ಅಲೌಕಿಕ ರಸಿಕನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸೇವಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಿಯತಮ, ಆಪ್ತತಮನಾದ ಆ ಪರಮಪುರುಷನ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮುಖ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾಯಾನಿವೃತ್ತಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವುದು.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಸಾಧನ ಭಕ್ತಿಯು ಅದರ ಅಭ್ಯಾಸಬಲದಿಂದ ಎಂದರೆ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಲೀಲಾ ಮತ್ತು ತದನುಗುಣವಾದ ರೂಪ ಇವುಗಳ ಅರ್ಚನ ಮತ್ತು ಸ್ಮರಣ ಇವುಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಾಧ್ಯಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅಲೌಕಿಕರಸಿಕ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ವೃಂದಾವನ ಮತ್ತು ನವದ್ವೀಪದ ಲೀಲೆಗಳನ್ನು ದಾಸ್ಯ, ಸಖ್ಯ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಂತಾ ಎಂಬ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದರಿಂದ ಆರಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಭಕ್ತನು ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಸಾದಉಳ್ಳವನಾಗಿ ವೃಂದಾವನ ಅಥವಾ ನವದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಸತ್ವ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ಭಕ್ತನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಚೈತನ್ಯ ಇವರ ಲೀಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಈ ಲೀಲೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವಾಗ ತಾನೇ ಆ ಸಪರಿಕರವಾದ ಲೀಲಾ ಮತ್ತು ರೂಪಉಳ್ಳವನಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವನು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಬಂಗಾಳದೇಶಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಬಂಗಾಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೮

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ

೧ ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ

ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೧೭ ರಲ್ಲಿ ಪೆರಂಬುದೂರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರು. ಇವರು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಪೂರ್ಣವಿದ್ಯಾವಂತರಾದರು. ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ಇವರಿಗೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತಾಳಿದರು. ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರು ಅತ್ಯಂತ ಜನಾನುರಾಗಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾದರು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇ ಉಪನಿಷತ್ತತ್ತ್ವ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದುದೇ ಇವರು ಮಾಡಿದ ಮಹಾಕಾರ್ಯ. ಇವರು 'ವೇದಾಂತಸಾರ,' 'ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ,' 'ವೇದಾಂತದೀಪ,' 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ' ಇವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ 'ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವರು ಭಾರತಭೂಮಿಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಂಚಾರಮಾಡಿ, ಅನೇಕ ಜನರನ್ನು ವೈಷ್ಣವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಅನೇಕ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಮಾಡಿದರು.

೨ *ವೈಷ್ಣವಮತದ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮ ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜಮತದ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವು ಸೂರ್ಯಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ದೇವತೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ವರುಣನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವನು. ಭಗನೆಂಬ ದೇವತೆಯು ಶುಭವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವನು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಅನಂತರ ಈ ಭಗಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶುಭಶಕ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥವೂ ಈ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು ಭಗವಂತನೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಭಗವಂತನನ್ನು ಪೂಜಿಮಾಡುವ ಮತಕ್ಕೆ ಭಾಗವತಮತ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಭಗವಂತನು ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಕಾರಣ ಭಾಗವತಮತಕ್ಕೆ ವೈಷ್ಣವಮತವೆಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಭಾಗವತ ಪುರಾಣವು ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣದೇಶದಲ್ಲಿ 'ಅನೇಕರು ನಾರಾಯಣನ ಭಕ್ತರಾಗುವರು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಆಳ್ವಾರರು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವರು ರಚಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ೪೦೦೦ ಶ್ಲೋಕಗಳು 'ನಾಲಾಯರಪ್ರಬಂಧ' ಎನಿಸುವುವು. ಇವರ ಮತವನ್ನೇ ಈಚೆಗೆ ಬಂದ ಕೆಲವು ಆಚಾರ್ಯರು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಸಾಧನಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ನಾಥಮುನಿ ಮತ್ತು ಆಳ್ವಂದಾರ್

*ವೈಷ್ಣವಮತದ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬರೆದಿದೆ.

ಎಂಬುವರು ಈ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರು. ಆಳ್ವಂದಾರರಿಗೆ ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ. 'ಆಗಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ,' 'ಮಹಾಪುರುಷನಿರ್ಣಯ,' 'ಸಿದ್ಧಿತ್ರಯ,' 'ಗೀತಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ,' 'ಚತುಶ್ಲೋಕೀ' ಮತ್ತು 'ಸ್ತೋತ್ರರತ್ನ' ಎಂಬುವು ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈ ಮತವನ್ನು 'ಉಭಯವೇದಾಂತ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪಾಡಿಕೆ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಖಂಡನೆಮಾಡಿ, ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಇವರು "ಬೋಧಾಯನವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಭಾಷ್ಯಬರೆಯುವೆನು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಟಂಕ, ದ್ರಮಿಡ, ಗುಹದೇವ, ಕಪರ್ದಿನ್ ಮತ್ತು ಭಾರುಚಿ ಎಂಬುವರನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವರು. ಉಪನಿಷತ್ತು, ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ವೈಷ್ಣವಮತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವೆಂಬುದೇ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇವರ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸುದರ್ಶನಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರೆಂಬುವರು 'ಶ್ರುತಪ್ರಕಾಶಿಕಾ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು.

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ತೆಂಗಲೆ ಮತ್ತು ವಡಗಲೆ ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟು. ತೆಂಗಲೆಯವರು ದಕ್ಷಿಣ ದೇಶದ ಭಾಷೆಯಾದ ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿರುವ ನಾಲಾಯರಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮುಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೂ, ಪಂಚರಾತ್ರ ಮೊದಲಾದ ಆಗಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ದೇವತಾರ್ಚನೆಯೇ ವಿಹಿತವೆಂದೂ, ಪ್ರಪತ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯಸಾಧನವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ವಡಗಲೆಯವರು ಉತ್ತರದೇಶದ ಭಾಷೆಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವ ವೇದ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ, ವೈದಿಕ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನೆಯೇ ಉತ್ತಮ ಸಾಧನವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಪಿಳ್ಳೈ ಲೋಕಾಚಾರ್ಯರೆಂಬವರು ತೆಂಗಲೆಯವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರು. ಇವರು ಭಕ್ತಿಪ್ರಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಈಶ್ವರಪ್ರಸಾದ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ, ಶಿಷ್ಯರು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಧೇಯರಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವರು. ಇವರು ೧೮ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಅರ್ಥಪಂಚಕ' ಮತ್ತು 'ತತ್ತ್ವತ್ರಯ' ಎಂಬುವು ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರು ಅಥವಾ ವೇಂಕಟನಾಥರೆಂಬವರು ವಡಗಲೆ ಮತದ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಇವರೇ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಅನಂತರ ಆ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡವರು. ಇವರು ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ದರ್ಶನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇವರ 'ಪರಮತಭಂಗ' ಮತ್ತು 'ರಹಸ್ಯತ್ರಯಸಾರ' ಎಂಬ ತಮಿಳು ಗ್ರಂಥಗಳೂ, 'ಪಂಚರಾತ್ರರಕ್ಷಾ' ಮತ್ತು 'ಸಚ್ಚರಿತ್ರರಕ್ಷಾ' ಎಂಬ ಪಂಚರಾತ್ರಾಗಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳೂ,

'ತತ್ತ್ವಟೀಕಾ' ಎಂಬ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ, 'ತಾತ್ಪರ್ಯಚಂದ್ರಿಕಾ' ಎಂಬ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ, 'ಸೇಶ್ವರಮೀಮಾಂಸಾ' ಎಂಬ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾಗಳು ಒಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅವಯವಗಳೆಂದು ಬೋಧಿಸುವ ಗ್ರಂಥವೂ, 'ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂಜನ' ಮತ್ತು 'ನ್ಯಾಯಪರಿಶುದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಭೇದವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳೂ, 'ಸರ್ವಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಂದಿಗೆ ಸಹಿತವಾದ 'ತತ್ತ್ವಮುಕ್ತಾಕಲಾಪ' ಎಂಬ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಗ್ರಂಥವೂ ಅತ್ಯುಪಯುಕ್ತವಾದುವುಗಳು. ಅದ್ವೈತ ಮತಖಂಡನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇವರು 'ಶತದೂಷಣೀ' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಚಂಡಮಾರುತ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿರುವುದು. ಇವರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೩ ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. 'ಚಂಡಮಾರುತವು' ೧೭ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತು. ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯರು 'ಯತೀಂದ್ರಮತದೀಪಿಕಾ' ಎಂಬ ಉತ್ತಮವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ೧೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಂಗರಾಮಾನುಜರು ರಾಮಾನುಜರ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು.

೩ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಸಂಗ್ರಹ

ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಸಂಭವಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸವಿಶೇಷವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಇವುಗಳಿಂದ ಚಿತ್ ಅಚಿತ್ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು. ಚಿದಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಈಶ್ವರಾಧೀನ; ಮತ್ತು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಶರೀರಭೂತವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅದು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ. ಜಗತ್ತಿಗೂ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವನು. ಚಿದ್ರೂಪರಾದ ಜೀವರು ಅನೇಕರು. ಇವರು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಭಿನ್ನರು. ಇವರು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಈಶ್ವರ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಆನಂದಾನುಭವ ಎಂಬ ಮುಕ್ತಿಯನು ಹೊಂದುವರು. ಮುಕ್ತಜೀವರು ತರತಮಭಾವ ಉಳ್ಳವರಲ್ಲ.

೪ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಸಂಗ್ರಹ

ಚಿದಚಿತ್ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು. ಇವನು ಭಕ್ತಿಪ್ರಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗುವನು. ಅವನೇ ಅಪ್ರಾಕೃತಪಾಪ ದೇಹ

ದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ಯನು. ಇದೇ ವೇದಾಂತಾರ್ಥ. ಇದರ ನಿರ್ಣಯವೇ ಮುಂದೆ ನಡೆಸುವ ವಿಚಾರಗಳ ಫಲ.

ಪದಾರ್ಥವು ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಪ್ರಮೇಯವು ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ದ್ರವ್ಯವು ಜಡ ಮತ್ತು ಅಜಡ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಜಡವು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ, ಮನಸ್ಸು, ಶ್ರೋತ್ರ, ತ್ವಕ್, ಚಕ್ಷುಸ್ಸು, ಜಿಹ್ವಾ, ಘ್ರಾಣ, ವಾಕ್, ಪಾಣಿ, ಪಾದ, ಪಾಯು, ಉಪಸ್ಥಾ, ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರ, ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರ, ರೂಪ ತನ್ಮಾತ್ರ, ರಸತನ್ಮಾತ್ರ, ಗಂಧತನ್ಮಾತ್ರ, ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ ಮತ್ತು ಪೃಥಿವೀ ಎಂದು ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು. ಕಾಲವು ಉಪಾಧಿ ಭೇದದಿಂದ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯತ್ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಅಜಡ ದ್ರವ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ ಮತ್ತು ಪರಾಕ್ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪರಾಕ್ ಎಂಬುದು ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ ಎಂಬುದು ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಜೀವನು ಬದ್ಧ, ಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಬದ್ಧನು ಬುಭುಕ್ಷು ಮತ್ತು ಮುಮುಕ್ಷು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಬುಭುಕ್ಷುವು ಅರ್ಥಕಾಮಪರ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಪರ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಧರ್ಮಪರನು ದೇವತಾಂತರಪರ ಮತ್ತು ಭಗವತ್ಪರ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಲ್ಲಿ ಕೈವಲ್ಯಪರರು ಕೆಲವರು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮೋಕ್ಷಪರರು. ಮೋಕ್ಷಪರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭಕ್ತರು; ಕೆಲವರು ಪ್ರಪನ್ನರು. ಪ್ರಪನ್ನರಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತಿಗಳು ಮತ್ತು ಪರಮೈಕಾಂತಿಗಳು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪರಮೈಕಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ದೃಪ್ತರು, ಕೆಲವರು ಆರ್ತರು. ಈಶ್ವರನು ಪರ, ವ್ಯೂಹ, ವಿಭವ, ಅಂತರ್ಯಾಮೀ, ಅರ್ಚಾವತಾರ ಎಂಬ ಐದು ಪ್ರಭೇದವುಳ್ಳವನು. ಪರನು ಒಬ್ಬ. ವ್ಯೂಹನು ವಾಸುದೇವ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ ಮತ್ತು ಅನಿರುದ್ಧ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಭೇದ ಉಳ್ಳವನು. ವಿಭವಾವತಾರಗಳು ಮತ್ಸ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು. ಇವು ಅನಂತ. ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯು ಪ್ರತಿ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವನು. ಶ್ರೀರಂಗ, ವೇಂಕಟಾದ್ರಿ, ಹಸ್ತಿಗಿರಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೋಚರಿಸುವ ಮೂರ್ತಿಗೆ ಅರ್ಚಾವತಾರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದ್ರವ್ಯವು ಸತ್ತ್ವ, ರಜಸ್, ತಮಸ್, ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹತ್ತು ವಿಧ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗುವುವು.

೫ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪರಿಚಯ

ಭಾಗ ೧

ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರ

ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಈಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ವೇದ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯು ಕಾಮಚಾರಿ. ಅದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾರದು. ಆದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಎಂದರ್ಥ. *ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದ ನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತ. ಇದೇ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ. ಅನುಭವಸಹಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ಇದನ್ನೇ ದೃಢಪಡಿಸುವುದು. ವಿಚಾರಪರರಾದವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಆವಶ್ಯಕ. ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಹೊರಟ ವಾದಿಗಳು ಭಿನ್ನಮತಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿನ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ಅನುಭವದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಅನುಭವವೇ ಸಹಾಯ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಹೊರಟರೆ, ಎಂದಿಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಣಯವು ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಇದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹಿಂದೆ ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿದ ಹೊರತು ಹೊಸದಾಗಿ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ಇಂತಹುದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಮತಾಂತರದ ವಿವಾದವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದೂ ಆವಶ್ಯಕ.

೧ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ.

ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾಶವು ಜ್ಞಾತೃವಿಗಾಗಲು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಹಾಯ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎನಿಸುವುದು. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವುಂಟು. ಅದ್ವೈತವು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಯಥಾರ್ಥವಾದರೂ, ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿವಾದವಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ತಾನು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವಾಗ ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವುದು.

*ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವು ಹಿಂದೆ ೨೬ ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿವೆ.

ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ದರ್ಶನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇತರರಿಗೆ ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅತೀತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವರ್ತಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯುವೆವು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದುದಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದೂ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಭಂಗಪಡಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಒಬ್ಬನ ಅತೀತವಾದ ಅನುಭವವೂ ಪರರ ಅನುಭವವೂ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾದರೂ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳೇ ಆಗಿರುವುವು. ಪರರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಅವರು ಮಾಡುವ ಚೇಷ್ಟೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗುವುದು. ಪರರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ಶಬ್ದವನ್ನು ತಿಳಿದ ಕೂಡಲೆ, ಅವರು ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಇದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗಲೇ ಪರರ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವುದು. ಗುರುಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರ ಅನುವಾದ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿದು ಅವರಿಗೆ ಶಿಷ್ಯರಾಗುವೆವು. ಇತರರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇದು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ, ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ತಾನಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಇತರರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದರೂ ಇದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುವೆಂಬುದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅವು ತಾವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನ್ನು ಜಡವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತವು ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಗಗನಕುಸುಮದಂತೆ ಅಸತ್ತಾಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಅದ್ವೈತವು ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದುದೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಗಭಾವ ಮೊದಲಾದ ಅಭಾವಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿದು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಅನಾದಿ

ನಿತ್ಯವಾದುದೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳುಂಟೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಹೀಗಿರಲು, ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವಥಾ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾದುದೆಂಬ ವಾದವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಿರ್ವಾಹವು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ತಾನಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೊರತು, ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವ ವಸ್ತುವೆಂದಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರದು. ಇದರಿಂದಲೇ ವರ್ತಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ, ತನಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತು ನಿತ್ಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿತ್ಯವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಾನಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವೆನ್ನಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳುದು. ವಿಷಯವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯದಂತೆ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಸಹಜವೇ ಸರಿ. ಜ್ಞಾನ ನಿತ್ಯ, ವಿಷಯ ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ವಿಷಯವೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ನಿದ್ರಾ, ಮದ, ಮೂರ್ಛಾ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯರಹಿತವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ಅನುಭವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಕೇವಲ ಆತ್ಮಾನುಭವ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಈ ಅನುಭವವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು. ಈ ಅನುಭವವೇ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನಿಗೆ 'ನಾನು ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಕಾರಣ.

ಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿಯಾದುದರಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮಾತೃವು ವಿಷಯಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವನು; ಮತ್ತು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷವನ್ನಾಗಿಯೂ ಪರರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವನ್ನಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನಕಾಲಗಳ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಪ್ರಮಾತೃಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವಿದೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ಅದ್ವೈತವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ನಿರಾಧಾರವಾಗಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇರುವಾಗ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳುದಾಗಿಯೂ, ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಮಾತೃವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಯಾರ ಜ್ಞಾನ, ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಯಾವುದು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂದು ಕೇಳಿದಲ್ಲಿ, ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನ ರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪುರುಷನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವುಳ್ಳುದು. ಆತ್ಮನಾದರೋ ಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳವನು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಘಟವನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು,' 'ಪಟವನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಅನುಭವವು ಯಾರಿಗೂ ನೂತನವಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮ (ವಿಷಯ) ಉಳ್ಳುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಕರ್ಮರೂಪವಾದುದಲ್ಲ. ಇದು ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅನುಭವವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನವು ತಿಳಿಯುವ ಪುರುಷನ ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುವು. ತಿಳಿಯುವ ಪುರುಷನೇ ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃ. ಹೇಗೆ ಕರ್ಮ ಉಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮರೂಪವಾದುದಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ತೃವಿನ ಧರ್ಮವಾದ ಅದು ಕರ್ತೃವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಪುರುಷನು ಸ್ಥಿರನಾದವನು. ಜ್ಞಾನವಾದರೋ, ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶ ಉಳ್ಳುದು. ಇದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. 'ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ನಾನು ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದೆನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸ್ಥಿರನೆಂದು ಏರ್ಪಡುವುದು. 'ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ,' 'ನಾನು ತಿಳಿದಿದ್ದೆನು', 'ನನಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಜ್ಞಾನವು ನಷ್ಟವಾಗಿದೆ,' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವವು ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶ ಉಳ್ಳುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಅನುಭವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಾದುವು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳ ಭೇದವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದಲ್ಲಿ, 'ಹಿಂದೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ನಾನೇ ಈಗಲೂ ಅನುಭವಿಸುವೆನು' ಎಂಬೀ

ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಪುರುಷರಿಗೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಅಪಲಾಪ ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಲು ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಸಂಧಾನವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪುರುಷನು ಜ್ಞಾನದ ಹಿಂದೆಯೂ ಅನಂತರವೂ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಪುರುಷ ನಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಅನುಸಂಧಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅನುಸಂಧಾನ ಉಳ್ಳುದೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತನಾದ ಪುರುಷನೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅವರು ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನೇ ಅಪಲಾಪ ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದು.

ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವರು—'ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮರೂಪವಲ್ಲದ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವಭಾವವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ತೋರುವುದು. ಈ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಚೈತನ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅನಾತ್ಮರೂಪವಾದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ತೋರುವುದು. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು." ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವು ಜ್ಞಾನವು 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದು ಅದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಗ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಪರಾಗ್ರೂಪನಾದ ಅನಾತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನನು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ ಪರಾಕ್ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆತ್ಮನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿಯೇ ಪುರುಷನು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯುಕ್ತನಾಗುವನು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ನಾಶವೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದಂತಾಗುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ನಾಶವು ಯಾರಿಗೂ ಇಷ್ಟವಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಸರ್ವರಿಂದಲೂ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಅನಿಷ್ಟವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ, ಸಾಧನಮಾಡಿದ ಪುರುಷನಿಗೇ ಮೋಕ್ಷವು ಲಭಿಸಿತೆಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಇದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ' ಎಂಬ ವಾದವು ಅಯುಕ್ತವಾದುದು. ಈ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದು. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನವು ಇದರ ಧರ್ಮ. ದೀಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶವು ಧರ್ಮವಾದಮಾತ್ರ

ದಿಂದ, ಹೇಗೆ ದೀಪವು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಅದರಂತೆಯೇ, ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾದಮಾತ್ರದಿಂದ, ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹೇಗೆ ದೀಪವು ಪ್ರಕಾಶಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳುದಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೂ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಧರ್ಮ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಮತ್ತು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವನು. ಪ್ರಕಾಶವು ಪ್ರಕಾಶಉಳ್ಳ ದೀಪದ ಗುಣವಾದರೂ, ಅದು ತೇಜಸ್ಸೇ ಹೊರತು ಶೌಕ್ಲ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಸದೃಶವಾದುದಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾಶವು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅದು ರೂಪ ಉಳ್ಳುದು. ಶೌಕ್ಲ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಈ ರೀತಿಯಾದುವುಗಳಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ತೇಜಸ್ಸೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಆದರೂ ಇದು ದೀಪವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ದೀಪದ ಅಧೀನವಾದುದರಿಂದಲೂ ದೀಪದ ಗುಣವೆಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾಗುವುದು. ದೀಪದ ಅವಯವಗಳೇ ದೀಪದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವುದಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಮಣಿಯ ಪ್ರಕಾಶವೆಂದರೆ ಮಣಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದ ಅದರ ಅವಯವಗಳೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ನಿರಂತರ ಅವಯವಗಳು ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತಿರಲು ಮಣಿಯು ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ನಾಶಹೊಂದಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ದೀಪವನ್ನು ಹಚ್ಚಿದ ಒಡನೆಯೇ ಸರ್ವತ್ರ ಪ್ರಕಾಶವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ದೀಪದ ಅವಯವಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಪರಿಮಾಣ ಉಳ್ಳುವಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುವುವೆಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ದೀಪವೇ ಪ್ರಕಾಶವೆಂಬ ಧರ್ಮ ಉಳ್ಳುದೆಂದೂ, ಅದು ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭಾದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ನಾಶವನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಆತ್ಮನೂ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದವನು ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಗುಣ ಉಳ್ಳವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥ.

ಜ್ಞಾನವು ಜಡವಲ್ಲ; ಅದು ಚೈತನ್ಯರೂಪ; ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಜ್ಞಾನವು ಜಡವಲ್ಲದಿರುವುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಆದರೆ ಅದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಕಾಶದ ಫಲವು ಆತ್ಮನದು. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶದ ಫಲ ಉಳ್ಳವನು. ಪ್ರಕಾಶದ ಫಲವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೂ, ಅದು ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ

ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅದು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ತನಗೆ ಆಶ್ರಯನಾದ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸಲು ಅದಕ್ಕಿರುವ ತನಗೆ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವೇ ಕಾರಣ. ಜ್ಞಾನವು ಜಡವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥ. ಅದು ತನಗೆ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಇದು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಆತ್ಮನಾದರೋ, ತನಗೆ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವನು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಜ್ಞಾನವು ಜಡವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಇತರ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ಅದ್ವೈತವು ಪುನಃ ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿಯುವುದು—"ಜ್ಞಾನವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ವಿಷಯರಹಿತ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯಹೀನ. ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತದಂತೆ ತೋರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಅದು ಜ್ಞಾತೃರೂಪವಾಗಿ ಅವಭಾಸಿಸುವುದು." ಇದು ತಪ್ಪು. ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿ ತೋರುವಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನಾಕಾರವಿರುವುದೋ ಅದರಂತೆ, 'ನನಗೆ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನವೇ ನಾನು' ಎಂದು ಜ್ಞಾನಾಕಾರವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. 'ನನಗೆ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವವು ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. 'ದೇವದತ್ತನು ದಂಡ ಉಳ್ಳವನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ದಂಡವು ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ 'ನಾನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವವು 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವು ವಿಶೇಷಣ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು.

ಅದ್ವೈತವು "'ನಾನು ಸ್ಥೂಲ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದವಂಗೆ ಮಾತ್ರ 'ನಾನು ಜ್ಞಾತೃ' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುವುದು ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ 'ನಾನು ಜ್ಞಾತೃ' ಎಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು" ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಇದೇ ಸತ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅನುಭವವೂ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಇರುವವನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಉಚಿತವಾಗುವುದು. ಅನುಭವವು ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೂ

ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವೇ ಅನುಭವ. ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲದಮೇಲೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೂ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತವು ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು :—"ಆತ್ಮನು ವಿಕಾರಹೀನ. ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಒಂದು ವಿಕಾರ. ಇದು ವಿಕಾರಹೀನನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಅಂತಃಕರಣವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮ. ಪ್ರಕೃತಿ ಜಡ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವು ಸಂಭವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂತಃಕರಣವೇ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯ" ಎಂದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಚೇತನನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುವ ಧರ್ಮ. ಅದು ಜಡವಾದ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೂ ವಿಷಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ವಿಕಾರವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾತೃ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಗುಣಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಎಂದರ್ಥ. ನಿತ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಧರ್ಮ. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದರೂ ಅವನು ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯನು ಎನ್ನಬಹುದು. ರತ್ನವು ಪ್ರಕಾಶ ರೂಪವಾದರೂ ಪ್ರಕಾಶವೆಂಬ ಗುಣಉಳ್ಳುದು ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. 'ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಧರ್ಮವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಸರ್ವದಾ ಸರ್ವ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿ' ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಬಾರದು. ಅದು ಸಂಕೋಚ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನುಳ್ಳುದು. ಅದು ಸರ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅರ್ಹವಾದರೂ ಆತ್ಮನ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ಸಂಕೋಚಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಕರ್ಮವು ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅದು ಸರ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲುದು. ಭಿನ್ನಪುರುಷರ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಕಂಡುಬರುವುದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ. ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಸ್ತಾರಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದೇ ವಿವಕ್ಷಾದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೂ ನಷ್ಟವಾಯಿತೆಂದೂ ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುವರು. ಈ ಜ್ಞಾನದ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಉಂಟು. ಈ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮನು ವಿಕಾರಹೀನನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಲೋಪವಿಲ್ಲ. ಈ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಜಡವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕಲ್ಲ.

ಅಹಂಕಾರವು ಜಡವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಸರ್ವಥಾ ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲದ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಹಸ. ಅಲ್ಲದೆ ಚೈತನ್ಯವು ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಚೈತನ್ಯದ

ಸನ್ನಿಧಾನ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜಡವಾದ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ' ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಹಂಕಾರವು ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದು; ಈ ವಿವಕ್ಷಾದಿಂದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಜ್ಞಾತೃವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ. ಅದು ಜಡವಾದ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಗತ. ಇದ್ದಲು ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜಡವು ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಒಪ್ಪೋಣ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು ? ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ.

ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವೇ ಆತ್ಮನೆಂಬೂ, ಅದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮರೂಪವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ 'ನಾನು ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಸ್ಮರಣದ ಬಲದಿಂದ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುಖೀ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃವಾದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆತ್ಮನ ಅನುಭವ ಇದ್ದಿತೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ' ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ಯಾವುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ ' ಎಂಬ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಪುರುಷನ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಮರಣವೂ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಯಾವುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯದೇ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ಸ್ಮರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವು ' ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾಗಿರುವನು ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವು ಸಾಕ್ಷಿಗಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿಯೇ ಅದು ಇರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರವೆಂದು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದುದೆಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದೂ ಒಂದು ಕಲ್ಪ. ಈ ಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ, ಯಾವುದು ತನಗೆ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು

ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು, ಅಂತಹ ಪದಾರ್ಥವು ' ನಾನು ' ಎಂಬುದೇ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವ. ಯಾವುದು 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲವೋ, ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದೊಪ್ಪಿ, ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು : " ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಆಧಾರ. ಅವನು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯರೂಪವಾದ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತೂ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣ. ಅವಿದ್ಯಾ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಅದು ಸತ್ತಲ್ಲ. ಅದು ಸದ್ರೂಪವಾಗುವಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಾಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಸತ್ತಲ್ಲ. ಅಸತ್ತಾಗುವುದಾದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಾಧವು ಅಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂಬು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು " ಎಂದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಅದು ಜೀವನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತ ಮತದಂತೆ ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯ. ಅವಿದ್ಯಾ ಅವನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ಅವಿದ್ಯಾ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನರೂಪನು. ಅವನು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ. ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಕ್ಕೆ ಬಾಧಕನು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ತಪ್ಪು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ' ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನು ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ' ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನು ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದುದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಬಾಧಿಸುವುದೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗೃಹೀತನಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ' ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನು ' ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಶ್ರಯನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ರಜತಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವ ಶುಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನೇ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ; ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು

ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವನು, ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ತಪ್ಪು. ಶುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಸಮವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯು ಜಡ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವು 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಹೋಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿರಲು ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ವಿಷಯವಿರಬೇಕು. ಭಿನ್ನವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧದ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರಬಹುದು. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು, "ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನುಳ್ಳವನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ; ಆದುದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು" ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನುಳ್ಳವನಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ವತಏವ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲಿ, 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲಿ, ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

'ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತಿರೋಹಿತನಾಗುವನು' ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಾಶವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ಸ್ವಭಾವಉಳ್ಳವನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತಿರೋಹಿತನಾದನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ಸ್ವಭಾವದವನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವನ ಸ್ವಭಾವ ನಾಶವಾಯಿತು ಎಂದರ್ಥ.

'ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯರಹಿತ, ಆಶ್ರಯರಹಿತ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಆದರೂ ಇದು ದೋಷವಶವಾಗಿ ಅನಂತಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದಂತೆಯೂ ಅನಂತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆಯೂ ತೋರುವುದು' ಎಂದು ಅದ್ವೈತಮತದ ತತ್ತ್ವ. ಈ ದೋಷವು ಅದ್ವೈತಮತದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಅಸತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಈ ದೋಷವು ಜ್ಞಾನರೂಪ, ಜ್ಞಾತೃರೂಪ

ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯರೂಪವಾಗಬಹುದು. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ದೋಷವು ಜ್ಞಾನರೂಪವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳಾದರೋ ದೋಷದ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಅವೂ ಪ್ರಪಂಚಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ದೋಷರೂಪವಾಗಲಾರವು. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ದೋಷರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ದೋಷವು ನಿತ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ದೋಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರೆಗೂ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವದ ನಿರೂಪಣವು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ದೋಷವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತಮತದ ರಹಸ್ಯ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದರೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹ. ವಸ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನಲು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೇ ಯಾವಾಗಲೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ 'ಇದು ಇದೆ' ಅಥವಾ 'ಇದು ಇಲ್ಲ' ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ 'ಇದು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ವಸ್ತುವೇ ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು.

ಅದ್ವೈತವು ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಅಜ್ಞ; ನನ್ನನ್ನಾಗಲಿ, ನನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದನ್ನಾಗಲಿ ನಾನು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದಿಂದ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಬಹುದಾದ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾತನಾದ ಹೊರತು ಅವನನ್ನೇ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಮತ್ತು ಅವನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾತನಾಗುವುದಾದರೆ ಅವನ ಅಜ್ಞಾನವು ನಮಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದ್ವೈತವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶದವಾಗಿರಲು ಅದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದು ವಿಶದವಲ್ಲದಿರಲು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ನಾನು ಅಜ್ಞ' ಎಂಬ

ಮುಂತಾದ ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶದವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವೂ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇಂತಹ ಸಮಾಧಾನವು ಅತಿಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. 'ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಭವದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಿರುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವೂ ನಮಗಿರಬೇಕು; ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು' ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಆದರೆ ಇದು ಅದ್ವೈತಮತಕ್ಕೇ ಸಂಗತವಾದುದಲ್ಲ. ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅವಿಶದವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಅನುಭವದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೆಂದೊಪ್ಪಿದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಅವಿಶದವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಅದ್ವೈತವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದಷ್ಟೆ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಅರ್ಥ. ಈ ಮೂರು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕ. ಅದ್ವೈತವು ಅಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನ ಆಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಕತ್ತಲೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಪ್ರಕಾಶದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕತ್ತಲೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸಬಹುದೋ, ಅದರಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಭವಿಸಬಹುದೆಂದು ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಅಸಂಗತ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕತ್ತಲೆಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಪ್ರಕಾಶದ ಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ 'ಕತ್ತಲೆಯು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಪ್ರಕಾಶದ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕ. ಅಜ್ಞಾನವಾದರೋ, ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತ. ಅಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾದ ನಿಯಮ. ಆದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕ. ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು.

ಅಜ್ಞಾನವು ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದರ ಅನುಭವವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿರಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪ. ಆದುದರಿಂದ ಇವನು

ತನ್ನ ಅನುಭವರೂಪ. ಇವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವ ಎಂಬುದು ಅಸಂಗತ. ಇವನ ಸ್ವರೂಪವು ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರೋಧಾನವೆಂದರೆ ಅದರ ಅಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಂತೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನು ಅಪ್ರಕಾಶನೆಂದಾಯಿತು. ಇದು ವ್ಯಾಹತ. ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನ ಅನುಭವರೂಪನಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತವಲ್ಲದ ಎಂದರೆ ತಿರೋಹಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರೋಧಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪ್ರಕಾಶ. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ತಿರೋಹಿತವಾಯಿತು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಾಶಹೊಂದಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

ಅಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿರೋಧಾನ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಇದು ಮೊದಲು ಗೋಚರಿಸಿ ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿರೋಧಾನ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಮೊದಲು ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರೋಧಾನ ಉಂಟಾದ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಗೋಚರಿಸಲು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ತಿರೋಧಾನ ಹೊಂದಲು ಅಜ್ಞಾನವು ಗೋಚರಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತಮತದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷವಿರುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವ ಇರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವೂ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೇ ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಆಗುವ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವು ಅವನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಆಗಬಹುದು; ಅಥವಾ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದಾಗಬಹುದು. ಅವನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವು ಉಂಟಾಗುವುದಾದರೆ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವೂ ನಿತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿ. ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವು ನಿತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಅಲ್ಲದೆ ರಜತದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಶುಕ್ತಿಯ ಅನುಭವದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುವಂತೆ ಅಜ್ಞಾನಾನುಭವರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಶಹೊಂದಬೇಕಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದಾಗುವುದೆಂಬ ಕಲ್ಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಈ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅಜ್ಞಾನ ಕಾರಣ ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷಬರುವುದು.

ಅವಿದ್ಯಾದಿಂದ ಆವೃತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶರಹಿತನಾದರೆ
ಅವನು ಅಸತ್ತಾಗಬೇಕು. ಕೆಲವು ಭಾಗದ ವಿವಕ್ಷಾದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಾಶರಹಿತ
ನಾದರೆ ನಿರಂಶನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಭಾಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ
ಸ್ವರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಿದ್ಯಾದಿಂದ ತಿರೋಹಿತನಾಗಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟನೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ
ತೋರುವನು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ
ಭಾಗವಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಕಾಶವಾಗದಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಸ್ತು
ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ
ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಕಾಶವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿವೆ
ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶವಾದ ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಕಾಶವೇ
ಆಗಿರುವುವು; ಅಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವ ಭಾಗಗಳು ಅಪ್ರಕಾಶವಾಗಿಯೇ ಇರುವುವು.
ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶವಾದಷ್ಟು ಭಾಗವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು.
ಅಖಂಡನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಾದರೋ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಅವಿಶದನಾಗಿರುವನೆಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಈ
ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದಲು ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಶದನಾಗುವನು ಎಂದು ಹೇಳ
ಬೇಕು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದಿದ ಅನಂತರ
ವಿಶದನಾಗುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಶದೀಭಾವವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದರ್ಥ
ವಾಗುವುದು. ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಭಾವಪದಾರ್ಥವು ನಾಶಹೊಂದುವುದು
ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಶದೀಭಾವಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದು
ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಗು
ವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಮುಕ್ತಿಯು ನಿತ್ಯವೆಂಬ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಬಹು ಅಸಂಗತ.

ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು
ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಒಂದು ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವು
ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವಾದರೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ
ವೆಂದೂ ಅದ್ವೈತದ ಹೃದಯ. ಅಸತ್ಯವಾದ ದೋಷದಿಂದಲೂ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾ
ಗುವುದಾದರೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವೆನ್ನಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ದೋಷದಂತೆ
ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಅಸತ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವೇ ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿಗೆ
ಮೂಲವಾಗುವುದು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಅದ್ವೈತವು ಅಧಿಷ್ಠಾನದಂತೆ
ದೋಷವನ್ನೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ಎಣಿಸಬೇಕು. ಆಗ ದೋಷವು ಅಧಿಷ್ಠಾನವಲ್ಲ.
ಆದುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವು ಅದ್ವೈತ ಎನ್ನಿಸಲಾರದು.

ಅದ್ವೈತವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು
ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತದ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಈರೀತಿ

ಸಾಧಿಸುವುದು : " ಶುಕ್ತಿರಜತ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲ
ದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ಬಾಧಕ
ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುವು
ದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯೇ ರಜತದಂತೆ ತೋರಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ
ಅಯುಕ್ತ. ಆದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದು,
ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಮತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯರೂಪವಾದುದು ಎಂದು
ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತು
ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು" ಎಂದು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.
ಭ್ರಾಂತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ರಜತವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ,
ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂಬ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ
ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ತೋರದಿರಲು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿ
ಎಂಬ ಹೆಸರಾಗಲಿ, ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಉಪಪನ್ನ
ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ದೃಷ್ಟವಲ್ಲದ ಕಾರಣಹೀನ
ವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಸ್ತುವೇ
ವಿಷಯ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸೋಣ. ಇದೂ ನಿರ್ವಾಹಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ
ತೋರುವ ರಜತವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯರೂಪ
ದಿಂದಲ್ಲ. ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ತೋರಲು, ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ
ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ
ಹುಟ್ಟಲು ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯದ ರಜತವು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹ
ವಾದುದರಿಂದ ಆ ರಜತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಈ
ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ರಜತವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಪರ
ಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ
ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರೂ, ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವೂ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುವು.
ಆದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರಿತು
ಎಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ವಸ್ತು
ಉಂಟೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಶುಕ್ತಿಯೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತದಂತೆ
ತೋರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಭ್ರಾಂತಿ
ಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸರ್ವವಾದಿಗಳೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದ
ರಂತೆ ತೋರುವುದು ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ
ವಾದಿಗಳು ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪ
ಬೇಕು. ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥದಂತೆ ತೋರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪ
ಬೇಕು. ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಒಂದು ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು

ವಿಶೇಷಣ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂದೂ, ಎಂದರೆ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಣರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂದೂ, ಜ್ಞಾನದ್ವಯವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ತೋರುವುದು ಎಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವವರು ಇಲ್ಲದ ಆ ವಿಷಯವು ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂಬ ಪಕ್ಷವು ಎಲ್ಲ ವಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಬೇಕಾದುದು.

ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅಪೂರ್ವವಾದ ರಜತವು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಇಂತಹ ರಜತವು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವೇ ಅದರ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಜತ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅದರ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತಾನುಚಿತ. ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಅದು ರಜತವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಕಷ್ಟತರ. ಅದ್ವೈತಮತದಂತೆ ರಜತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿರೂಪ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಿರಲು ಅದು ಮೊದಲು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದು ಸ್ವಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ರಜತವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ತಪ್ಪು. ಇಂದ್ರಿಯದೋಷವು ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವುದು. ಅದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂದ್ರಿಯವೇ ರಜತವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು ಎಂಬುದೂ ಅಯುಕ್ತ. ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ದುಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ರಜತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಅನುಚಿತ. ದುಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲುದೇ ಹೊರತು ವಿಷಯದಲ್ಲಲ್ಲ. ಅನಾದಿಯಾದ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ರಜತವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಯುಕ್ತ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ.

ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಅಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯರೂಪವಾಗಲಿ. ಇಂತಹ ವಸ್ತುವಿಗೆ ರಜತವೆಂದೇ ಏಕೆ ಹೆಸರು? ಅದನ್ನು ಘಟವೆಂದು ಏಕೆ ಕರೆಯಬಾರದು? ಅದು ರಜತಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದುದರಿಂದ ರಜತವೆನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತು ರಜತವೆನ್ನಿಸಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. 'ರಜತದ ಸಾದೃಶ್ಯವುಳ್ಳುದು ಈ ವಸ್ತು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದು ರಜತಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಹೊರತು ರಜತವಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅನಿರ್ವಚ

ನೀಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರಜತತ್ವಜಾತಿ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ರಜತವೆನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ರಜತತ್ವಜಾತಿಯು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ, ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಗತವಾಗುವುದು. ಅದು ಅಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ, ಅದು ಸತ್ಯವಾದ ರಜತದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು ಎಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ, ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವು ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

೨ ಯಥಾರ್ಥಖ್ಯಾತಿ

ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿರಜತಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಮ್ಮತ. ಶುಕ್ತಿಗೆ ರಜತದ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ ಎಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತದ ಭಾಗವಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ರಜತದ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸೀತು? ಇದರಿಂದ ನಾವು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯೂ ರಜತದ ಅಂಶವೂ ಇರುವುವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯವು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ದೋಷದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಶುಕ್ತಿಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ, ರಜತದ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ರಜತ ಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವನು ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಇಂದ್ರಿಯದೋಷವು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ, ರಜತವೆಂದು ಗೃಹೀತವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯ ಭಾಗವು ಅಧಿಕವಾಗಿಯೂ ರಜತದ ಭಾಗವು ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವುವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದನ್ನೇ ನಿಮಿತ್ತಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕ ಎಂದೂ, ರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧ್ಯ ಎಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಾಧಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚುಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಬಾಧ್ಯವಾದುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿಷಯಗಳು ಸತ್ಯವಾದುವು. ಇದೇ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯವೆನ್ನಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸಿರುವುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವಲ್ಲದುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗಉಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅದು ಕಡಮೆ ಭಾಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕಡಮೆ ಭಾಗದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಕಡಮೆ ಭಾಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಡಮೆ ಭಾಗವೇ ವಿಷಯ. ಹೆಚ್ಚುಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚುಭಾಗವೇ ವಿಷಯ. ಇವೆರಡೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ಕಡಮೆ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಮತಾಂತರದವರು ತಿಳಿದಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚುಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಡಮೆ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕಾದರೂ ಯಾವ ಲೋಪವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಫಲವಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನವು ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದರಿಂದ ಬಾಧಕ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಹಾನಿ ಆಗುವುದೆಂದು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ವಿಷಯವು ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ನಾವಾದರೋ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವೆವು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರ ಪುನಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅದು ವಿಫಲವಾಗುವುದು ಎಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲದರ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುವುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇದು ಈ ವಸ್ತು ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಭಾಗವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಇವುಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಗ್ರಹಣ, ಅವೆರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುದರ ದೋಷ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪುರುಷನ ಅದೃಷ್ಟ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಎಲ್ಲ ವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪುವರು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಾಗಿ, ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದುದು ಅಧಿಕ ಕಲ್ಪನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ಎಲ್ಲದರ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಅದೃಷ್ಟಾನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದುದರ ದೋಷದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾದ ಭಾಗವನ್ನುಳಿದು ಪ್ರಚುರವಲ್ಲದ ಭಾಗವನ್ನು

ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವನು ಎಂದೂ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಅರ್ಥವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಸರ್ವ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೩ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು

ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತವಿದೆ ಎಂದರೆ ರಜತದ ಚೂರು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ರಜತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ರಜತವು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಗುಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ, ತೇಜಸ್ ಎಂಬ ಭೂತವು ಶುಕ್ಲಭಾಸ್ವರರೂಪಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿ ರಜತವೆನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ತೇಜಸ್ಸೇ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಶುಕ್ಲಭಾಸ್ವರರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಗೆ ರಜತದ ಸೌಸಾದೃಶ್ಯವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ರಜತದ ಸೌಸಾದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ರಜತದ ಭಾಗ ಅಥವಾ ಅದರ ಅವಯವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇಂತಹ ರಜತಾವಯವವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಎನ್ನಲು ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ರಜತಾವಯವವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅತಿಸ್ವಲ್ಪವಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ರಜತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ರಜತಾವಯವವು ಶುಕ್ತಿಯ ಅವಯವದಿಂದ ಅಭಿಭೂತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗ ಅದು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅವಯವವು ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಚುರವಲ್ಲದ ರಜತಾವಯವವು ಅಭಿಭೂತವಾಗುವುದು ಸ್ವಭಾವ.

ಶುಕ್ತಿರಜತ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪೃಥಿವಿಯ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಪರಿಣಾಮವೂ ಉಂಟೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಲೇ ಒಂದು ಭೂತದಲ್ಲಿ ಭೂತಾಂತರದ ಅಂಶವಿರುವುದೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರತಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳೂ ಕಾರಣವಾದರೂ, 'ಇದು ಈ ಭೂತ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ 'ಇದು ಶುಕ್ತಿ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಭೂತದ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವಿರುವುದು ನಿಮಿತ್ತ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಭೂತಗಳು ಐದು. ಇವು ಪೃಥಿವೀ, ಉದಕ, ತೇಜಸ್, ವಾಯು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ. ಇವು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಅನುಭವಾನುಸಾರ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರ

ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸರ್ವವೂ ಸರ್ವಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

೪ ಭ್ರಾಂತಿ ವಿಶೇಷಗಳು

ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮದಂತೆಯೇ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾದ ಅನೇಕ ಅನುಭವಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನ ಒಂದು. ಇದೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅರ್ಥಗಳೂ ಸತ್ಯ. ಇವು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಪುರುಷನ ಪುಣ್ಯ, ಪಾಪ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಪುರುಷಭೇದದಿಂದ ಅದೃಷ್ಟವೂ ಭಿನ್ನ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ತೋರಿಬಂದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಭ್ರಮ. ಇದು ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ ಹೀಗೆ :— ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಹಳದಿ ದ್ರವ್ಯವಿರುವುದು. ಈವರ್ಣವನ್ನುಳ್ಳ ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳು ಶಂಖವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ರಶ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿನ ಹಳದಿವರ್ಣದಿಂದ ಶಂಖದಲ್ಲಿನ ಬಿಳಿಯ ವರ್ಣವು ಅಭಿಭೂತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಶಂಖದ ಬಿಳಿಯ ವರ್ಣವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳ ಮೂಲಕ ಶಂಖಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಳದಿ ವರ್ಣವು ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ. ಆದುದರಿಂದ ಇತರರಿಗೆ ಅದು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬ ಅನುಭವವುಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪಿತ್ತದೋಷವಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಶಂಖವು ದೂರವಿರುವುದು; ಅದರಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಹಳದಿ ವರ್ಣವು ಹೇಗೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಳದಿದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದುದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಹಾಯ. ಯುಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯವು ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲುದು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬಹು ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಪಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮೀಪದಿಂದ ಹಾರಿದ ಮೊದಲು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಾವು ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ಬಹುದೂರ ಹೋದರೂ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ನಾವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ. ಇದರಂತೆ ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳು ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಳದಿ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣದ ಅನುಭವದಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳುವಾಗಿ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಶಂಖಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಳದಿ ವರ್ಣವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲುವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶಂಖದಲ್ಲಿ ಹಳದಿ ವರ್ಣವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಯಥಾರ್ಥ. ಕೆಂಪು ಹೂವಿನ

ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಫಟಿಕಮಣಿಯನ್ನು ಕೆಂಪುದನ್ನಾಗಿ ನಾವು ನೋಡುವೆವು. ಸ್ಫಟಿಕವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಿಳಿಯದಾದುದರಿಂದ 'ಸ್ಫಟಿಕವು ಕೆಂಪು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ಅನುಭವವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಕೆಂಪು ಹೂವಿನ ಪ್ರಭೆಯಿಂದ ಸ್ಫಟಿಕಮಣಿಯ ಸ್ವಚ್ಛತೆಯು ಅಭಿಭೂತವಾಗುವುದು. ಆಗ 'ಸ್ಫಟಿಕವು ಕೆಂಪು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಮರುಭೂಮಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಜಲದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವಷ್ಟೆ. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಇದೂ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವೀ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉದಕದ ಭಾಗವಿರುವುದು. ಮರುಭೂಮಿಯನ್ನು ನೋಡುವವನ ಅದೃಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಪೃಥಿವೀ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಲಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿದ ಜಲವು ಸತ್ಯ.

ವೇಗವಾಗಿ ಅಲಾತಚಕ್ರವು ತಿರುಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯ ಪ್ರದೇಶವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆಯಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ವಹ್ನಿಯು ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಚಕ್ರಾಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವ್ಯವಧಾನದಿಂದ ಚಕ್ರಾಕಾರವಾಗಿರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿನ ವಹ್ನಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ವಹ್ನಿಯು ಚಕ್ರಾಕಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಈ ಅನುಭವವೂ ಯಥಾರ್ಥ.

ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನುಭವವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳ ಸಂಚಾರವು ಕನ್ನಡಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಬದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆಗ ಅವು ಕನ್ನಡಿಯ ದೇಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಹಿಂದಕ್ಕೇ ಬಂದು ಮುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಇದು ಅತಿ ಶೀಘ್ರವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ಮುಖವನ್ನೇ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಮುಖ ಸತ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅನುಭವವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಕನ್ನಡಿಯು ನೋಡುವವನಿಗೆ ಅಭಿಮುಖವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಎಡಬಲ ಭಾಗಗಳ ಕ್ರಮವು ಮುಖದ ಎಡಬಲ ಭಾಗಗಳ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರತಿಮುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳು ಕನ್ನಡಿಯ ದೇಶಕ್ಕೂ ಮುಖದ ದೇಶಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡಿಯ ಎಡಬಲ ಭಾಗಗಳು ಮುಖದ ಎಡಬಲ ಭಾಗಗಳಂತೆ ಗೋಚರಿಸುವುವು.

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ದಿಕ್ಕಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಎಲ್ಲ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲ ದಿಕ್ಕಿನ ಭಾಗವೂ ಇರುವುದು. ಪುರುಷನ ಅದೃಷ್ಟಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಇದೂ ಯಥಾರ್ಥ.

ಎರಡು ಚಂದ್ರರ ಭ್ರಮವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಬೆಟ್ಟನಿಂದ ಕಣ್ಣನ್ನು ಪೀಡಿಸಿದಾಗ ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳ ಸಂಚಾರವು ಎರಡು ಭಾಗವಾಗಿ, ಒಂದು ತನ್ನ ದೇಶದಿಂದ

ಸಹಿತನಾದ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ; ಮತ್ತೊಂದು ಚಂದ್ರನ ಸಮೀಪ ದೇಶವನ್ನೂ ಚಂದ್ರನನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರ ಒಬ್ಬನೆಂಬುದು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವಾಗಿ 'ಚಂದ್ರರು ಎರಡು' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗುಂಟಾದ ಬೆಟ್ಟಿನ ಬಾಧವು ದೋಷ. ಇದು ಸತ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಎರಡು ಭಾಗವಾಗುವುದು. ಇದು ಸತ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರ ಗ್ರಹಣವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದೂ ಸತ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಗೃಹೀತವಾದ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಆಕಾರಗಳಿರುವುವು. ಇದೂ ಸತ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಅನುಭವವೂ ಯಥಾರ್ಥ.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಆದರೂ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಇರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಅನುಗುಣವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇತರ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸಂಶಯ, ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅಪ್ರಮಾ ಮೂರು ವಿಧ. ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಗಳಾದ ಅನೇಕ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ: ಸ್ವಲ್ಪ ಉದ್ದವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿ, ಇದು ಸ್ಥಾಣುವೋ, ಅಥವಾ ಪುರುಷನೋ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ. ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಪರ್ಯಾಸಮಾಡಿದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ :—ಕರ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕುಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಧರ್ಮಿಯನ್ನೇ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ : ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಿಕೆ. ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಅಪ್ರಮಾವೂ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೫ ಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಕ್ಕೆ ಕರಣ. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ.

(೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದೇ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಮತ್ತು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವು ಗುಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸವಿಕಲ್ಪಕವು ಗುಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದು ಈ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ

ಎರಡನೆಯದೇ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೂ ಗುಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ವಿಶೇಷರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಷಯಗ್ರಹಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯವು ಅರ್ಥಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ರಸನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುವೆಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಗಂಧವು ವಾಯುವಿನ ಮೂಲಕ ಘ್ರಾಣಕ್ಕೆ ತಗಲಿದ ಮೇಲೆ ಗಂಧದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಘ್ರಾಣವು ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯ ಇವು ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುವಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶಬ್ದವು ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ವಾಯುವಿನ ಮೂಲಕ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯದ ಸಂಬಂಧಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ತ್ವಕ್, ಚಕ್ಷುಸ್ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಈ ಮೂರೂ ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಶ್ರೋತ್ರ, ಜಿಹ್ವಾ ಮತ್ತು ಘ್ರಾಣ ಇವು ಅದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ದ್ರವ್ಯಗ್ರಹಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಯುಕ್ತಾಶ್ರಯಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪುನಃ ಅರ್ವಾಚೀನ ಮತ್ತು ಅನರ್ವಾಚೀನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅರ್ವಾಚೀನವು ಇಂದ್ರಿಯಾಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳುದು ಎಂದೂ ಅದಿಲ್ಲದುದು ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಇಂದ್ರಿಯಾಪೇಕ್ಷೆಇಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ ಮತ್ತು ದಿವ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ ಯೋಗಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ದಿವ್ಯ ಎಂದರೆ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಅನರ್ವಾಚೀನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತರ ಜ್ಞಾನ.

ಸ್ಮೃತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ಸ್ಮೃತಿ ಹುಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರೋದ್ಭವವೇ ಕಾರಣ. ಸದೃಶವಸ್ತುವಿನ ದರ್ಶನ, ಅದೃಷ್ಟ, ಚಿಂತೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಚರ್ಯಗಳು ಸಂಸ್ಕಾರೋದ್ಬೋಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು. ದೇವದತ್ತಯಜ್ಞದತ್ತರುಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ, ದೇವದತ್ತನನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಸ್ಮರಣ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅದೃಷ್ಟಾನುಸಾರವಾಗಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾಗಿ ಪೂರ್ವಾನುಭೂತವಾದ ಶ್ರೀರಂಗ ಮೊದಲಾದ ದಿವ್ಯದೇಶದ ಸ್ಮರಣ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಚಿಂತಿಸಲು ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶನ ವಿಗ್ರಹವು ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಬರುವುದು. ದೇವದತ್ತಯಜ್ಞದತ್ತರುಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಒಬ್ಬನ ದರ್ಶನದಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಸ್ಮರಣ ಉಂಟಾಗುವುದು.

'ಅವನೇ ಈ ದೇವದತ್ತನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ಅಭಾವವು ಭಾವಾಂತರರೂಪವೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಭೂತಳದಲ್ಲಿರುವ ಘಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವು ಭೂತಳರೂಪವಾದುದು. ಘಟದ ಪ್ರಾಗಭಾವವು ಮಣ್ಣಿನ ರೂಪ. ಘಟಧ್ವಂಸವು ಕಪಾಲರೂಪವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಭಾವಗ್ರಹಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ಪ್ರಾಯಃ ಇವನು ಪುರುಷನಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಊಹೆಯೂ, ಈ ವೃಕ್ಷವು ಯಾವುದೋ ಎಂಬ ಅನಧ್ಯವಸಾಯವೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುವು. ಪುಣ್ಯಪುರುಷಸಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಿಷಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಅಥವಾ ಯಥಾರ್ಥಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿರಜತ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ರಜತ ಮೊದಲಾದುವು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗುವುಗಳಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತವೇ ಹೊರತು ಅವು ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಪಂಚೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳು ಸರ್ವತ್ರ ಇರುವುವು. ಹೀಗೆ ರಜತಾಂಶವು ಶುಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಈ ಸತ್ಯವಾದ ರಜತವೇ ಶುಕ್ತಿರಜತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತಾಂಶವು ಬಹಳ ಸ್ವಲ್ಪ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ರಜತ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಶುಕ್ತಿರಜತ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ. ಇದು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಭಾಗವಿರುವ ಶುಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಣದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಭ್ರಮ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವು ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ವಸ್ತುತಃ ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸ್ವಪ್ನ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಪುರುಷನ ಅದೃಷ್ಟಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನ ಭೋಗಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಾಸನಾಮಯಗಳಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವನು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯ. ಇದು ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಮರುಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಜಲಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಪಂಚೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಸರ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ; ಮತ್ತು ಸವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷಗಳಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು

ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ವಸ್ತುವು ಭೇದವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವೋ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕವಾಗುವುದು.

ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. 'ಹತ್ತನೆಯವನು ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಹತ್ತನೆಯವನು ಎಂಬುದು ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

(೨) ಅನುಮಾನ

ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟುವ ವ್ಯಾಪಕದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಿತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದುದೇ ಅನುಮಾನ. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮ ವ್ಯಾಪ್ಯ; ಅಗ್ನಿ ವ್ಯಾಪಕ. ಧೂಮವನ್ನು ವ್ಯಾಪ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಗಳಿಗಿರುವ ಉಪಾಧಿರಹಿತವಾದ ನಿಯತವಾದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು 'ಧೂಮ ಇರುವಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು' ಎಂದು ಅನೇಕವೇಳೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಧನವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ: 'ಧೂಮ ಇರುವಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಇರುವುದು' ಎಂದು. ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಾಧನನಿಷೇಧದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ:—'ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಧೂಮ ಇರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು.

ಉಪಾಧಿ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದುಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಉಪಾಧಿಯು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಉದಾ: ವಹ್ನಿಯಿಂದ ಧೂಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಹಸೀಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಬರುವುದು. ನಿಶ್ಚಿತೋಪಾಧಿ ಮತ್ತು ಶಂಕಿತೋಪಾಧಿ ಎಂದು ಉಪಾಧಿಯು ಎರಡು ವಿಧ. ನಿಶ್ಚಿತೋಪಾಧಿಗೆ ಉದಾ:—'ಈ ಸೇವೆಯು ದುಃಖಕರವಾದುದು; ಸೇವೆಯಾದುದರಿಂದ; ರಾಜಸೇವೆಯಂತೆ.' ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಪಾಪದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವಿಕೆ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಇರುವುದು. ಇದು ಈಶ್ವರಸೇವೆಯಲ್ಲಿರುವು

ದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತೋಪಾಧಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಶಂಕಿತೋಪಾಧಿಗೆ ಉದಾ:— 'ಈ ಜೀವನು ಮರಣಾನಂತರ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು; ಸಮಾಧಿಪರಿಪಾಕ ಉಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ; ಶುಕ ಮೊದಲಾದವರಂತೆ.' ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದು. ಈ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವು ಪರಿಪಕ್ವ ಸಮಾಧಿಯುಳ್ಳವನಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಶಂಕಿತೋಪಾಧಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಅನುಮಿತಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾ ಎಂಬ ಎರಡು ಅಂಗಗಳು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವುದು, ಸಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವುದು, ವಿಪಕ್ಷದಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು, ವಿಷಯಬಾಧವನ್ನು ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದು, ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಂಬ ಐದು ಅಂಗಗಳಿರುವುವು. ಸಾಧನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಧರ್ಮಸಹಿತವಾದ ಧರ್ಮಿಗೆ ಪಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸಾಧನಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳು. ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನುಳ್ಳುದು ಸಪಕ್ಷ. ಉದಾ:—ಅಡಿಗೆಮನೆ ಮುಂತಾದುದು. ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿ, ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದುದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವಿಪಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—ನೀರಿನ ಮಡು ಮುಂತಾದುದು. ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಾಧ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಮಬಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ವ್ಯಾಪ್ಯವು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಿ ಮತ್ತು ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ಯವು ಪೂರ್ವೋಕ್ತವಾದ ಪಂಚಾಂಗಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು. ಉದಾ:—ಪರ್ವತವು ಅಗ್ನಿಉಳ್ಳುದು; ಧೂಮಇರುವುದರಿಂದ. ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಎಂಬುದು ವಿಪಕ್ಷರಹಿತವಾದುದು. ಉದಾ:—ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನು; ವಸ್ತುವಾದುದರಿಂದ; ಘಟದಂತೆ. ಕೇವಲವ್ಯತಿರೇಕಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿರುವುದಾದರೆ, ಸಾಧ್ಯವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣವೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ಯವು ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನುಮಾನವು ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಎಂಬ ಭೇದದಿಂದ ಎರಡು ವಿಧವಾದುದು ಎಂದೂ, ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನವು ಪಂಚಾವಯವಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು ಎಂದೂ, ಅವಯವತ್ರಯಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು ಎಂದೂ, ಅವಯವದ್ವಯಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು ಎಂದೂ ವಾದಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಅವಯವ ನಿಯಮವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪುರುಷರು ಅವರವರ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಹೇತುವಿನಂತೆ ತೋರುವುದು ಹೇತ್ವಾಭಾಸ. ಇದು ಅಸಿದ್ಧ, ವಿರುದ್ಧ, ಅನೇಕಾಂತಿಕ, ಪ್ರಕರಣಸಮ ಮತ್ತು ಕಾಲಾತ್ಯಯಾಪದಿಷ್ಟ ಎಂಬ ಐದು ಭೇದಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು. ಅಸಿದ್ಧವು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧ, ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧ, ವ್ಯಾಪ್ಯತ್ವಾಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧ:—ಜೀವನು ಅನಿತ್ಯ; ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರನಾದುದರಿಂದ. ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧ:—ಗಗನಾರವಿಂದವು ಸುವಾಸನೆಉಳ್ಳುದು; ಅರವಿಂದವಾದುದರಿಂದ. ವ್ಯಾಪ್ಯತ್ವಾಸಿದ್ಧವು ಎರಡು ವಿಧ: ಒಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಾಧಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವುದು. 'ಯಾವುದು ಇರುವುದೋ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕ' ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. 'ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಪಾಪಸಾಧನ; ಹಿಂಸೆಯಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಹೇತು ಉಪಾಧಿ ಉಳ್ಳುದಾಯಿತು. ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಹೇತುವು ವಿರುದ್ಧ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ:—ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿತ್ಯವಾದುದು; ಹುಟ್ಟಿದುದಾದುದರಿಂದ. ಈ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವಾದ ಅನಿತ್ಯತ್ವದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದು. ವ್ಯಭಿಚಾರ ಉಳ್ಳ ಹೇತುವು ಅನೇಕಾಂತಿಕ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಸಾಧಾರಣ ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಧಾರಣವು ಪಕ್ಷ, ಸಪಕ್ಷ, ಮತ್ತು ವಿಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಉದಾ:—ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ; ಪ್ರಮೇಯವಾದುದರಿಂದ. ಅಸಾಧಾರಣವು ಸಪಕ್ಷ ವಿಪಕ್ಷಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾ:—ಭೂಮಿಯು ನಿತ್ಯವಾದುದು; ಗಂಧಉಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ. ಪ್ರಕರಣಸಮ ಎಂಬುದು ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಹೇತ್ವಂತರ ಉಳ್ಳುದು. ಉದಾ:—ಈಶ್ವರನು ಅನಿತ್ಯ; ನಿತ್ಯಧರ್ಮರಹಿತನಾದುದರಿಂದ. ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ 'ಈಶ್ವರನು ನಿತ್ಯ; ಅನಿತ್ಯಸಂಬಂಧರಹಿತನಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವಸಾಧಕವಾದ ಹೇತ್ವಂತರವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವ ಹೇತುವಿಗೆ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವ ಇರುವ ಪಕ್ಷವಿರುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲಾತ್ಯಯಾಪದಿಷ್ಟ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—ಅಗ್ನಿಯು ಅನುಷ್ಣವಾದುದು; ಪದಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ ಎಂದು.

ಉಪಮಾನವು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. 'ಗೋವು ಗವಯ ಸದೃಶವಾದುದು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಸ್ಮರಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಗೋಸಾದೃಶ್ಯವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಉಪಮಾನ. ಗವಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವವನು 'ಗೋವಿನಂತೆ ಗವಯ' ಎಂಬ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಯ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ, ವನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತ, ಗೋಸಾದೃಶ್ಯಉಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವನು. ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ 'ಗವಯವು ಗೋಸದೃಶ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಹ

ಸ್ಮರಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಗೋಸಾದೃಶ್ಯವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೇ ಉಪಮಾನ. ಇದು ಸ್ಮರಣರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು; ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಯ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು.

ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ಹಗಲು ಊಟ ಮಾಡದ ಪುರುಷನು ಪುಷ್ಟನಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ, ಅವನು ರಾತ್ರಿ ಭೋಜನ ಮಾಡುವನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಇದೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪುರುಷನ ಹಗಲು ಭೋಜನಮಾಡದಿರುವಿಕೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪುಷ್ಟಿಯೇ ಹೇತುವಾಗುವುದರಿಂದ ಇದು ಅನುಮಾನ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ತರ್ಕ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ವ್ಯಾಪಕದ ಆರೋಪ. ಉದಾ:—'ಪರ್ವತವು ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳುದು; ಧೂಮವಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಧೂಮವಿರಲಿ, ವಹ್ನಿ ಬೇಡ' ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ, 'ವಹ್ನಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಧೂಮವೂ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ' ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದುದು. ಇಂತಹ ತರ್ಕಸಹಿತವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಶ್ಚಯ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ವಿಚಾರವು ಅಭಿಮಾನರಹಿತವಾದರೆ 'ವಾದ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಜಯಪರಾಜಯಗಳಿಗೋಸ್ಕರವಾದರೆ 'ಜಲ್ಪ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸ್ವಪಕ್ಷಸ್ಥಾಪನೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದರೆ 'ವಿತಂಡಾ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆರೋಪಮಾಡುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ದೂಷಣವು 'ಛಲ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅಯೋಗ್ಯವಾದ ಉತ್ತರವು 'ಜಾತಿ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪರಾಜಯ ಹೇತುವು 'ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನುಮಾನದ ಅಂಗಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಇವು ಅನುಮಾನ ಎನ್ನಿಸುವುವು.

(೩) ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ

ಅನಾಪ್ತನಿಂದ ಉಕ್ತವಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದರ ಕರಣವು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ. ಶಬ್ದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಚತುರ್ಮುಖನಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವೇದವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವನು. ಇದೇ 'ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದಲೇ ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕರಣದೋಷವಾಗಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು

ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ವೇದವು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಬೋಧಕವಾದರೂ 'ನಿನ್ನ ತಂದೆಯು ಸುಖವಾಗಿರುವನು,' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದುವುಗಳೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ವೇದವು ಕರ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಕಾಂಡ ಎಂದೂ ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಕಾಂಡ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪೂರ್ವಕಾಂಡವು 'ಅಗ್ನಿಮೀಡೆ' ಮುಂತಾದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು. ಉತ್ತರಕಾಂಡವು ಉಪನಿಷದ್ರೂಪವಾದುದು. ಎರಡು ಭಾಗವುಳ್ಳ ವೇದವು ಋಕ್, ಯಜುಸ್, ಸಾಮ, ಅಥರ್ವ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ವೇದವು ಮಂತ್ರ, ಅರ್ಥವಾದ ಮತ್ತು ವಿಧಿ ಎಂದು ಪುನಃ ಮೂರು ವಿಧ. ಅನುಷ್ಠೇಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಮಂತ್ರ. ವಿಧ್ಯನುಸಾರವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥವಾದ. ಹಿತವನ್ನು ಅನುಶಾಸನಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯವು ವಿಧಿ. ಇದು ಅಪೂರ್ವ, ಪರಿಸಂಖ್ಯಾ ಮತ್ತು ನಿಯಮ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಇವು ಪುನಃ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಕಾಮ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರ ಉಳ್ಳುವು.

ವೇದಕ್ಕೆ ಛಂದಸ್ಸು, ಕಲ್ಪ, ಶಿಕ್ಷಾ, ನಿರುಕ್ತ, ಜ್ಯೋತಿಷ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಕರಣ ಎಂಬ ಅಂಗಗಳಿರುವುವು. ಛಂದಸ್ಸು ಅನುಷ್ಟುಪ್, ತ್ರಿಷ್ಟುಪ್ ಮುಂತಾದುದು. ಶ್ರೌತಸ್ಮಾರ್ತಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕಲ್ಪ. ಶಿಕ್ಷೆಯು ವರ್ಣರೂಪವಾದುದು. ನಿರುಕ್ತವು ಅಪೂರ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಜ್ಯೋತಿಷವು ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ವ್ಯಾಕರಣವು ಶಬ್ದ, ಸ್ವರ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಅಂಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣ.

ಸ್ಮೃತಿಯು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ಆಚಾರ, ವ್ಯವಹಾರ, ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಕಪಿಲ ಮುಂತಾದವರು ಆಪ್ತರಾದರೂ, ಅವರ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಮನು ಮೊದಲಾದವರ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ. ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವುವು. ಇವೂ ಪ್ರಮಾಣ. ಪುರಾಣಗಳು ಸಾತ್ವಿಕ ರಾಜಸ ತಾಮಸವಾದುವುಗಳು. ಇವು ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ. ಪಂಚರಾತ್ರಾಗಮವು ವೇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ವಿರೋಧಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಹೀಗೆಯೇ ವೈಖಾನಸಾಗಮವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಾಂಡಿಲ್ಯ, ಪರಾಶರ, ಭರದ್ವಾಜ ಮುಂತಾದವರು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು. ಶಿಲ್ಪ, ಆಯುರ್ವೇದ,

ಗಾಂಧರ್ವ, ಭರತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಉಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶಿಲ್ಪವು ಗೋಪುರ, ಪ್ರಾಕಾರ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಆಯುರ್ವೇದವು ವೈದ್ಯವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ, ಗಾಂಧರ್ವವು ಗಾನ ಮುಂತಾದ ಕಲೆಯನ್ನೂ, ಭರತವು ನೃತ್ಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವುವು. ಈ ಚತುಷ್ಷಷ್ಟಿ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವೋಪಾಯ ಮತ್ತು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣ. ಬಕುಳಾಭರಣ ಮುಂತಾದ ಸೂಕ್ತಗಳು ಪ್ರಮಾಣತರಗಳು. ಶ್ರೀಮದ್ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರಿಂದ ರಚಿತಗಳಾದ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಮಾಣತಮಗಳು.

ಪುರುಷನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ರಚಿಸಿದ ವಾಕ್ಯವು ಪೌರುಷೇಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆಕಾಂಕ್ಷಾ, ಯೋಗ್ಯತಾ ಸನ್ನಿಧಿಗಳನ್ನುಳ್ಳುವಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುವು. ಕಾವ್ಯನಾಟಕ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪೌರುಷೇಯ.

ವೃತ್ತಿಯು ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಗೌಣವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯು ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಸರಿನ ರೂಪವಾದುದು. ಉದಾ:—ಸಿಂಹಶಬ್ದದ ವೃತ್ತಿಯು ಮೃಗೇಂದ್ರನಲ್ಲಿ. ಈ ವೃತ್ತಿಯು ಯೋಗ, ರೂಢಿ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅವಯವಾರ್ಥದಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಯೋಗ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ:—ಪಾಚಕ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು. ಶಾಸ್ತ್ರಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ತೋರದಿದ್ದರೂ ಸಮುದಾಯಾರ್ಥದಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳುದು ರೂಢಿ. ಉದಾ:—ನೂಪುರ ಮುಂತಾದುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅವಯವಾರ್ಥದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯಭೂತವಾದ ಅರ್ಥದಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಶಕ್ತಿಗೆ ಯೋಗರೂಢಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—ಪಂಕಜ ಮುಂತಾದುವು. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಬಾಧಿತವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಔಪಚಾರಿಕ ವೃತ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಲಕ್ಷಣಾ ಮತ್ತು ಗೌಣೀ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಲಕ್ಷಣಾ ಎಂಬುದರ ಉದಾ:—'ಗಂಗಾನದಿಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿ ಇರುವುದು' ಎಂದು. ಇದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗಿ ಗಂಗಾತೀರದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಗೌಣೀ ವೃತ್ತಿಯ ಉದಾ:—'ದೇವದತ್ತನು ಸಿಂಹ' ಎಂದು. ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ಸಿಂಹದೇವದತ್ತರ ಅಭೇದ ಎಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗಿ ದೇವದತ್ತನಲ್ಲಿ ಸಿಂಹದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಶೌರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿರುವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು.

ವೈದಿಕಲೌಕಿಕ ವಾಕ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ವಿಶೇಷಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಅದರ ಭೇದವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಶರೀರವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ

ಹೇಗೆ ಶರೀರಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುವೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮರುದ್ರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸರ್ವಶರೀರಿಯಾದ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಇವನು ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯನು. ಇದು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಭಾಗ ೨

ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ

ಸರ್ವವೂ ಸವಿಶೇಷ. ಅದ್ವೈತವು ಅನುಭೂತಿಯು (ಬ್ರಹ್ಮ) ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ವಸ್ತು ಎಂಬುದೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಾತ್ಮಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸವಿಶೇಷಗಳು. ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದುದು ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸವಿಶೇಷವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದುವು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದುವು. ಧರ್ಮರೂಪವಾದ ವಸ್ತು ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸವಿಶೇಷ ವಸ್ತು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಧರ್ಮಿಯು ಧರ್ಮಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಸವಿಶೇಷವಸ್ತುಎನ್ನಿಸುವುದು. ವಿಶೇಷ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಧರ್ಮಿಯು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮದಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ವಿಶೇಷ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಧರ್ಮವೂ ತನ್ನ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ವಿಶೇಷ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಉದಾ:—ನಾವು ಗಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಧರ್ಮಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗದ ಗಂಧವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ವಸ್ತುಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಗಂಧವು ಗೃಹೀತವಾದಾಗ 'ಈ ಗಂಧವು ಗೃಹೀತವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಈ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಈ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಗಂಧವು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಅನುಭೂತಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ನಿರ್ವಿಶೇಷವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅನುಭವದ ಆಕಾರವು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಇದನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತವಾದ ವಸ್ತು ಸವಿಶೇಷವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನವು ಸವಿಶೇಷವಾದ

ವಸ್ತುವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುವು. ಜ್ಞಾನವು ಸವಿಶೇಷವಾದ ಹೊರತು ಅದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

೧ ಅನುಭೂತಿಯು ಕರ್ಮಕರ್ತೃ ಭಾವ ಉಳ್ಳದು

ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದುದು ಎಂದೂ, ಕರ್ಮರಹಿತವಾದುದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸಕರ್ಮ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದು ಎಂಬುದೂ ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಕರ್ತೃಭಾವದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಕರ್ತೃಭಾವದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದಾದರೆ ಅದು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಗ್ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವಾಗಿಯೂ ತೋರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವೇ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ, ನಿತ್ಯ, ಏಕ, ಆನಂದರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವ, ನಿತ್ಯತ್ವ, ಏಕತ್ವ ಮತ್ತು ಆನಂದರೂಪತ್ವ ಎಂಬ ಅನೇಕ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುವುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇವು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಿವಾದ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವರು. ಆದರೂ ಬೌದ್ಧರು ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಅದು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಜ್ಞಾನವು ಜಡವೆಂದೂ ಅನೇಕ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದೂ ಏಕ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನಧರ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗುವುದಾದರೆ ಈ ವಿವಾದಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಈ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವ ಪ್ರಮಾಣವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

೨ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸವಿಶೇಷವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು

(೧) ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ಸವಿಶೇಷವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು

ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಪದವು ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ

ಅರ್ಥಗಳನ್ನುಳ್ಳುವು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಸಮೂಹದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಪದವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ, ಎಂದರೆ, ವಿಶೇಷವನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ವಾಕ್ಯವು ಅನೇಕ ಪದಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಒಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪದಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನುಳ್ಳುವು. ಆದುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ಈ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದಾಗಿ ಸವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಸ್ತು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು.

(೨) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸವಿಶೇಷವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಮತ್ತು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಜಾತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಸವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಸವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನ ಉಂಟಾಗಲು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಕಾರಣ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬರಲು ಅದು ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದಲೂ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಇದು ಈ ರೂಪವಾದುದು' ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಆಕಾರಉಳ್ಳದಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು ನಿರಾಕಾರವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧಉಳ್ಳ ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದೂ ಎರಡನೆಯದೇ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವುದು ಉಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಗೋವಿನ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ: ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿಯೇ ಗೋವು ಒಂದು ಆಕಾರ ಉಳ್ಳದಾಗಿಯೂ, ಗಂಗೆದೊಗಲೇ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದಾಗಿಯೂ, ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಅನಂತರ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಯಾದರೋ 'ಗೋತ್ವವು ಅನೇಕ ಗೋವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿರುವುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಹಣ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು

ಎರಡನೆಯದೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಯು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಗೋತ್ವ ಜಾತಿಯು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಣವೇ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಗೋತ್ವವು ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಂಗೀಕಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು.

‘ಇದು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತ’ ಎಂಬುದು ಗೃಹೀತವಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗ್ರಹಣ ಉಂಟಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಜಾತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ‘ಅನುಗತ’ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಕಾರ ಆಥವಾ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದ ಜಾತಿಯು ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ‘ಅನುಗತ’ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ‘ಅನುಗತ’ ಎಂದರೆ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದು ಎಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಅನುಭವವು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪರಿಚಯವಾದ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ‘ಸರ್ವ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದಲೂ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ’ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುವು. ತಾರ್ಕಿಕರು ‘ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು; ಮತ್ತು ಇವೇ ಸವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು’ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೇ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ‘ದಂಡವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯ’ ಎಂಬುದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ‘ದಂಡವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯ’ ಎಂಬುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತು. ಇದರಲ್ಲಿ ‘ದಂಡ’ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣ. ‘ಮನುಷ್ಯ’ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷ್ಯ. ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೃಹೀತವಾಗಿ ಅನಂತರ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ದಂಡ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಎಂಬುವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೃಹೀತವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಗ ‘ದಂಡವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯ’ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ದಂಡಸಹಿತನಾಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಾದರೋ, ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲ

‘ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ’ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ‘ಇದು ಈ ರೀತಿಯಾದುದು’ ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ‘ಈ ರೀತಿ’ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ‘ಇದು’ ಎಂಬುದು ಈ ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ ವಿಶೇಷ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಅಭೇದವಿದೆ ಎಂಬುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ವಿಶೇಷ್ಯವು ಗೃಹೀತವಾಗುವಾಗಲೇ ಇತರ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ತೋರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಗಳ ಭೇದವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ವಿಶೇಷ್ಯದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಶೇಷಣವೇ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಶೇಷ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ‘ದಂಡವುಳ್ಳ ಪುರುಷ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದಂಡವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಪುರುಷನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದೂ ಉಂಟು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಶೇಷಣವು ವಿಶೇಷ್ಯಕ್ಕೇ ಸೇರಿರಬಹುದು. ‘ಗೋವು’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ‘ಗೋತ್ವವುಳ್ಳುದು’ ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವಎಂಬ ಜಾತಿಯು ಸದಾ ಗೋವೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸೇರಿರುವುದಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷಣಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಶೇಷ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದೇ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಗೋತ್ವ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನುಳಿದು ಕಂಡುಬರದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅವು ಅಭಿನ್ನವಾಗುವುವಾದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸವಿಶೇಷವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೩) ಅನುಮಾನವೂ ಸವಿಶೇಷವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು

ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೇ ಮೂಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಅನುಮಾನವೂ ಸವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೩ ಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧ

ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸತ್ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದೂ, ಅದು ವಸ್ತುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಭೇದವು ನಿರೂಪಣಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹ ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಜಾತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಇದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವೂ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

'ಭೇದವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಭೇನಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಅದ್ವೈತವು ಭೇದವನ್ನು ಧಿಕ್ಕಾರಮಾಡುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಪರಾಧೀನವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಅದ್ವೈತವು ಜ್ಞಾನವೇ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಭೇದವೇ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಭೇದಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಭೇದವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದುದು. ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಗಳಾದ ಜಾತಿ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳೇ ಭೇದರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯನ್ನುಳ್ಳುವುಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಭೇದವೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯನ್ನುಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಭೇದಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥ. ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'ವಸ್ತು ಭಿನ್ನವಾದುದು' ಎಂಬುದು ಔಪಚಾರಿಕ ಪ್ರಯೋಗ. ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಭೇದವೆಂಬ ಧರ್ಮವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚಿತವಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಸತ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿರೂಪನು! ಆದರೂ ಅವನು ವ್ಯಾವೃತ್ತ, ಎಂದರೆ, ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಉಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಔಪಚಾರಿಕ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟು. ಇದರಂತೆ ವಸ್ತು ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಔಪಚಾರಿಕ.

ಭೇದವನ್ನು ಖಂಡನೆ ಮಾಡುವುದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವೂ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಭೇದವೇ, ಅಭೇದವೇ ಎಂದು ನಾವು ಕೇಳಬಹುದು. ಅದ್ವೈತವು ಭೇದವೆಂದೇ ಉತ್ತರ ಹೇಳಿದಲ್ಲಿ, ಅದು ಭೇದವನ್ನೊಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಅಭೇದ ಎಂದು ಹೇಳಿದಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಂತೆ ಜಡನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಅಭೇದವೂ ಭೇದದಂತೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು. ಅಭೇದವು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗಿರುವುದು. ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಇವುಗಳ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಗೃಹೀತವಾದಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ಎಂಬುದು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು, ವಸ್ತುಗಳ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವು

ಅಭೇದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಭೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳಿದ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳೂ ಬರುವುವು. ಹೀಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಧಿಕ್ಕಾರಮಾಡುವ ಅದ್ವೈತವು ಸಮಾನ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅಭೇದವನ್ನೂ ಧಿಕ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಜಾತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸತ್ತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ 'ಘಟವಿದೆ' 'ಪಟವಿದೆ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗುವುದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಭೇದವು ಗೃಹೀತವಾಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅಶ್ವ ಬೇಕೆನ್ನುವವನು ಮಹಿಷವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದನ್ನೇಕೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ಅವನು ಮಹಿಷವನ್ನು ನೋಡಿ ನಿವೃತ್ತನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮಹಿಷವು ಅಶ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಎಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸತ್ತೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾದಕೂಡಲೇ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಮಹಿಷವನ್ನು ನೋಡಿದವನಿಗೆ ಮಹಿಷ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು ಅಶ್ವ ಮುಂತಾದುವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶಬ್ದದ ವಿಷಯವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿಶೇಷವೇ ವಿಷಯ ಹೊರತು ಸನ್ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಎಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸನ್ಮಾತ್ರವೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಶ್ವವನ್ನು ನೋಡಿದವನು ಒಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತನಾಗುವನು. ಮಹಿಷವನ್ನು ನೋಡಿದವನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತನಾಗುವನು. ಕಾರ್ಯಭೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಿರುವುದೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಿಶೇಷವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸತ್ತೊಂದೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಪಾಟವವುಳ್ಳವರು, ಅದಿಲ್ಲದವರು, ಅಂಧರು, ಬಧಿರರು ಈ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು.

ಚಕ್ಷುಸ್ಸು ರೂಪವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಸನ್ಮಾತ್ರವನ್ನಲ್ಲ. ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯವು ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಸನ್ಮಾತ್ರವನ್ನಲ್ಲ. ಶ್ರೋತ್ರ ಮೊದಲಾದುವು ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವೇ ಹೊರತು ಸನ್ಮಾತ್ರವನ್ನಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಸತ್ತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸತ್ತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಈ ಸತ್ತೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ವಿಷಯನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷಯನಾದರೆ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಜಡನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವೇ ವಿಷಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

೪ ಜಾತಿ (ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನ)

ಜಾತಿಯು ವಸ್ತುಸಂಸ್ಥಾನರೂಪವಾದುದು. 'ಇದು ಈ ಆಕಾರ ಉಳ್ಳದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಧರ್ಮವಿಶೇಷವನ್ನು ಜಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಇಂತಹ ಜಾತಿಯು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗೋ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೋ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣ.

ಜಾತಿಯನ್ನು ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈರೀತಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದು:—''ತಾರ್ಕಿಕರು ಜಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯವಿಶೇಷವೇನು? ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂದರೆ ಅವಯವಸಂಯೋಗ ಎಂದಾಗಲಿ, ಅವಯವಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರ ಎಂದಾಗಲಿ, ಇವೆರಡರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥ ಎಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಯವಸಂಯೋಗ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವು ತಾರ್ಕಿಕಮತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಮತದಂತೆ ಆತ್ಮನು ಅವಯವವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನವೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವ ಜಾತಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಅವಯವಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, 'ಈ ಧರ್ಮವು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿರುವುದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಇದರಂತೆ ಜಾತಿ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂಬುದು ಈಗ ಹೇಳಿದ ಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಎಂದರೆ, ತಾರ್ಕಿಕರು ಒಪ್ಪುವಂತೆಯೇ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು'' ಎಂದು.

ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದು—"ತನಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ, ತನಗೆ ಎಂಬುದರ

ಅರ್ಥವೇನು? ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ, ಅಥವಾ ತನಗೆ ಸಜಾತೀಯವಾದುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ? ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದರೆ, ಅದು ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ, ಅಥವಾ, ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದೇ? ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅದು ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು, ಇತರ ಗೋವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದು ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಮಹಿಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೋತ್ವ ಇರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅಸಾಧಾರಣ' ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ತನಗೆ' ಎಂಬುದು ತನಗೆ ಸಜಾತೀಯವಾದುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ತನಗೆ ಅಸಾಧಾರಣರೂಪ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತನಗೆ ಸಜಾತೀಯವಾದ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಅಸಾಧಾರಣರೂಪ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವು ಅನುಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು'' ಎಂದು.

ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. 'ತನಗೆ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವೆವೋ, ಅದೇ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಸ್ತು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪ ಬರಬಹುದು.—''ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಖಂಡ ಮತ್ತು ಮುಂಡ ಎಂಬ ಭಾಗಗಳಿರುವುವು. ನಮಗೆ ಖಂಡಮಾತ್ರ ಬುದ್ಧಿಗೋಚರವಾದಾಗ ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥಾನವು ಖಂಡಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗುವುದರಿಂದ, ಮುಂಡವು ಗೋತ್ವರಹಿತವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಥವಾ, ಖಂಡಕ್ಕಾದರೂ ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥಾನವು ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದ್ದರೂ ಅದು ಮುಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಖಂಡಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು'' ಎಂದು.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಖಂಡಕ್ಕೆ ಖಂಡತ್ವವೇ ಸಂಸ್ಥಾನ, ಗೋತ್ವವಲ್ಲ. ಖಂಡವು ಬುದ್ಧಿಸ್ಥವಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಖಂಡತ್ವವು ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವೇ ಹೊರತು ಗೋತ್ವವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಂಡಕ್ಕೆ ಗೋತ್ವವಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಸ್ಥವಾದುದು ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯಾದರೆ, ಗೋತ್ವ ಎಂಬುದು ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಗೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹಿಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೂ ಗೋತ್ವ ಉಂಟಾಗಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಗೋತ್ವವು ಗೋವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಬುದ್ಧಿಸ್ಥವಾದುದು ಖಂಡರೂಪವಾದ ಗೋವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಹೇಗೆ 'ನೀಲವಾದ ಉತ್ಪಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನೀಲತ್ವಸಹಿತವಾದ ಉತ್ಪಲತ್ವವು

ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಖಂಡವಾದ ಗೋವಿಗೆ ಖಂಡತ್ವಸಹಿತವಾದ ಗೋತ್ವವೇ ಅಸಾಧಾರಣರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮುಂಡದಲ್ಲಿ ಖಂಡತ್ವಸಹಿತವಾದ ಗೋತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಗೋತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ನೀಲವಾದ ಉತ್ಪಲವೇ ಇಂದೀವರ ಎಂಬ ವ್ಯವಹೃತವಾಗುವುದರಿಂದ ನೀಲತ್ವಸಹಿತವಾದ ಉತ್ಪಲತ್ವವು ಇಂದೀವರ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ನೀಲತ್ವಸಹಿತವಾದ ಉತ್ಪಲತ್ವವು ಇಂದೀವರದ ಸಂಸ್ಥಾನವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಖಂಡತ್ವಸಹಿತವಾದ ಗೋತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಖಂಡತ್ವಸಹಿತವಾದ ಗೋತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಸಂಸ್ಥಾನವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ 'ತನಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪವೇ ಸಂಸ್ಥಾನವೆನಿಸುವುದು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಸಂಸ್ಥಾನವು ಆತ್ಮ ಮೊದಲಾದ ನಿರವಯವವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಸಂಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಾರ್ಯದ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಥಾನವು ಇವರ ಮತದಂತೆ ಜಾತಿಯಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಥಾನವೇ ಜಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಈ ವಾದವು, ತಾರ್ಕಿಕರಂತೆ ಜಾತಿ ಎನ್ನಿಸುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಜಾತಿಯಲ್ಲದುದನ್ನಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ತಾರ್ಕಿಕವಾದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು.

ಸಂಸ್ಥಾನವೆಂಬ ಜಾತಿಯು ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಆದರೆ ರೂಪ ಮುಂತಾದುವು ತಾರತಮ್ಯವುಳ್ಳುವು. ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೂಪವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೂಪವು ಕಮ್ಮಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಇದರಂತೆ ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಗೋವು ಹೆಚ್ಚು ಗೋತ್ವ ಉಳ್ಳುದು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸ್ಥಾನವು ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅಥವಾ, 'ತನಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ತನಗೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಆಕಾರದಿಂದ ಸುಸದೃಶವಾದ ಸಮಸ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಗೋವಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವೇ ಸುಸದೃಶ ಎನ್ನಿಸುವುದು; ಮಹಿಷ ಮೊದಲಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹಿಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವ ಉಂಟಾಗಲಿ ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಸಮಸ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ಗೋವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಖಂಡವೆ? ಮುಂಡವೆ? ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ.

ಸೌಸಾದೃಶ್ಯ

ಸಂಸ್ಥಾನವು ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಆದರೂ ಇದು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಸಮಸ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಅನುವೃತ್ತವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ವಿಷಯವು ತರ್ಕಮತಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚಿತವಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸಮಸ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಅನುವೃತ್ತ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಗೋತ್ವ, ಅಶ್ವತ್ವ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಜಾತಿ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರ ಇರುವುದು. ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಅನುವೃತ್ತ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ಖಂಡ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಖಂಡತ್ವ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಖಂಡ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟು. ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟು. ಇದರಂತೆ ಗೋವು ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿರುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸುಸದೃಶತ್ವವೇ ಅನುವೃತ್ತ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಸುಸದೃಶತ್ವ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು: ಸದೃಶತ್ವ ಎಂದರೆ ಸದೃಶ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವಾದ ವಿಷಯದ ಧರ್ಮ. ಸಾದೃಶ್ಯವು ಭ್ರಾತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ (ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ವಸ್ತುಗಳ) ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಯಾವ ಆಕಾರವು ನಮಗೆ ಪ್ರಕೃತವೋ ಆ ಆಕಾರವು ಪುಷ್ಕಲವಾಗಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಸಂಭವಿಸಿದರೆ, ಆ ಸಾದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಸುಸದೃಶತ್ವ ಅಥವಾ ಸೌಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬರುವುದು.

ಇದುವರೆಗೆ, ಮೊದಲು ಒಂದು ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಅನಂತರ, ಅದರ ಸೌಸಾದೃಶ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವಿಗಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವು ಗೋವೆನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ, 'ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವನ್ನು ಗೋವೆಂದು ಕರೆಯದೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಗೋವಿಗೆ ಸುಸದೃಶವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರಲಿ' ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ಆಪಾದನೆಯು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಯಾರಿಗಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವು ಮೊದಲು ಗೋವಿಗೆ ಸುಸದೃಶವಾದುದೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂಬ ವಿವಕ್ಷೆ ಇರುವಲ್ಲಿ, ಅವರು ಹಾಗೆಯೇ ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಗೌರವವಿರುವುದು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಲಾಘವ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವು,

ಈ ಸೌಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನೇ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವನ್ನು ಗೋವೆಂದೇ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವು ಮೊದಲನೆಯ ಗೋವಿಗೆ ಸುಸದೃಶವಾದುದರಿಂದ ಗೋವೆನ್ನಿಸುವುದಾದರೆ, ಸಿಂಹಕ್ಕೆ ಸದೃಶನಾದ ದೇವದತ್ತನು ಉಪಚಾರೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿಂಹನೆನಿಸುವಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವೆನ್ನಿಸಲೂ ಉಪಚಾರವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಸಿಂಹಕ್ಕೂ ದೇವದತ್ತನಿಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ದೇವದತ್ತನು ಸಿಂಹ ಎಂಬ ಉಪಚಾರೋಕ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸೌಸಾದೃಶ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೌಸಾದೃಶ್ಯವುಳ್ಳ ಎರಡು ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಶಬ್ದವ್ಯವಹಾರವು ಉಪಚಾರವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಸೌಸಾದೃಶ್ಯವೇ ಅನುವೃತ್ತವಾದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಸೌಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಾನುಸಾರ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೫ ಜಾತಿಯೇ ಭೇದ

ಜಾತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗಲೇ ವಸ್ತು ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಗೋತ್ವ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಯೇ ಭೇದರೂಪವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ, ಜಾತಿಯನ್ನು ಭೇದವೆಂದೇಕೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳಬಾರದು. ಗೋತ್ವ ಎಂಬುದೇ ಭೇದವ್ಯವಹಾರ. ಗೋತ್ವವು ಗೃಹೀತವಾದರೆ ಗೋಪಿಗೆ ಇತರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಇರುವ ಭೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಅಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಕಾರಣ. ಜಾತಿಗ್ರಹಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಭೇದಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಜಾತಿಯೇ ಭೇದ.

ವಸ್ತು ಜಾತಿಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸತ್ತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಅನುಭೂತಿಯು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಲ್ಲ; ಅದು ಸವಿಶೇಷವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅನುಭೂತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಷಯವುಳ್ಳುದಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅನುಭೂತಿಯು ಸವಿಶೇಷವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

೬ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ‘ ಇದು ಗೋವು ’ ‘ ಇದು ಶುಕ್ಲ ’ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವೆವು. ಹೇಳಿದ ಎರಡು

ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ‘ ಇದು ’ ಎಂಬುದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ‘ ಗೋವು ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವಎಂಬ ಜಾತಿಯೂ, ‘ ಶುಕ್ಲ ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶುಕ್ಲಗುಣವೂ ತೋರುವುವು. ಈ ಜಾತಿ ಗುಣಗಳು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರುವುವು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ‘ ಇದು ಗೋವು ’ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಗುಣಗಳು ದ್ರವ್ಯದ ವಿಶೇಷಣ ಎಂದರೆ ಅವು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ್ನು ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಜಾತಿ ಗುಣಗಳು ದ್ರವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಗೋವು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಶರೀರವುಳ್ಳ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರ ವಿಶೇಷಣ. ಆತ್ಮನನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಅವನನ್ನುಳಿದು ಶರೀರವು ಗೋಚರಿಸದಿರುವುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಶರೀರವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯವು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧ ತಪ್ಪಲು ಅದು ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಎಂಬುದರಿಂದ ದೃಢಪಡುವುದು. ಅದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಜಾತಿಗುಣಗಳಿಗೂ ಇರುವಂತೆಯೇ, ಆತ್ಮನಿಗೂ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ವಿಶೇಷ್ಯವು ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಶೇಷಣವು ಗೋಚರಿಸಿದರೂ ವಿಶೇಷ್ಯವು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ‘ ಇದು ಗೋವು ’ ‘ ಇದು ಶುಕ್ಲ ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳೆರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೂ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಇದರಂತೆ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಆತ್ಮರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರವು ಗೋಚರಿಸಿದರೂ ಆತ್ಮನು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಶರೀರವು ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದೂ ಕಾರಣ. ಈ ಪಾರ್ಥಿವವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಗಂಧ ರಸ ಮುಂತಾದುವೂ ವಿಶೇಷಣಗಳು. ಆದರೂ ಅವು ದ್ರವ್ಯವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಾದಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಶರೀರವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶರೀರವು ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷಣವಾದರೂ ಹಾಗೆ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಶರೀರವು ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷಣವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೇಗೆ ಗೋಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಜಾತಿಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ‘ಮನುಷ್ಯ’

ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಶರೀರದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಶಬ್ದವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ ಶಬ್ದಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಜಾತಿಯ ಬೋಧವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಶಬ್ದಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಅನಂತರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಿಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೇ ತಿಳಿಯುವೆವು.

೭ ಪರಬ್ರಹ್ಮ

ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ತತ್ತ್ವವು ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಅದರ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ. ಅದು ಕುಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮೇಯವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

i ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ

ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನೆಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅರ್ಥ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ, "ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಕೇಳಲ್ಪಡದುದು ಕೇಳಲ್ಪಟ್ಟುದಾಗುವುದೋ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಸರ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿದಂತಾಗುವುದು" ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅವನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನನಾಗುವನು. ಒಂದು ಘಟಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಲ್ಲದ ಕೋಲು ಮುಂತಾದುವು ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವು ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಕೋಲನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಘಟವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಇರಬಹುದು. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೂ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಆಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಾದರೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ, ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಆಗುವುದೆಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಘಟದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಘಟವೂ ವಿದಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ

ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ತಿಳಿದವರು 'ಮಣ್ಣನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಘಟವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು' ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದರಿಂದ ಮಣ್ಣೆಂಬುದು ಘಟದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ ಎಂದೇ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವರು. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿದವನೆಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನೆಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ, ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ "ಒಂದು ಘಟವು ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಆದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವವನು ಸರ್ವ ಘಟವನ್ನೂ ತಿಳಿದವನು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಇದರಿಂದಲೂ, ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣು ಘಟದ ಉಪಾದಾನವೋ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಸರ್ವ ಘಟವೂ ವಿದಿತವಾಗುವುದೋ, ಅದರಂತೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧ ವಿಚಾರ (ಕಾರಣ = ಉಪಾದಾನಕಾರಣ)

ತಾರ್ಕಿಕರು ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಇವರ ಮತವು ವಿರುದ್ಧ. ಇದು ಹಿಂದೆ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಸಾಂಖ್ಯರಾದರೋ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿರುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದೂ ತಪ್ಪು. ಇವರ ಮತವು ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಆರೋಪಿತವಾದ ಸಂಬಂಧವೇ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇವರ ಮತವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಕಾರಣದಂತೆ ಕಾರ್ಯವೂ ಸತ್ಯ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಸತ್ಯ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆ. ಘಟವು ಮಣ್ಣಿನ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಘಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಹೀಗೆ, ಕಾರ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಮಣ್ಣು ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಮಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಮಣ್ಣಿನ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುವು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಿನಿಂದುಂಟಾಗುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಣ್ಣು ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವ ಕಾರಣ.

"ಯಾವನ ದೆಶೆಯಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವುವೋ" ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು "ಮಣ್ಣಿನ ದೆಶೆಯಿಂದ ಘಟವು ಹುಟ್ಟುವುದು" ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

"ಅನೇಕಾಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅವನು (ಬ್ರಹ್ಮನು) ಅಪೇಕ್ಷಿಪಟ್ಟನು," ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆಂದೂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ "ಈ ಸರ್ವ ಭೂತಗಳೂ ಆಕಾಶದ ದೆಶೆಯಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುವು; ಮತ್ತು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ. ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಾದರೆ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆ ಕಾರ್ಯದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'ಸಸ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುವು; ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು' ಎಂಬುದು ಭೂಮಿಯು ಸಸ್ಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಂದುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಜಗತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಗುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. "ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು" ಎಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆಂದು ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೇ ಹೇಳುವುದು. "ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು" ಎಂದರೆ ತಾನೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು ಎಂದರ್ಥ. ಎಂದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಈ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮನು ತಾನೇ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು ಎಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. "ಬ್ರಹ್ಮನು ಭೂತಯೋನಿ (ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ)" ಎಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ವಿಶದಪಡಿಸುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನು 'ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅನುಸಾರ ಪರಿಣಮಿಸಿದನು ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದವನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮವು ಸಂಭವಿಸುವುದಾದರೆ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದರೂ, ಪ್ರಪಂಚದ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ತಾನೇ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯರೂಪನಾದರೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಜೇಡರಹುಳು ತನ್ನ ತಂತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾದಾನ ನಿಮಿತ್ತಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಇದರಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಚೇತನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಡವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾಗು

ವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಚೇತನನಾದ ಜೀವನು ಅಚೇತನವಾದ ಉಗುರಿಗೆ ಉಪಾದಾನ. ಅಚೇತನವಾದ ಸಗಣಿಯು ಚೇತನವಾದ ಚೇಳು ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಮಿಗಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನ. ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ನಿಮಿತ್ತಗಳೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಶೇಷ ಉಂಟು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂತಜ್ಞಾನಾನಂದರೂಪ ಮತ್ತು ಸದ್ರೂಪ. ಅವನು ಅನಂತಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತ; ಸದ್ರೂಪನಾಗಿ ಉಪಾದಾನ. ಅವನು ಜ್ಞಾನಾನಂದರೂಪದಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನನಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನಂತಜ್ಞಾನಾನಂದಗಳು ಕಂಡುಬರದಿರಲು ಅವನು ಈ ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನನಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವನು ಸದ್ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನನಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನನೆಂಬುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಕಾರ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯು ಉಪಾದಾನಕಾರಣದ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಕಾರಣ ಎಂದರ್ಥ.

'ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಇರುವಿಕೆಯಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಲಿ' ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಗುಣದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವ ಮತದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಇರುವಿಕೆಯು (ಸತ್ತಾಜಾತಿಯು) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೇ ಸೇರಿದುದಾದರೂ, ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಒಂದು, ಎರಡು ಮುಂತಾದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವಾದರೂ ಅವು ರೂಪದಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಇರುವಿಕೆಯು ಮಣ್ಣಿನ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವಾದರೂ, ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿದುವು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಇರುವಿಕೆಯೆಂದೂ, ಆದರೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ii ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧಿ

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಚಿದಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಹೇಗೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ. ಅವಯವಿಯು ಅವಯವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಣವು ಗುಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥ ದಲ್ಲಿಯೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜ್ಞಾತವಾಗದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವಿರುವುದೆಂದು ವಿದಿತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಅವಯವಾವಯವಿಗಳೇ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿರುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಸ್ವಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅವು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಗುಣ ಮೊದಲಾದುವು ದ್ರವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರವೋ, ಶರೀರವು ಆತ್ಮನ ಪ್ರಕಾರವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಕಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಶ್ರಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಚಿದಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಕಾರ ಎಂಬುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರ್ಯಂತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. 'ಇದು ಈ ರೀತಿ ಉಳ್ಳುದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಈ ರೀತಿ' ಎಂಬ ಅಂಶವು ಪ್ರಕಾರವೆನ್ನಿಸುವುದು. 'ಈ ರೀತಿ' ಎಂಬುದು 'ಇದು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ 'ಈ ರೀತಿ' ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವು 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಭವಿಸು ವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ಈ ರೀತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಇದು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಪರ್ಯಂತವಾಗಿ ಅರ್ಥಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ 'ಈ ರೀತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸು ವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಶರೀರ, ಗೋತ್ವ, ಶುಕ್ಲತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಪ್ರಕಾರಭೂತವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರೂ ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಪರ್ಯಂತ ವಾಗಿಯೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶರೀರ ಶರೀರಿ, ಗೋತ್ವ ಗೋವು, ಶುಕ್ಲತ್ವ ಶುಕ್ಲದ್ರವ್ಯ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧಿ ಸಂಬಂಧವೇ ಈ ಶಬ್ದವೃತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೇ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದದಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿವೇಕ ವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಗೋ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಾದರೋ ಗೋತ್ವ

ಮುಂತಾದುದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಮನುಷ್ಯ ಮುಂತಾದುದು ಶರೀರವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಶರೀರವಿಶಿಷ್ಟ ನಾದ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಕಾರವಾದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದವೆಲ್ಲ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಅದು ನೀನು' (ತತ್ತ್ವಮಸಿ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಪ್ರಕಾರಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ 'ಅದು ನೀನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೂ ಪ್ರಕಾರಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತ ವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ 'ಅದು ನೀನು' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಿ ಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಿದ್ಧಿಸುವನು ಎಂಬ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಅಯುಕ್ತವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸು ವುದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪದಗಳಿಗೆ ಎರಡು ವೃತ್ತಿಗಳಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಪರ್ಯವಸಿತ. ಇದು ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಅಪರ್ಯವಸಿತ. ಇದು ವೇದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾದುದು. ವೇದಾಂತಶ್ರವಣದಿಂದ ಇದರ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು.

iii ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಈ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ ವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳ ಐಕ್ಯ ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. ರೂಪಸ್ಪರ್ಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಘಟವು ಕಾರ್ಯ. ರೂಪ ಸ್ಪರ್ಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಣ್ಣು ಕಾರಣ. ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಐಕ್ಯವಿರು ವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇದರಂತೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕಾರಣ ವಾದುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳು. ಕಾರ್ಯವಾದುದು ಸ್ಥೂಲವಾದುವು.

ಚಿದಚಿದಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ನಿರತಿಶಯ ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಐಕ್ಯವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ನೀಲವಾದ ಉತ್ಪಲ ಎಂಬಲ್ಲಿ ನೀಲವರ್ಣವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಉತ್ಪಲತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಐಕ್ಯವಿರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವುದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವಭಾವ. ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ರೂಪದಿಂದ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಯೇ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ.

ಈ ಅರ್ಥಭೇದಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ವಿಶಿಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಅದ್ವೈತ' ಮತ್ತು 'ವಿಶಿಷ್ಟನಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ' ಎಂಬ ಎರಡು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು.

iv ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಈಶ್ವರ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾಗುವ ಈಶ್ವರನ(ಬ್ರಹ್ಮನ) ಸ್ವರೂಪ ಏನೆಂದರೆ—ಈಶ್ವರನೇ ಸರ್ವೇಶ್ವರ, ಸರ್ವಶೇಷಿ, ಸರ್ವ ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಆರಾಧ್ಯ, ಸರ್ವ ಫಲಪ್ರದ, ಸರ್ವಾಧಾರ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕಾರ್ಯೋತ್ಪಾದಕ. ಇವನು ಮತ್ತು ಇವನ ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಇವನಿಗೆ ಶರೀರ. ಇವನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ. "ನಾನು ಅನೇಕ ವಸ್ತುವಾಗುವೆನು" ಎಂಬ ಸಂಕಲ್ಪಸಹಿತವಾದ ವೇಷದಿಂದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿದ್ದು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣ. ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ವಸ್ತು ಉಪಾದಾನ. ಕಾರ್ಯಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಸುವವನು ನಿಮಿತ್ತ. ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಕರಣವಾದ ವಸ್ತು ಸಹಕಾರಿ. ಒಬ್ಬನೇ ಈಶ್ವರನು ಈ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಕಾರಣನೂ ಆಗುವನು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬನೇ ಜೀವನು ತನ್ನ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವನಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಆ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವುವಾದುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾದಾನ, ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿ ಕಾರಣಗಳಾಗಿರುವನು. ಈಶ್ವರನು ಜಗದುಪಾದಾನಕಾರಣನಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವತಃ ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಚಿದಚಿತ್ತೆಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಈ ಪರಿಣಾಮವು ಚಿದಚಿತ್ತೆಂಬ ವಿಶೇಷಣಮೂಲಕವಾದುದು. ವಿಶೇಷ್ಯವಾದ ಈಶ್ವರನ ರೂಪವಾದರೋ ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಈ ವಿಧವಾದ ಪರಿಣಾಮವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಜೇಡರಹುಳು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದೆ, ತನ್ನ ಶರೀರವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತಂತುವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾದಾನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಈಶ್ವರನು ವಿಶಿಷ್ಟವೇಷದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರ ಉಳ್ಳವನೇ ಹೊರತು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲ್ಲ.

v ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣ

ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನೇ ಈಶ್ವರನು. ಇವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣನೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯಸಹಿತವಾದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜ್ಞಾನಹೀನವಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು. ಛಾಂದೋಗ್ಯವು ಭಿನ್ನಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್, ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣ ಇವು ಜಗತ್ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ವಾಜಸನೇಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಸರ್ವಶಾಖೆಗಳೂ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳುವಾಗಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಸತ್ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾರೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ತೈತ್ತಿರೀಯವು ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಆತ್ಮನು ಯಾರೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಅವನು ಕರ್ಮವಶರಾದ, ಅಪರಿಪೂರ್ಣರಾದ, ಅಶಕ್ತರಾದ ಇಂದ್ರ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರವು ಶಿವನೇ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಅಥರ್ವಣ ಶಾಖೆಯು ಶಂಭುವೇ ಕಾರಣನೆಂದೂ ಧ್ಯೇಯನೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. ಅಥರ್ವಶಿರಸ್ಸು ರುದ್ರನೇ ಸರ್ವಾತ್ಮಕನೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ತೈತ್ತಿರೀಯವು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಶಿವ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಮಂಗಳವೇ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆಯೇ, ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. "ಚತುರ್ಮುಖನಿಂದ ಜಗದುತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದು; ಅವನೇ ಪಾಪರಹಿತನು" ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು. ಆದರೂ ಮಹೋಪನಿಷತ್, ನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್, ಬಾಲೋಪನಿಷತ್, ಮೈತ್ರಾವರಣೀಯ, ಪುರುಷಸೂಕ್ತ, ನಾರಾಯಣಾನುವಾಕ, ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಾರಾಯಣನೇ ಪರಮಕಾರಣನೆಂದೂ, ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯನೆಂದೂ, ಮೋಕ್ಷಪ್ರದನೆಂದೂ, ಜಗಚ್ಛರೀರನೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ಶಿವ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣನೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ನಾರಾಯಣನೇ ನಿಖಿಲ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ, ಸರ್ವ ವಿದ್ಯಾವೇದ್ಯನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದು. ಇವನು ಸಮಸ್ತ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಾತ್ಮಕನೆಂದೂ, ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನೆಂದೂ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ವೇದ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು.

ಈ ಪ್ರಮೇಯುಬಲದಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅವನು ದೋಷರಹಿತನೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯಾ ಇರುವುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿರುವುದಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ದೋಷನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ನಾರಾಯಣನು ಸವಿಶೇಷನೆಂದು

ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ನಾರಾಯಣನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಕಾರಣ ; ಸ್ಥೂಲ ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಭಿನ್ನನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಮತಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಈಶ್ವರ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣನು ವಿಭುಸ್ವರೂಪ. ವಿಭು ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪಕ. ಅವನು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ, ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ, ವಿಗ್ರಹದಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಪಕ. ಅವನು ಅನಂತ. ಅನಂತನೆಂದರೆ ಅವಧಿತ್ರಯರಹಿತ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅವಧಿಯು ದೇಶನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ, ಕಾಲನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ, ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಮೂರು ಅವಧಿಯೂ ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ದೇಶದಿಂದಲೂ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ವಿವಕ್ಷಾದಿಂದಲೂ ಅನಂತ. ಅವನು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನರೂಪ, ಆನಂದರೂಪ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೋಷಿ. ಇದೇ ಅವನ ಸ್ವರೂಪ. ಇಂತಹ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಅನುಕೂಲವಾದ ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಸೌಲಭ್ಯ, ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳೂ, ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಕಾರುಣ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳೂ ಇರುವುವು.

ನಾರಾಯಣನು ಅಂಡವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಚತುರ್ಮುಖ, ದಕ್ಷ, ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು. ವಿಷ್ಣ್ವವತಾರದಿಂದ ಮನು, ಕಾಲ ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ರಕ್ಷಕನಾಗುವನು. ರುದ್ರರೂಪದಿಂದ ಕಾಲ ಅಂತಕ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಸಂಹರಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಇವನೇ ಸೃಷ್ಟಿ; ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವನು.

ನಾರಾಯಣನು ಪರ, ವ್ಯೂಹ, ವಿಭವ, ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಚಾವತಾರ ಎಂಬ ಐದು ಪ್ರಕಾರ ಉಳ್ಳವನು. ಪರನೆಂದರೆ ತ್ರಿಪಾದ್ವಿಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಮುದ, ಕುಮುದಾಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ನಗರಪಾಲಕರಿಂದ ರಕ್ಷಿತವಾದ ಶ್ರೀವೈಕುಂಠವೆಂಬ ಪುರದಲ್ಲಿ ಚಂಡ ಪ್ರಚಂಡ ಮೊದಲಾದ ದ್ವಾರಪಾಲಕರಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಶ್ರೀಮದ್ದಿವ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀಮಹಾಮಣಿಮಂಟಪದಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಪಾದವುಳ್ಳ ಸಿಂಹಾಸನದಲ್ಲಿ, ಶೇಷಪರ್ಯಂಕದಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯ ಮಂಗಳವಿಗ್ರಹ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ, ಚತುರ್ಭುಜಯುಕ್ತನಾಗಿ, ಶ್ರೀ, ಭೂ, ನೀಲಾಸಹಿತನಾಗಿ, ಶಂಖ ಚಕ್ರ ಮೊದಲಾದ ಆಯುಧಸಹಿತನಾಗಿ, ಶ್ರೀಮತ್ಕಿರೀಟ ಮೊದಲಾದ ದಿವ್ಯ ಭೂಷಣಗಳಿಂದ ಅಲಂಕೃತನಾಗಿ, ನಿತ್ಯರಾದ ಅನಂತ, ಗರುಡ, ವಿಷ್ವಕ್ಸೇನರಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತರಿಂದಲೂ ಸಹಿತನಾಗಿ ಆನಂದಾನುಭವಮಾಡುತ್ತ, ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ವಾಸುದೇವ ಮುಂತಾದ ನಾಮಗಳುಳ್ಳ ನಾರಾಯಣನು.

ವ್ಯೂಹ ಎಂದರೆ ಪರನೇ ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರವೂ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೋಸ್ಕರವೂ ವಾಸುದೇವ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಅನಿರುದ್ಧ ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಹೊಂದುವ ರೂಪ. ವಾಸುದೇವನು ಷಡ್ಗುಣಪೂರ್ಣ. ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನು ಐಶ್ವರ್ಯ ಮತ್ತು ವೀರ್ಯದಿಂದ ಪೂರ್ಣ. ಅನಿರುದ್ಧನು ಶಕ್ತಿ ತೇಜಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣ. ಕೇಶವ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯೂಹಗಳು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು.

ವಿಭವ ಎಂದರೆ ಸಜಾತೀಯವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಆವಿರ್ಭವಿಸುವುದು. ಮತ್ಸ್ಯ ಮೊದಲಾದ ರೂಪಗಳೆಲ್ಲ ವಿಭವಗಳು. ಇನ್ನೂ ಅನಂತ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಇರುವುವು. ಈ ಅವತಾರಗಳಿಗೆ ಭಗವದಿಚ್ಛೆಯೇ ಕಾರಣ. ದುಷ್ಕೃತನಾಶ ಮತ್ತು ಸಾಧುಪರಿಪಾಲನೆಯು ಫಲ.

ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗ ನರಕ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವಾತ್ಮನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸುಹೃದ್ಭಾವದಿಂದ ಇರುವ ರೂಪ. ಇದು ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಈ ರೂಪವು ಜೀವನಿಂದ ಒಡಗೂಡಿದ್ದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಜಿ ವನ ದೋಷಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅರ್ಚಾವತಾರ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಶರೀರದಂತೆ ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಿ, ಅವರೊಳಗೆ ಅಪ್ರಾಕೃತ ಶರೀರವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ, ಅರ್ಚಕ ಪರಾಧೀನನಾಗಿ, ಸ್ನಾನ ಭೋಜನ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುವ, ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ, ಗೃಹ ಗ್ರಾಮ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮೂರ್ತಿವಿಶೇಷ. ಇದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ವಯಂವ್ಯಕ್ತ.

ಹೀಗೆ ಭಗವಂತನು ಐದು ಪ್ರಕಾರ ಉಳ್ಳವನೆಂದು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದುದು.

೮ ಜೀವ

ಜೀವನು ಈಶ್ವರನಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಗ್ರೂಪ, ಚೇತನ, ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ. ಪ್ರತ್ಯಗ್ರೂಪ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನೆ ಭಾಸಮಾನನಾಗುವನು ಎಂದರ್ಥ. ಚೇತನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ. ಆತ್ಮಾ ಎಂದರೆ ಶರೀರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವನು. ಕರ್ತೃ ಎಂದರೆ ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡುವವನು. ಜೀವನು ಅಣುರೂಪ ; ಪರಾತ್ಮನಿಗೆ ಶೇಷಭೂತ. ಇವನ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನ. ಇವನು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮನಃಪ್ರಾಣಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇವನ 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಇವನು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವನಿಗೆ 'ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವೆನು, ಕಿವಿಯಿಂದ ಕೇಳುವೆನು' ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಇರುವುದು. ಇದು ಇವನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. 'ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಇವನಿಗಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಭೇದವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ 'ನನ್ನ

ಪ್ರಾಣ' ಎಂಬ ಇವನ ಅನುಭವವು ಇವನಿಗೂ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. 'ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಇವನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇವನು ದೇಹೋತ್ಕ್ರಾಂತಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನುಳ್ಳವನು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಅಣುರೂಪನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಇವನು ಅಣುವಾದರೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳವನು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ, ಇವನಿಗೆ ಒಂದೇ ವೇಳೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇವನು ನಿತ್ಯ. ಇದು ಇವನಿಗಿರುವ ಪೂರ್ವಾನುಭೂತವಾದ ಅರ್ಥದ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇವನಿಗೆ ಶರೀರದ ಸಂಯೋಗ ವಿಯೋಗಗಳಿಂದ ಜನನಮರಣವ್ಯಹಾರ ಇರುವುದು. ಇವನು ಪ್ರತಿಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನ. ಇವನ ಸ್ವರೂಪವು ಸುಖರೂಪ. ಅನಾದಿಕರ್ಮ ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯಾನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಸಂಸಾರವು ಸಂಬಂಧಿಸುವುದು. ಇವನು ಕರ್ತೃ, ಭೋಕ್ತೃ, ಶರೀರಿ ಮತ್ತು ಶರೀರ. ಇವನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇವನು ಶರೀರಿ ಎನ್ನಿಸುವನು. ಇವನು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಶರೀರ. ಇವನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ, ಜ್ಞಾನರೂಪ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ನಿರ್ಮಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಶ್ರುತಿ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವನಿಗೆ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ಫಲದ ಅನುಭವವು ಅದೃಷ್ಟದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅದೃಷ್ಟವು ಇವನು ಮಾಡುವ ಭಗವತ್ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಅಪ್ರೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಅದೃಷ್ಟವು ಭಗವತ್ಸಂಕಲ್ಪರೂಪವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಜೀವನಿಗೆ ದೇಶಾಂತರದ ಫಲಾನುಭವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಸಬಲ್ಲುದು.

ಜೀವರು ಮೂರು ವಿಧ. ಕೆಲವರು ಬದ್ಧರು. ಕೆಲವರು ಮುಕ್ತರು. ಕೆಲವರು ನಿತ್ಯರು. ಬದ್ಧರು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವವರು. ಇವರು ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲು ಕೀಟ ಪರ್ಯಂತವಾದವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ದೇವ, ಮನುಷ್ಯ, ತಿರ್ಯಕ್, ಸ್ಥಾವರ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟು. ಇವರು ಅನಾದಿಕಾಲದ ಅವಿದ್ಯಾಕರ್ಮವಾಸನಾದಿಂದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಚಕ್ರದಂತೆ ಸುತ್ತುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನಾರ್ಹರು ಕೆಲವರು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹರು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು. ತಿರ್ಯಕ್‌ಜೀವರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಎರಡನೆಯ ರಾಶಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನಾರ್ಹರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಬುಭುಕ್ಷುಗಳು. ಬುಭುಕ್ಷುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಅರ್ಥಕಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿವುಳ್ಳವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಉಳ್ಳವರು. ಅರ್ಥಕಾಮಪರರು ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದವರು. ಧರ್ಮಪರರು ದೇಹಾತಿರಿಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂದೂ, ಧರ್ಮವು ಪರಲೋಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಉಳ್ಳವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅನ್ಯದೇವತೆಗಳ ಭಕ್ತರು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಉಳ್ಳವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ನಷ್ಟವಾದ

ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮಾಡುವರು. ಕೆಲವರು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವರು. ಕೆಲವರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಕೈವಲ್ಯ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಯೋಗದಿಂದ ಉಂಟಾದ 'ತಾನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂಬ ಅನುಭವ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭಕ್ತರು ; ಕೆಲವರು ಪ್ರಪನ್ನರು. ಭಕ್ತರು ಸಾಂಗವಾದ ವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪರಿಚಯದಿಂದ ಚಿದಚಿದ್ವಿಲಕ್ಷಣನಾದ, ಅನವಧಿಕನಾದ, ಅತಿಶಯಾನಂದ ರೂಪನಾದ, ದೋಷದೂರನಾದ, ಸಮಸ್ತ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಾತ್ಮಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದು, ಅವನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಉಪಾಯವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಪ್ರಪನ್ನನು ಸರ್ವಸಂಗಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ, ಅನನ್ಯಗತಿಕನಾಗಿ, ಭಗವಂತನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದವನು. ಪ್ರಪನ್ನರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭಗವಂತನಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಮೋಕ್ಷಪರರು ಸತ್ಸಂಗದಿಂದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯಉಳ್ಳವರಾಗಿ, ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಲಪೇಕ್ಷಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದಸಂಪನ್ನನಾದ ಆಚಾರ್ಯನನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಅವನ ಮೂಲಕ ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಉಪಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಶಕ್ತರಾದುದರಿಂದ ಆಕಿಂಚನರಾಗಿಯೂ ಅನನ್ಯಗತಿಕರಾಗಿಯೂ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನ ಚರಣವನ್ನೇ ಉಪಾಯವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವರು. ಪ್ರಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಧಿಕಾರ ಉಂಟು. ಪ್ರಪತ್ತಿಉಳ್ಳವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಏಕಾಂತಿಗಳು ; ಕೆಲವರು ಪರಮೈಕಾಂತಿಗಳು. ಏಕಾಂತಿಗಳು ಮೋಕ್ಷದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಫಲಾಂತರಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಪರಮೈಕಾಂತಿಗಳು ಭಕ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಭಗವಂತನಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಮೈಕಾಂತಿಗಳು ದೃಪ್ತರೆಂದೂ ಆರ್ತರೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವನ್ನು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿದು ದೇಹಾವಸಾನವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವವರು ದೃಪ್ತರು. ಸಂಸಾರಸ್ಥಿತಿಯು ಬಹಳ ದುಸ್ಸಹವೆಂದು ತಿಳಿದು ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಿ ಎಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಆರ್ತರು.

ಮುಕ್ತರು ಭಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅನಂತರ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಭಗವದಾಜ್ಞಾ ಕೈಂಕರ್ಯರೂಪಗಳಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಜನೋದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡುವರಾಗಿ, ಭಗವಂತನಿಗಾಗಲಿ ಅವನ ಭಕ್ತರಿಗಾಗಲಿ ಯಾವ ಅಪರಾಧವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ, ತಮ್ಮ ಸುಕೃತವನ್ನು ಮಿತ್ರರಿಗೂ ದುಷ್ಕೃತವನ್ನು ಶತ್ರುಗಳಿಗೂ ಕೊಟ್ಟು, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿಹೊಂದಿ, ಮುಕ್ತಿದ್ವಾರವಾದ ಸುಷುಮ್ನಾನಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ, ಬ್ರಹ್ಮರಂಧ್ರಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿ

ಯನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಸೂರ್ಯಕಿರಣಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಅಗ್ನಿಲೋಕವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಅನಂತರ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವನ್ನು ಭೇದಿಸಿ, ನಭೋರಂಧ್ರದಿಂದ ಸೂರ್ಯಲೋಕವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ವೈಕುಂಠಕ್ಕೂ ಅವಧಿಯಾದ ವಿರಜಾನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿ, ಅನಂತರ ಲಿಂಗಶರೀರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಅಪ್ರಾಕೃತ ದಿವ್ಯಶರೀರಯುಕ್ತರಾಗಿ, ಚತುರ್ಭುಜ ಮುಂತಾದ ಭಗವದಲಂಕಾರದಿಂದ ಅಲಂಕೃತರಾಗಿ, ಇಂದ್ರ ಪ್ರಜಾಪತಿ ಮೊದಲಾದ ದ್ವಾರಪಾಲಕರಿಂದ ಆಜ್ಞಪ್ತರಾಗಿ, ಶ್ರೀ ವೈಕುಂಠವೆಂಬ ದಿವ್ಯನಗರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವರು. ಅನಂತರ ಗರುಡ ವಿಷ್ವಕ್ಸೇನ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ನಮುಸ್ಕರಿಸಿ, ಮಹಾಮಣಿಮಂಟಪದ ಮಧ್ಯೆ ಸಮಸ್ತ ವೈಭವದಿಂದ ಶ್ರೀ ಭೂ ನೀಲಾ ಸಮೇತನಾದ, ಶಂಖ ಚಕ್ರ ಮೊದಲಾದ ಆಯುಧಗಳುಳ್ಳ, ದಿವ್ಯಭೂಷಣ ಭೂಷಿತನಾದ, ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಸಾಗರನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ನೋಡಿ, ಅವನ ಪಾದಾರವಿಂದವನ್ನು ನಮುಸ್ಕರಿಸುವರು. ಅನಂತರ ಭಗವಂತನು ಅವರನ್ನು ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು "ಯಾರು ನೀವು?" ಎಂದು ಕೇಳುವನು. "ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಕಾರರು" ಎಂದು ಇವರು ಉತ್ತರಕೊಡುವರು. ಅನಂತರ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮಕಟಾಕ್ಷದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಉತ್ತರಾವಧಿರಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವಉಳ್ಳವರಾಗುವರು. ಭೋಗದಲ್ಲಿ ಇವರು ಭಗವತ್ಸಾಮ್ಯವುಳ್ಳವರು. ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾತ್ರ ಇವರಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಭಗವತ್ಸಂಕಲ್ಪಾಧೀನವಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುವರು.

ನಿತ್ಯರು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಗವದನಭಿಮತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸದೆ ಜ್ಞಾನಸಂಕೋಚಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವರು. ಇವರು ಅನಂತ, ಗರುಡ, ವಿಷ್ವಕ್ಸೇನ ಮೊದಲಾದವರು. ಇವರ ಅಧಿಕಾರವು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ನಿಯಮಿತವಾಗಿರುವುದು.

೯ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ

ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಅಚೇತನದ್ರವ್ಯ. ಇದು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ವಿಭು. ಇದು ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯರಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ. ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಿರೋಹಿತವಾಗಿರುವುದು; ಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಆವಿರ್ಭೂತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಸಂಕೋಚವಿಕಾಸಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ 'ಹುಟ್ಟಿತು, ನಷ್ಟವಾಯಿತು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯದ್ವಾರದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದು ಅರ್ಥಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಏವ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ತನ್ನ ಸಜಾತೀಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಅದು ವ್ಯವಹಾರಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಮಕ. ಧಾರಾವಾಹಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಸುಷುಪ್ತಿ

ಜಾಗರ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಜ್ಞಾನವು ತಿರೋಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಜ್ಞಾನವು ಸಂಕೋಚವಿಕಾಸಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಮುಕ್ತರ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇಹಗಳ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದಾಗುವುದು.

ಜ್ಞಾನವೇ ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಷ್ಟ, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ, ಸ್ಮೃತಿ, ಸಂಶಯ, ವಿಪರ್ಯಯ, ಭ್ರಮ, ವಿವೇಕ, ವ್ಯವಸಾಯ, ಮೋಹ, ರಾಗ ದ್ವೇಷ, ಮದ, ಮಾತ್ಸರ್ಯ ಮೊದಲಾಗಿ ಭಕ್ತಿ, ಪ್ರಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಜೀವಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನದ ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷಗಳು. ಇದರಂತೆಯೇ ಬಲ, ಐಶ್ವರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಭಗವಂತನ ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುವುಗಳು.

೧೦ ಜಡದ್ರವ್ಯ

ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯವು ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ದ್ರವ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಪಾದಾನ. ಉಪಾದಾನವೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಉಳ್ಳುದು. ದ್ರವ್ಯವು ಗುಣಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿ, ಕಾಲ, ಶುದ್ಧಸತ್ವ, ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಆರು ವಿಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜಡರೂಪ; ಕೆಲವು ಅಜಡರೂಪ. ಜಡವೆಂದರೆ ಅಮಿಶ್ರವಾದ ಸತ್ವಗುಣಉಳ್ಳುದು. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ.

ಪ್ರಕೃತಿ :—ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು. ಇದು ನಿತ್ಯ. ಅಕ್ಷರಾ, ಅವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ಎಂಬುವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳು. ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಸಂಕಲ್ಪಾನುಸಾರವಾಗಿ ಗುಣವೈಷಮ್ಯ ಉದಯಿಸುವುದು. ಆಗ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮಹತ್ತತ್ತ್ವ; ಮಹತ್ತತ್ತ್ವವು ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಮಹತ್ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೂ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವೈಕಾರಿಕ, ತೈಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈಕಾರಿಕವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ರಾಜಸಾಹಂಕಾರಸಹಿತವಾದ ಸಾತ್ವಿಕಾ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಏಕಾದಶೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ರಾಜಸಾಹಂಕಾರವು ಚಲನಸ್ವಭಾವಉಳ್ಳುದು. ಸಾತ್ವಿಕಾಹಂಕಾರವು ಇದರಿಂದ ಸಹಿತವಾದರೆ ಸ್ವಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದು.

ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಸರಣದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಮನಸ್, ಶ್ರೋತ್ರ, ಚಕ್ಷುಸ್, ಘ್ರಾಣ, ರಸನ ಮತ್ತು ತ್ವಕ್ ಎಂದು ಆರು ವಿಧ. ಮನಸ್ಸು ಸ್ಮೃತಿ ಮೊದಲಾದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಹೃದಯ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ, ಚಿತ್ತ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಪರ್ಯಾಯಗಳು. ಮನಸ್ಸೇ ಬಂಧಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕಾರಣ. ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಐದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಶ್ರೋತ್ರ. ಇದು ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಣವಿವರದಲ್ಲಿಯೂ, ಸರ್ಪದ ನಯನ ದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಚಕ್ಷುಸ್. ಇದು ಎಲ್ಲರ ನಯನದಲ್ಲಿರುವುದು. ಗಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಘ್ರಾಣ. ಇದು ನಾಸಾಗ್ರದಲ್ಲಿರುವುದು. ರಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ರಸನೇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಜಿಹ್ವೆಯ ಅಗ್ರಭಾಗದಲ್ಲಿರುವುದು. ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಶರೀರವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೂತಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುವುವು.

ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಾಕ್, ಪಾಣಿ, ಪಾದ, ಪಾಯು, ಉಪಸ್ಥ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ವರ್ಣೋಚ್ಚಾರಣೆಗೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ವಾಕ್. ಇದು ಹೃದಯ, ಕಂಠ, ಜಿಹ್ವೆಯ ಮೂಲ, ತಾಲು, ದಂತ, ಓಷ್ಠ, ನಾಸ, ಮೂರ್ಧಸ್ಥಾನ ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಪಾಣಿಯು ಶಿಲ್ಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಮನುಷ್ಯ ಮುಂತಾದವರ ಅಂಗುಳಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಆನೆಗೆ ನಾಸಾಗ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಪಾದವು ಸಂಚಾರಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಚರಣದಲ್ಲಿರುವುದು. ಸರ್ಪಕ್ಕೆ ಉರಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪತಂಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ರೆಕ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಪಾಯುವು ಮಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ವಿಸರ್ಜನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು. ಉಪಸ್ಥವು ಆನಂದ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಣುರೂಪವಾದುವು. ಇವು ಜೀವನಿಂದ ಸಹ ಲೋಕಾಂತರ ಗಮನವುಳ್ಳುವು. ಇವು ಪ್ರಕೃತಿಸಂಬಂಧ ವಾದುವುಗಳಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಲಯಕಾಲದವರೆಗೆ ಇರುವುವು.

ರಾಜಸಾಹಂಕಾರ ಸಹಿತವಾದ ಭೂತಾದಿ ಎಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳ ತಾಮಸಾ ಹಂಕಾರದಿಂದ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳೂ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೂ ಜನಿಸುವುವು. ಭೂತಗಳ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವ್ಯವು ತನ್ಮಾತ್ರ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದೇ ಭೂತೋ ಪಾದಾನ. ಭೂತ ಎಂದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ

ವಾದ ದ್ರವ್ಯ. ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರ. ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರ, ರೂಪತನ್ಮಾತ್ರ, ರಸತನ್ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಗಂಧತನ್ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಭೂತಗಳು ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ ಮತ್ತು ಪೃಥಿವೀ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ತಾಮ ಸಾಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಆಕಾಶದ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯಮಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರ. ಇದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆಕಾಶವು ಸ್ಪರ್ಶರಹಿತ ವಾದುದು; ಮಧ್ಯಮಾವಸ್ಥಾವಿಶಿಷ್ಟ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ; ಶ್ರೋತ್ರಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಕರ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯ. ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾರಣ; 'ಆಕಾಶವು ನೀಲ' ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನೀಲವರ್ಣಉಳ್ಳದು. ಇದು ಪಂಚೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸೂರ್ಯಸಂಚಾರ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾಧಿ ಯಿಂದ ದಿಕ್ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಇರುವುದು.

ಆಕಾಶದಿಂದ ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಆಕಾಶ ವಾಯುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯಮಾವಸ್ಥಾವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದ್ರವ್ಯ. ಇದರಿಂದ ವಾಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಾಯುವು ವಿಶಿಷ್ಟಸ್ಪರ್ಶಉಳ್ಳದು, ರೂಪರಹಿತವಾದುದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮಗಳ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಪರ್ಶವು ಅನುಷ್ಣಾ ಶೀತರೂಪವಾದುದು. ಇದು ಗಂಧರಹಿತವಾದುದು. ಆದರೂ ಪುಷ್ಪ ಮೊದ ಲಾದುವುಗಳ ಅವಯವಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ಇದು ಗಂಧಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ವಾಗುವುದು. ಇದು ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶಗಳು ಇದರ ಗುಣಗಳು. ಇದು ಶರೀರಧಾರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಐದು ವಿಧ. ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವೂ, ಗುದಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಪಾನವೂ, ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾನವೂ, ಕಂಠದಲ್ಲಿ ಉದಾನವೂ, ನಾಭಿ ಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನವೂ ಇರುವುವು. ಜಂಗಮಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸ್ಥಾವರಪದಾರ್ಥ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣ ಇರುವುದು. ವಾಯುವು ಸ್ಪಾರ್ಶನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯ.

ವಾಯು ತೇಜಸ್ಸುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯಮಾವಸ್ಥಾವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ರೂಪತನ್ಮಾತ್ರ. ಇದರಿಂದ ತೇಜಸ್ಸು ಹುಟ್ಟುವುದು. ತೇಜಸ್ಸು ಉಷ್ಣಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಭಾಸ್ವರರೂಪಉಳ್ಳದು. ತೇಜಸ್ಸು ಭೌಮ, ದಿವ್ಯ, ಔದರ್ಯ ಮತ್ತು ಆಕರಜ ಎಂದು ನಾಲ್ಕುವಿಧ. ಭೌಮಕ್ಕೆ ಪಾರ್ಥಿವವಾದ ವಸ್ತು ಇಂಧನ. ಉದಾ:—ದೀಪ ಮೊದಲಾದುವು. ದಿವ್ಯಕ್ಕೆ ಜಲಮಾತ್ರ ಇಂಧನ. ಉದಾ:— ಸೂರ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು. ಔದರ್ಯಕ್ಕೆ ಪಾರ್ಥಿವ ಮತ್ತು ಜಲ ಈ ಎರಡು ಇಂಧನಗಳು. ಇದಕ್ಕೆ ಜಾಠರಾಗ್ನಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆಕರಜವು ಸುವರ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಇಂಧನವಿಲ್ಲ. ತೇಜಸ್ಸು ಪ್ರಭೆಯುಳ್ಳದು ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಪುನಃ ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಭೆಯು ಸಂಕೋಚ ವಿಕಾಸ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದು. ಅದು ಪ್ರಭೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಅವುಗಳ

ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಪ್ರಭೆಯು ಕೇವಲ ಗುಣವಲ್ಲ. ತೇಜಸ್ಸು ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳುಳ್ಳುದು.

ತೇಜಸ್ಸಲಿಲಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯಮಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ರಸತನ್ಮಾತ್ರ. ಇದರಿಂದ ಸಲಿಲವು ಜನಿಸುವುದು. ಸಲಿಲವು ಶೀತಸ್ಪರ್ಶಉಳ್ಳುದು; ಗಂಧರಹಿತವಾದುದು; ವಿಶಿಷ್ಟರಸಉಳ್ಳುದು. ಇದು ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳುಳ್ಳುದು.

ಸಲಿಲ ಪೃಥಿವಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯಮಾವಸ್ಥಾವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಗಂಧ ತನ್ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟಗಂಧಉಳ್ಳುದು; ಸ್ಪರ್ಶಉಳ್ಳುದು. ಈ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಘ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧಗಳು ಇರುವುವು. ತಮಸ್ಸು ಪೃಥಿವಿಯ ಗುಣಉಳ್ಳುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪೃಥಿವಿಗೇ ಸೇರಿದ ಭಾಗ.

ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಪಂಚೀಕರಣವೇ ಕಾರಣ. ಭಗವಂತನು ಭೂತಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ, ಒಂದೊಂದು ಭೂತವನ್ನು ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡುವನು. ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗವನ್ನು ನಾಲ್ಕುವಿಧವಾಗಿ ಭಾಗಿಸಿ, ಈ ನಾಲ್ಕನ್ನು ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ವಿಭಾಗಿಸಿ ಸೇರಿಸುವುದರಿಂದ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭೂತದಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಅರ್ಧಭಾಗವೂ ಇತರ ಭೂತಗಳ ಅರ್ಧಭಾಗದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗದಂತೆ ಸೇರುವುದರಿಂದುಂಟಾದ ಮತ್ತರ್ಧಭಾಗವೂ ಕಂಡು ಬರುವುವು. ಉದಾ:—ನಾವು ಪೃಥಿವೀ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಭೂತದಲ್ಲಿ ಪಂಚೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪೃಥಿವಿಯ ಅರ್ಧಭಾಗವೂ, ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ತೇಜಸ್ ಮತ್ತು ಸಲಿಲ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಎಂಟನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಸೇರಿ, ಒಟ್ಟು ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಭಾಗವಾಗುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವಿಯ ಭಾಗವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಪೃಥಿವೀ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಭೂತಗಳಿಗೆ ಮಹದಹಂಕಾರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಉಕ್ತಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಮಾಡಿ ಸೇರಿಸಲು, ಸಪ್ತೀಕರಣವಾಗುವುದೆಂಬ ವಾದವೂ ಇರುವುದು.

ಮೇಲೆಕಂಡ ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಭೂತಗಳು, ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಹದಹಂಕಾರಗಳು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣಗಳು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರತಿ ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುವು. ಅವು ಅಸಂಖ್ಯಾತ. ಶರೀರಎಂದರೆ ಚೇತನನಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯೂ, ಅವನಿಗೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿಯೂ, ಅಂಗವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ದ್ರವ್ಯ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅಪೃಥಕ್ಸಿದ್ಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶರೀರವು ಚೇತನನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರದು ಎಂಬುದೇ ಇದರರ್ಥ. ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ

ಕೆಲವು ನಿತ್ಯ, ಕೆಲವು ಅನಿತ್ಯ. ಈಶ್ವರನ ಶರೀರವು ನಿತ್ಯ. ಇದು ತ್ರಿಗುಣದ್ರವ್ಯ, ಕಾಲ, ಜೀವ ಎಂಬುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಶುಭಾಶ್ರಯ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಗರುಡ ಶೇಷ ಮುಂತಾದ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಿಗಳ ಶರೀರವು ನಿತ್ಯ. ಅನಿತ್ಯಶರೀರವು ಕರ್ಮಕೃತ ಮತ್ತು ಅದಲ್ಲದುದು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಕರ್ಮಕೃತವಲ್ಲದ ಶರೀರವು ಈಶ್ವರನ ಮಹದಾದಿರೂಪವಾದ ಶರೀರ. ಗರುಡ, ಶೇಷ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮಿಚ್ಛೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಶರೀರವು ಕರ್ಮಕೃತವಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕೃತವಾದ ಶರೀರವು ತನ್ನ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದೂ, ಕೇವಲ ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಮೊದಲನೆಯದು ಋಷಿಗಳ ಶರೀರ. ಎರಡನೆಯದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಗಳದು. ಶರೀರಗಳು ಪುನಃ ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುವು. ಶಿಲೆ, ವೃಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವು ಸ್ಥಾವರ. ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವರ ಶರೀರಗಳು ಜಂಗಮ.

ಈ ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಅಂಡವು ಜನಿಸುವುದು. ಅಂಡೋತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ 'ಸಮಷ್ಟಿಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂದೂ, ಅನಂತರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ 'ವ್ಯಷ್ಟಿಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಇದ್ದ ವಸ್ತುವೇ ಅವಸ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಪೂರ್ವಾಪರ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಕಾರಣ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಪೃಥಿವಿಯವರೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೊಂದುವ ದ್ರವ್ಯಗಳು ತತ್ತ್ವಗಳೆನ್ನಿಸುವುವು.

ಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲಾದುದು ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಜೀವನಿಗೆ ಭೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಭೋಗೋಪಕರಣ. ಭೋಗ್ಯ ಎಂಬುದೇ ವಿಷಯ. ಭೋಗೋಪಕರಣವು ಇಂದ್ರಿಯ. ಭೋಗಸ್ಥಾನವು ಅಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರದೇಶ. ಅಂಡವು ಭೂತಗಳ ಪಂಚೀಕರಣದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಕಪಿತ್ಥಫಲಾಕಾರವಾದ ಪ್ರಾಕೃತದ್ರವ್ಯ.

ಕಾಲ:—ಕಾಲವು ಅಚಿತ್ಪದಾರ್ಥ. ಇದು ಗುಣತ್ರಯರಹಿತವಾದುದು; ನಿತ್ಯ, ವಿಭು ಮತ್ತು ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್‌ವರ್ತಮಾನ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಇದು ಜಾಗ್ರತೆ, ಸಾವಕಾಶ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ, ನಿಮಿಷ, ಮುಹೂರ್ತ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದುದು. ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರಗಳು ಕಾಲಾಧೀನವಾದುವು. ಕಾಲವು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಕುರಿತು ತಾನೇ ಉಪಾದಾನ. ನಿಮಿಷ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಕಾಲವು ಅನಿತ್ಯ. ಅಖಂಡ ಕಾಲ ಮಾತ್ರ ನಿತ್ಯ. ಕಾಲವು ಈಶ್ವರನ ಕ್ರೀಡೆಗೆ ಪರಿಕರ. ಈಶ್ವರನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಲೀಲಾವಿಭೂತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವನು. ಅವನ ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅದು ಕಾಲಾಧೀನವಲ್ಲ. ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲವಿರುವುದು. ಕಾಲವು 'ಇದು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವುದು' ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದ್ಯ.

೧೧ ಅದ್ರವ್ಯ

ಅದ್ರವ್ಯ ಎಂದರೆ ಸಂಯೋಗರಹಿತವಾದುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದು ಸತ್ವ, ರಜಸ್, ತಮಸ್, ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹತ್ತು ವಿಧ. ಸತ್ವವು ಪ್ರಕಾಶ, ಸುಖ, ಲಾಘವ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಶಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇದು ಶುದ್ಧಸತ್ವ ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರಸತ್ವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಶುದ್ಧಸತ್ವವು ರಜಸ್ತಮಸ್ಸುಗಳ ಮಿಶ್ರ ಉಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಮಿಶ್ರಸತ್ವವು ರಜಸ್ತಮಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಮಿಶ್ರವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಇದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವನು ಮಿಶ್ರಸತ್ವಉಳ್ಳವನೆನ್ನಿಸುವನು. ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಯು ಶುದ್ಧಸತ್ವರೂಪ. ಇದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವನು ಶುದ್ಧಸತ್ವಉಳ್ಳವನೆನ್ನಿಸುವನು.

ರಜಸ್ಸು ಲೋಭ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ತಮಸ್ಸು ಪ್ರಮಾದ, ಮೋಹ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಲೋಭ ಎಂದರೆ ಸ್ವಕೀಯ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲು ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಚಲನ. ಪ್ರಮಾದ ಎಂದರೆ ಅಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮೋಹ ಎಂದರೆ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನ. ಅಪ್ರಕಾಶ ಅಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂತಾದುವು ತಮಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯಗಳು. ತಮಸ್ಸು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತಿಸಂಬಂಧಉಳ್ಳ ಪುರುಷನನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುವುವು. ಇವು ಅನಿತ್ಯ; ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಪ್ರಲಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಮಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುವು. ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪಾನುಸಾರವಾಗಿ ತಿರೋಧಾನವನ್ನೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದುವುವು. ಸತ್ವಗುಣವು ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನವೇ ಸುಖ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸತ್ವ ಗುಣವೇ ಕಾರಣ. ರಜೋಗುಣವು ರಾಗ ಮೊದಲಾದ ರೂಪ ಉಳ್ಳುದು. ಇದರಿಂದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವು ಹುಟ್ಟುವುವು. ತಮೋಗುಣವು ಅಜ್ಞಾನರೂಪ; ಆಲಸ್ಯ ಮುಂತಾದ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತ್ರಗ್ರಾಹ್ಯ. ಇದು ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇದು ವರ್ಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಅವರ್ಣಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವರ್ಣವು ಅಕಾರ ಮುಂತಾದುದು. ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ತಾಲು ಮೊದಲಾದ ಅಂಗಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅವರ್ಣವು ಭೇರೀ ಮುಂತಾದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಬ್ದ.

ಸ್ಪರ್ಶವು ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯ. ಅದು ಶೀತಸ್ಪರ್ಶ, ಉಷ್ಣಸ್ಪರ್ಶ, ಅನುಷ್ಣಾಶೀತಸ್ಪರ್ಶ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಜಲದಲ್ಲಿ ಶೀತಸ್ಪರ್ಶವೂ, ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಷ್ಣಸ್ಪರ್ಶವೂ, ಕ್ಷಿತಿ ಮತ್ತು ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಣಾಶೀತಸ್ಪರ್ಶವೂ

ಇರುವುವು. ಸ್ಪರ್ಶವು ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಕದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಜಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಇರುವುದು.

ರೂಪವು ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯ. ಇದು ಬಿಳುಪು, ಕೆಂಪು, ಹಳದಿ ಮತ್ತು ಕಪ್ಪು ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಾಸ್ವರ ಮತ್ತು ಅಭಾಸ್ವರ ಎಂಬ ಭೇದವೂ ಇರುವುದು. ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಭಾಸ್ವರರೂಪವೂ, ಕ್ಷಿತಿ ಮತ್ತು ಸಲಿಲದಲ್ಲಿ ಅಭಾಸ್ವರ ರೂಪವೂ ಇರುವುವು.

ರಸವು ರಸನೇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯ. ಮಧುರ, ಆಮ್ಲ, ಲವಣ, ಕಟು, ಕಷಾಯ ಮತ್ತು ತಿಕ್ತ ಎಂದು ಅದು ಆರು ವಿಧ.

ಗಂಧವು ಘ್ರಾಣದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯ. ಇದು ಸುರಭಿ ಅಸುರಭಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದು ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಇದು ಪಾಕಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಪೃಥಿವಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಇದು ಜಲ ವಾಯುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಪಂಚೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗುಣಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ, 'ಈ ಗುಣವು ಇಲ್ಲಿ ಇದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು 'ಇಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯಉಳ್ಳುದು.

ಸಂಯೋಗವು 'ಇದು ಸಂಯುಕ್ತವಾದುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಕಾರಣ. ಇದು ಎಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕಾರ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಕಾರ್ಯವಾದ ಸಂಯೋಗವು ಮಲ್ಲರಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ಪರಿಮಿತಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೆರಡರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪಕ್ಷಿ ವೃಕ್ಷಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಹಸ್ತಪುಸ್ತಕಸಂಯೋಗದಿಂದ ಶರೀರಪುಸ್ತಕ ಸಂಯೋಗ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ, ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸಂಯೋಗ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಇವೆರಡು ಸಂಯೋಗಗಳು ಭಿನ್ನಗಳಲ್ಲ. ಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ವಿಭಾಗ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಬೇರೆ ಗುಣವಲ್ಲ. ವಿಭು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಯೋಗವು ನಿತ್ಯ. ಇದು ಈಶ್ವರ ಕಾಲ ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಗ ಮುಂತಾದುದು.

ಶಕ್ತಿಯು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅಗ್ನಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ದಹಿಸುವುದು. ಮಣಿ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರಗಳ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ದಹಿಸದಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ವಹ್ನಿಯನ್ನು ದಹಿಸದಿರುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಮಣಿ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದು ಎಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು.

ನೈಯಾಯಿಕರು ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳಿರುವುವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಭಾವನಾ ಇವೆಲ್ಲವೂ

ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುವು. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಈಶ್ವರನ ಪ್ರೀತ್ಯಪ್ರೀತಿರೂಪಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವು ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭೂತ. ವೇಗವು ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪ. ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕವು ಸಂಯೋಗ. ವಿಭಾಗ ಮತ್ತು ಪೃಥಕ್ತ್ವವು ಸಂಯೋಗಾಭಾವ. ಪರತ್ವಾಪರತ್ವಗಳು ದೇಶ ಕಾಲ ಸಂಯೋಗರೂಪ. ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಿಮಾಣ, ದ್ರವತ್ವ, ಸ್ನೇಹ ಮುಂತಾದುವು ಆಯಾ ದ್ರವ್ಯರೂಪ. ಗುರುತ್ವವು ಶಕ್ತಿರೂಪ. ಹೀಗೆ ಗುಣಗಳು ಹತ್ತು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ.

ಈ ಸಮಸ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಭಗವಾನ್ ಬಾದರಾಯಣನು "ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವನು. ಹೀಗೆ ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ, ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದ ವಾಚ್ಯನಾದ, ವಿಷ್ಣುವೆಂದು ಕರೆಸುವ, ಪರವಾಸುದೇವ ನಾರಾಯಣನೊಬ್ಬನೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಮುಕ್ತಿ.

೧೨ ಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ

ಈಶ್ವರನು ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಆದುದರಿಂದ ಭಕ್ತಿಪ್ರಪತ್ತಿಗಳೇ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯಗಳು. ಕರ್ಮಯೋಗ, ಜ್ಞಾನಯೋಗ ಮೊದಲಾದುವು ಭಕ್ತಿಮೂಲಕವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗುವುವು. ಕರ್ಮಯೋಗ ಎಂದರೆ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಜೀವ ಪರಮಾತ್ಮರ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸ್ವಶಕ್ತ್ಯನುಸಾರವಾಗಿ ಫಲಸಂಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಚರಿಸುವ ಅನಿಷಿದ್ಧವಾದ, ಅಕಾಮ್ಯವಾದ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮ. ಇದು ದೇವಾರ್ಚನ, ತಪಸ್ಸು, ದಾನ, ಯಜ್ಞ ಮುಂತಾದುದು. ಇದು ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಕಲ್ಮಷವನ್ನು ಕಳೆದು, ಜ್ಞಾನಯೋಗವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನಯೋಗಎಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ನಿರ್ಮಲಾಂತಃಕರಣನಾಗುವವನಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವ 'ನಾನು ಈಶ್ವರನ ಶೇಷ, ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಇದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆಂದರೆ ಯಮ, ನಿಯಮ, ಆಸನ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ, ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ, ಧಾರಣ, ಧ್ಯಾನ, ಸಮಾಧಿಗಳೆಂಬ ಅಷ್ಟಾಂಗವುಳ್ಳ ತೈಲಧಾರೆಯಂತೆ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಸ್ಮೃತಿಸಂತಾನರೂಪ. ಯಮ ಎಂದರೆ ಅಹಿಂಸಾ, ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದುವು. ನಿಯಮವು ಶೌಚ, ಸಂತೋಷ, ತಪಸ್ಸು ಮುಂತಾದುದು. ಆಸನವು ಪದ್ಮಾಸನವೇ ಮುಂತಾದುದು. ಪ್ರಾಣಾಯಾಮವು ಶ್ವಾಸ ಪ್ರಶ್ವಾಸಗಳ ಗತಿಯನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳಿಂದ

ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದಿಸಿ, ಚಿತ್ತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು. ಸಮಾಧಿ ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಏಕಾಗ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು.

ಭಕ್ತಿಯೋಗವು ವಿವೇಕ, ವಿಮೋಕ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಕ್ರಿಯಾ, ಕಲ್ಯಾಣ, ಅನವಸಾದ ಮತ್ತು ಅನುದ್ಧರ್ಷ ಎಂಬ ಏಳು ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಿವೇಕ ಎಂದರೆ ದುಷ್ಟವಲ್ಲದ ಅನ್ನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಶರೀರಶುದ್ಧಿ. ವಿಮೋಕ ಎಂದರೆ ಕಾಮನಾ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಅಭ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಶುಭಾಶ್ರಯವನ್ನು ಪುನಃಪುನಃ ಪರಿಶೋಧಿಸುವುದು. ಯಥಾಶಕ್ತಿ ಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸತ್ಯ, ಋಜುಭಾವ, ದಯಾ, ದಾನ, ಅಹಿಂಸಾ ಮುಂತಾದುದು ಕಲ್ಯಾಣ. ದೈನ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಅನವಸಾದ. ತುಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಅನುದ್ಧರ್ಷ. ಅತಿ ಸಂತೋಷವು ಭಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ. ಹೀಗೆ ಏಳು ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಯು ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಆಕಾರಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಅಂತಿಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದವರೆಗೂ ಇರುವುದು. ಅಂತಿಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಈ ಶರೀರಾವಸಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೋ ಅಥವಾ, ಶರೀರಾಂತರದ ಅವಸಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೋ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವೇದನ, ಧ್ಯಾನ, ಉಪಾಸನ ಮುಂತಾದುವು ಭಕ್ತಿಯ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳು. ಭಕ್ತಿಯು ಪರಭಕ್ತಿ ಪರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪರಮಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಕ್ರಮಉಳ್ಳುದು ; ಪ್ರಪತ್ತಿಯೇ ಇದರ ಕಡೆಯ ಲಿಂಗ. ಭಕ್ತಿಯು ಸಾಧನಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಫಲಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಧನಭಕ್ತಿಯು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಫಲಭಕ್ತಿಯು ಈಶ್ವರನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಪುರುಷನು ಸಾಂಗವಾದವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ, ಅದರ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಧ್ಯಾನಾಧಿಕಾರಿಯಾಗುವನು.

ಭಕ್ತಿಯು ಅನೇಕ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ವಿದ್ಯೆಗಳು ಅಂತರಿಕ್ಷವಿದ್ಯೆ, ಅಂತರಾದಿತ್ಯವಿದ್ಯೆ, ದಹರವಿದ್ಯೆ, ಭೂಮವಿದ್ಯೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗಳು. ಪ್ರಪತ್ತಿಯು ನ್ಯಾಸವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಅನುಕೂಲಸಂಕಲ್ಪ, ಪ್ರತಿಕೂಲ ವರ್ಜನ, ಸಂರಕ್ಷಣೆಮಾಡುವನೆಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ, ರಕ್ಷಕನೆಂಬ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಆತ್ಮನಿಕ್ಷೇಪ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಪಣ್ಯ ಎಂಬ ಪಂಚಾಂಗ ಉಳ್ಳುದು. ಇದು ದೇಹಾವಸಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ ಉಂಟಾಗುವುದು. ನ್ಯಾಸ, ಶರಣಾಗತಿ ಎಂಬುವು ಇದರ ನಾಮಾಂತರಗಳು.

೧೩ ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿ

ಶುದ್ಧಸತ್ವ, ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ, ಜೀವ, ಈಶ್ವರ ಈ ನಾಲ್ಕು ಅಜಡ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಅಜಡ ಎಂದರೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶಮಾನ ಎಂದರ್ಥ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಸತ್ವ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಾಗ್ರೂಪಗಳು. ಪರಾಕ್ ಎಂದರೆ

ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ತೋರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಶುದ್ಧಸತ್ವವು ತ್ರಿಗುಣದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು; ಸತ್ವಉಳ್ಳುದು; ನಿಶ್ಶೇಷವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿ ಇರುವ ದೇಶ. ಇದು ಅಚೇತನ. ಆದರೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ. ಇದು ಆನಂದಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ಆನಂದ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳುದು.

ಈ ವಿಭೂತಿಯು ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತರುಗಳಿಗೆ ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪಾನುಸಾರವಾಗಿ ಭೋಗ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಭೋಗೋಪಕರಣವಾಗಿಯೂ, ಭೋಗಸ್ಥಾನವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಭೋಗ್ಯವು ಈಶ್ವರ, ಶರೀರ ಮೊದಲಾದುದು. ಚಂದನ ಕುಸುಮ ಮುಂತಾದುವು ಭೋಗೋಪಕರಣಗಳು. ಗೋಪುರ, ಪ್ರಾಕಾರ ಮೊದಲಾದುವು ಭೋಗಸ್ಥಾನಗಳು. ಈಶ್ವರನ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದುದು ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಮುಕ್ತರು ಈಶ್ವರನ ಕೈಂಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶರೀರವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವರು. ಆದರೆ, ಈ ಶರೀರವು ಕರ್ಮಕೃತವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತವಲ್ಲ. ಭಗವಂತನು ಅಪ್ರಾಕೃತ ದಿವ್ಯಮಂಗಳವಿಗ್ರಹ. ಇವನಿಗೆ ಪುರುಷನು ಕೌಸ್ತುಭಾಕಾರ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಶ್ರೀವತ್ಸ. ಮಹತ್ತತ್ತ್ವವು ಗದಾರೂಪ. ಸಾತ್ವಿಕಾಹಂಕಾರವು ಶಂಖರೂಪ. ತಾಮಸಾಹಂಕಾರವು ಶಾರ್ಙ್ಗ. ಜ್ಞಾನವು ಖಡ್ಗ. ಅಜ್ಞಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಆವರಕ. ಮನಸ್ಸು ಚಕ್ರ. ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಶರರೂಪ. ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭೂತಗಳು ವನಮಾಲಾ. ಇದೇ ಭಗವಂತನ ವಿಭೂತಿರೂಪ. ಈ ವಿಭೂತಿಯು ಅನಂತ. ಈ ವಿಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ಆವರಣಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಅನೇಕ ಗೋಪುರ ಪ್ರಾಕಾರದಿಂದ ಆವೃತವಾದ ವೈಕುಂಠನಗರವಿರುವುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಆನಂದವೆಂಬ ದಿವ್ಯಾಲಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ರತ್ನಮಯಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಅನಂತ. ಅವನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾದಿಮಯವಾದ ಸಿಂಹಾಸನ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟದಳಾತ್ಮಕ ಪದ್ಮ. ಅದರ ಮೇಲೆ ವಿಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯನಾದ ಶೇಷ. ಅವನ ಮೇಲೆ ಭಗವಂತನು ಇರುವನು. ಇದೇ ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೯

ದ್ವೈತವೇದಾಂತ

(ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ)

೧ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ

ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪಶ್ಚಿಮಸಮುದ್ರತೀರದಲ್ಲಿ ಉಡುಪಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಪಾಜಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧೧೮ ರಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದರು. ಮಧ್ಯಗೇಹಭಟ್ಟರು ಇವರ ತಂದೆಗಳು. ಅವರು ಇವರನ್ನು ಕೇವಲ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದರು. ಆಗಲೇ ಇವರು ಗುರುಗಳಿಗೆ ತೋರದಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಪಾಠಮಾಡದಿದ್ದ ವೇದ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಾಯಿಗೆ ಹೇಳಿ, ತಮಗೆ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದುವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಇವರು ಉಪನೀತರಾದ ಮೇಲೆ ತಂದೆಗಳಿಗೆ ತಮಗೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ಮುಂದೆ ತಮಗೆ ತಮ್ಮನಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹುಟ್ಟುವರೆಂದೂ, ಅವರು ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವರೆಂದೂ ಹೇಳಿ, ತಾವು ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ತಂದೆತಾಯಿಗಳ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದು, ಅಚ್ಯುತಪ್ರೇಕ್ಷಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಈ ಅಚ್ಯುತಪ್ರೇಕ್ಷಾಚಾರ್ಯರು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಪರತೀರ್ಥ ಮೊದಲಾದ ವೈಷ್ಣವಯತಿಗಳ ಸಂತತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದಿತು. ಸನ್ಯಾಸಾನಂತರ ಇವರಿಗೆ ಆನಂದತೀರ್ಥರೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಆನಂದತೀರ್ಥರೆಂದರೆ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚನೆಮಾಡಿದವರು ಎಂದರ್ಥ. ಮಧ್ವ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ. ಮಧು ಎಂದರೆ ಆನಂದ; ವ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಮಧ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಧು ಅಥವಾ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಎಂದರ್ಥ.

ಇವರು ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಅದ್ವೈತ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳು ತತ್ತ್ವಬೋಧಕವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಒಂದೇ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಇದೇ ಬಾದರಾಯಣ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ

ಅನಂತರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿ, ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂದು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು.* ಭರತಖಂಡದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಚಾರಮಾಡಿ, ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೆ, ಬಾದರಾಯಣರ ವಾಸಸ್ಥಳವಾದ ದೊಡ್ಡಬದರಿಗೆ ಪ್ರಯಾಣಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಹೇಳಿ ಅದೃಶ್ಯರಾದರು.

೨ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಅಥವಾ ದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆಗುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ 'ಭಾಷ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯ' ಎಂಬ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ 'ಭಾಷ್ಯ', 'ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ,' 'ಅಣುಭಾಷ್ಯ' ಮತ್ತು 'ನ್ಯಾಯವಿವರಣ' ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೂ, 'ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣ', 'ಕಥಾಲಕ್ಷಣ', 'ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ', 'ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ' 'ಮಾಯಾವಾದಖಂಡನ,' 'ಉಪಾಧಿಖಂಡನ,' 'ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನಖಂಡನ', 'ತತ್ತ್ವೋದ್ಯೋತ', 'ಕರ್ಮನಿರ್ಣಯ', ಮತ್ತು 'ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ' ಎಂಬ ಹತ್ತು ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನೂ, 'ಋಗ್ಭಾಷ್ಯ' 'ಮಹಾಭಾರತತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯ,' 'ಭಾಗವತತಾತ್ಪರ್ಯ,' 'ದ್ವಾದಶಸ್ತೋತ್ರ', 'ಯತಿಪ್ರಣವಕಲ್ಪ', 'ಯಮಕ ಭಾರತ' 'ಕೃಷ್ಣಾಮೃತಮಹಾರ್ಣವ' ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ, ಮುಖ್ಯವಾದ ಹತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಟೀಕೆಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಯತೀರ್ಥರ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುವು.

---

*ಜಯತೀರ್ಥರು ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಸುಧಾಗ್ರಂಥದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಕರೆದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುವರು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ವೇದಾಂತವನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತವಾದುದು. ಅದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದ ೫೫೬ ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ 'ದ್ವೈತ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಇತ್ತೀಚಿನ ವ್ಯವಹಾರ. ಲೋಕಸಿದ್ಧದ್ವೈತವನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಅದ್ವೈತವೂ ಅವರು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಅದ್ವೈತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವೂ ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಅವರದು ವೈದಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಅವರ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಶಬ್ದ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭೇದವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಬಂದುದು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಮರೆತ ಮೇಲೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಅರಿತ ಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದುದು ಭೇದವೋ ಅಭೇದವೋ ಅವೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಜಯತೀರ್ಥರು ಆನಂದತೀರ್ಥರ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಮೇಯದೀಪಿಕಾ', ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ 'ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ', ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ 'ನ್ಯಾಯಸುಧಾ' ಎಂಬ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಟೀಕಾ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಆನಂದತೀರ್ಥರ ಅನೇಕ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಟೀಕಾಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವರು. ಈ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸರಾಜರೆಂಬ ಯತಿಗಳ ಮತ್ತು ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ವ್ಯಾಸರಾಜರು ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾಕ್ಕೆ 'ಚಂದ್ರಿಕಾ' ಎಂಬ ಬಹು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಚಂದ್ರಿಕಾಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬ ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇರುವುದು. ವ್ಯಾಸರಾಜರು ಇತರ ಟೀಕಾಗಳಿಗೂ ಬಹು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಅಲ್ಲದೆ, ಜಯತೀರ್ಥರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ರಚಿತವಾದ 'ವಾದಾವಳೀ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ 'ನ್ಯಾಯಾಮೃತ' ಎಂಬ ದೊಡ್ಡ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಮತ್ತು 'ತರ್ಕತಾಂಡವ' ಎಂಬ ತರ್ಕಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವರು. ಇವುಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿರುವುವು. ಇವು ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ದೂಷಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಮತಾಂತರಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಮೇಯದ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುವು. ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಟೀಕಾಗಳಿಗೂ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಇವರ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಟಿಪ್ಪಣಿಗೆ 'ಪರಿಮಳ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿ 'ತಂತ್ರದೀಪಿಕಾ' ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ದಶೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಖಂಡಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವರು. ಜಯತೀರ್ಥರು 'ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಈ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುವುವು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಭಾವದ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ.

೩ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ರಮ

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಚಿತ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೂ, ಅವುಗಳ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸರ್ವಶಬ್ದನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಭಾವವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ತಮ್ಮ ಮುಪ್ಪತ್ತೇಳು ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅವರ

ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು ಎಂದು ತೋರದಿರದು. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು :—

ಅವರ ಮುವ್ವತ್ತೇಳು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದುವು ಪರಸ್ಪರೋಪಕಾರಕವಾದ ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳ ಭಾವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅಪಾರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿರುವುದು. ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ಭಾವಗ್ರಹಣವಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾಧಿಕಾರಸಹಿತವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಬೇಕು. ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷಾದೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಅದ್ವೈತವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಗಳಾದನಂತರ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಸಾಧಿತವಾಗಬೇಕೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗುವುದು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೇ ಅವರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು, 'ಭಾಷ್ಯಂಚ ಅತ್ಯರ್ಥವಿಸ್ತೃತಂ . . . . ಬಹುಜ್ಞಾ ಏವಜಾನಂತಿ' (ಭಾಷ್ಯ, ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವಾದರೋ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರ ಉಳ್ಳುದು . . . . ಅದನ್ನು ಬಹುಜ್ಞರೇ ತಿಳಿಯುವರು, ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯಲು ಅರ್ಹರಾದವರು) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಅವರ ಭಾವದಲ್ಲಿ 'ಬಹುಜ್ಞ' ಎಂದರೆ 'ಬಹುವಾಗಿ ತಿಳಿದವರು' ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. 'ಬಹು' ಎಂದರೆ 'ಪೂರ್ಣ ನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವರು' ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ. ಭಾಷ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗನುನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು: ಅವರು ಉಪಪಾದಿಸಿರುವಂತೆ ಸೂತ್ರವು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ ವಾದ ನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆ. ಅವರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಮೊದಲು ವಿವರಿಸುವರು. ಅನಂತರ ಈ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕಾದ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಅವು ನಿರ್ಣೇಯ; ಸೂತ್ರವು ನಿರ್ಣಾಯಕ. ಈ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣೇಯಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಸೂತ್ರಾರ್ಥಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗಬರುವುದು ಮತ್ತು ನಿರ್ಣೇಯಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅನ್ಯಾರ್ಥಅಪಾರ್ಥಗಳ ಮೂಲಕ ಸದೋಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಂಭವವಿರುವುದು. ಈ ಅಪಾಯವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಧಿಕಾರಿಯ ಕರ್ತವ್ಯ. ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿ ಗಳಲ್ಲದ ಅವರ ಸ್ವಂತ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕ್ರಮವು ಅಧಿಕಾರಿಯ ಪರವಾಗಿ ವಿಶೇಷಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರ

ಪ್ರತಿಪದವನ್ನು ದರ್ಶನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿದೆ. ಅವರ ಪ್ರತಿಭಾವವೂ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಇದರ ನಿಮಿತ್ತ.

೪ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು

ಇದುವರೆಗೆ ಸಂಗೃಹೀತವಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತವು ಅವರ ಗ್ರಂಥ ಗಳಿಗೂ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಸೂತ್ರರೂಪವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಇದು ಟೀಕಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಂದ ಉಪ ಪಾದಿತವಾದ ಅಂಶ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮಾಧ್ವಗ್ರಂಥಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥವಿಸ್ತಾರ ಇರುವುದು. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಮೇಳನ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ನಿರ್ಣಾಯಕ ನಿರ್ಣೇಯಗಳ ಭೇದವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡದೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೂತ್ರಾ ರ್ಥಕ್ಕೂ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತಭಾವ ಈ ಗ್ರಂಥವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತಪಾಮರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿರುವ ರೀತಿಗೂ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ "ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತತ್ತ್ವಜ್ಞರಲ್ಲ. ಅವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥರು. ಅವರು ಪುರಾಣಪುಣ್ಯಕಥೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜನತೆಗೆ ಪಂಚಭೇದ, ತಾರತಮ್ಯ, ಹರಿಸರ್ವೋತ್ತಮ, ವಾಯು ಜೀವೋತ್ತಮ, ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರು. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಚೂರುಚೂರು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ವಿಕಾರಪಡಿಸುವುದೇ ಅವರ ಭೇದ ವಾದದ ಉದ್ದೇಶ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಇತ್ತೀಚಿನವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಆದರೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರದು ಎಂದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಯಾವ ಭಾವವೂ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಇಡೀ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಅದು ಅವರಿಂದ ಉದಾಹೃತವಾದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆಪಾತತಃ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸ್ವಂತ ಉಕ್ತಿಗೂ ಸಂಗತವಲ್ಲ; ಅವರ ಪ್ರಧಾನಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ. ಅವರ ಸರ್ವಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬುದೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಎಂದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಂದೇ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾದ. ಈ ಜಾತಿಯ ವಾದವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೋನಿಸಂ

(Monism) ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರದು 'ದ್ವೈತ' ಎಂದರೆ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದ (Dualism) ಅಥವಾ ಬಹುತತ್ತ್ವವಾದ (Pluralism) ಎಂದು ಕೆಲವೆಡೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರದು ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದ, ದ್ವೈತ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣವು ಅವರ 'ಸ್ವತಂತ್ರಮಸ್ವತಂತ್ರಂಚ ದ್ವಿವಿಧಂ ತತ್ತ್ವಮಿಷ್ಯತೇ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಾಂತರ. ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳು ವಿವಕ್ಷಿತ. 'ಸ್ವತಂತ್ರಮಸ್ವತಂತ್ರಂ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಅಸ್ವತಂತ್ರವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎನ್ನಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಭಾಷಾಂತರವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ.

ಏನು ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಲ್ಲದೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಿಗಳು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ಭಾವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ನಾನಾ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ರಚಿತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಗತವಲ್ಲದ ನಾನಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುವು.

ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಸತ್ತಾ, ಇದೇ ಮೊದಲಾದುದು ಯಾವುದರಿಂದಲೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಪರದು ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಜೀವ ಮೊದಲಾದ ಅನಾದಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಸಾದಿಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಅನಾದಿಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಶಕ್ತಿ ಬ್ರಹ್ಮನದು ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಉಪಪಾದನ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾಕೋ ಗಮನಕೊಡದೆ ಅನಾದಿ ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಕೆಲವರದು.

ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವದರ ಸರ್ವವೂ ಸಹಾಯಾಂತರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಎಂದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಜೀವನ ಸ್ವಭಾವ, ಅವನ ಕರ್ಮ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವೆಂದೂ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಜೀವರನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವನೆಂದೂ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಪರರಾದವರ ವಾದ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ತೋರುವ ಸ್ವಭಾವ, ಕರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವವೂ ಈಶ್ವರನಿರ್ಮಿತವಾಗಿ

ಅವನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವೆಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಉಪಪಾದನ. ಇದಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಡದೆ ಈಶ್ವರನಂತೆ ಸ್ವಭಾವ ಮುಂತಾದುದೂ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಉಪಪಾದಕ ಎಂದು ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಪರರ ಆಶಯ.

ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥಕವಾಗಿ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಕರ್ತೃ, ಅವನನ್ನುಳಿದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಪರರು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವವಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನೂ ಕರ್ತೃ ಎಂದೂ, ಈ ಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಜೀವನಿಗೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ದತ್ತವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಅವರು ವಾದಿಸುವರು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಈಶ್ವರಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ದಾನಮಾಡುವನೆಂಬ ಭಾವ ಅಸಂಗತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಡದೆ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಪರರು ಜೀವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾನಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಘಟನೆಮಾಡುವವರಾಗಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಮಹಾಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮಾಭೇದವನ್ನು ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕವಕಾಶವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವರು.

ಪ್ರಮೇಯವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಬುದ್ಧಿಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಆಕ್ರಮಿಸಿರುವುದು. ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಏಕಮೂಲಕತ್ವಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ವೇದವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ವೇದೈಕವೇದ್ಯವಾದುದು ಜಗತ್ತಿನ ಪೂರ್ಣಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಪರರು ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ತೃಪ್ತರಾಗದೆ ವೇದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಮಹಾಭಾರತ ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ವೇದ ಒಂದೇ ಪರತತ್ತ್ವಜ್ಞಾಪಕವೆಂದೂ, ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗುವಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಪರರು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿದ ಅಸಾಧಾರಣಸೇವೆಗೂ ಗಮನಕೊಡದೆ, ಭಾರತ ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳೂ ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದು ಗೃಹೀತವಾದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಗ್ರಾಹ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವಸಲುವಾಗಿ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆದರ ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವಾದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಬಹುಮನ್ನಣೆ ಕೊಟ್ಟುದುದರಿಂದ ವೇದೈಕಗಮ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವದ ಚ್ಯುತಿಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವುದು.

ಇದೇ ದೋಷವೇ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಪರರಾದವರು ಹೇಳುವ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಏಕಮೂಲಕತ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಸರ್ವಮೂಲವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಸಾಧನ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಪರರು ದೇವರು ಎಂಬ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾವವನ್ನು ತಮಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಿಷ್ಣು, ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆದು 'ಅದನ್ನು ಸರ್ವ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬುವುದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ; ಇದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧವೇ ಬೇಡ' ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಲೌಕಿಕಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದವನ್ನು ಉಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವರು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಶಾಸ್ತ್ರಜನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಭಿಚರಿತವಾದ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದೂ, ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಸ್ನೇಹವೇ ಭಕ್ತಿ ಎಂದೂ, ಅದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಪರರು ಹಿಂದೆ ಅವರ ಪರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಭಕ್ತಿ ಎಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದೂ ವಾದಿಸಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಲಭವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವರು.

ಈ ವಿಧವಾದ ಭಾವವೈಷಮ್ಯವು ಈಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಜಯತೀರ್ಥರು ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಃ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಪರವಾದಭಾವಗಳನ್ನು ತತ್ತ್ವವಾದ ಎಂದು ಕರೆದು ಅದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೇತ್ತೃಗಳಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ದರ್ಶನ ಎಂದು ಉದಾಹರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಿರುವರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಸಮವಾಗಿ ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇಂತಹ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬ್ರಹನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದರಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ, ಅವನಿಂದ ಕೃತವಾದ ಎಂದರೆ ಅವನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸಿ ಏಕಮೂಲತತ್ತ್ವವಾದವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. 'ಯಸ್ಮಾತ್ಪರಮಾತ್ಮೈವತತ್ತ್ವಂ ತಸ್ಮಾತ್ತಮೇವಪಶ್ಯಂತಿ ಮುನಯಃ' (ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯನೋ ಆ ಕಾರಣ

ದಿಂದ ಮುನಿಗಳು ಅವನನ್ನೇ ದರ್ಶನಮಾಡುವರು) ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗಸಾಧನ.

ಜಯತೀರ್ಥರ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದುಮುಂದಿನ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥಪರವಾದುದು ತತ್ತ್ವವಾದ; ಪೂರ್ಣಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗುವಂತೆ ಆಗುವ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೇತ್ತೃಗಳ ದರ್ಶನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. 'ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್ ಬಂಧಸ್ಯ' (ಬಂಧವು ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕವಾದುದರ ದೆಶೆಯಿಂದ) ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಒಂದು ವಾಕ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥ. ಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಬಂಧಕರ್ತೃವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ನಿರಾಕೃತವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅರ್ಥ ಅಯುಕ್ತ. ಇದನ್ನು ಜಯತೀರ್ಥರು ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಂತೆ 'ತತ್ತ್ವವಾದ' ಎಂದಿರುವರು. ಇಡೀ ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೇ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಾಕ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಸ್ಥವಾದ ವಾಕ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಬೇಕು. ತತ್ತ್ವವಾದಿಗಳ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಕೇವಲ ಈಶ್ವರನಿರ್ಮಿತವಾದ ರೀತಿಯ ಪ್ರಪಂಚಜೀವನವಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾರೋಪದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಜೀವನ. ಅದು ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕ ಎಂದರೆ ಮೋಹ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು 'ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್ ಬಂಧಸ್ಯ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದ ಎಂದರೆ ಪರತಂತ್ರ ಜಗತ್ತು ಇದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾದ ಎಂದರೆ ಭಗವತ್ಕೃತವಾದ ಪ್ರಪಂಚಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಆಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಇದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರಮಾದಕ್ಕೆ ಇದು ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಗವಾಗುವುದು. ಇದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವೇತ್ತೃಗಳ ದರ್ಶನ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಿಗ್ರಾಹ್ಯ; ಅದಲ್ಲದುದು ತ್ಯಾಜ್ಯ. ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ. ದ್ವಿತತ್ತ್ವವಾದ ಮುಂತಾದುದು ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ನಿರಾಸಕ; ಅದು ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅದು ಬಹುದೂರ.

" ವಿಷ್ಣ್ವಾಧಿಕ್ಯ ವಿರೋಧೀನಿ ಯಾನಿ ವೇದವಚಾಂಸ್ಯಪಿ ।
ತಾನಿ ಯೋಜ್ಯಾನ್ಯಾನುಕೂಲ್ಯಾತ್ ವಿಷ್ಣ್ವಾಧಿಕ್ಯಸ್ಯ ಸರ್ವತಃ "॥

(ವಿಷ್ಣು ಎಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಸರ್ವ ಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೆಂದು ತೋರುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಾದರೂ ಸರಿ; ಅವು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ವಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು) ಎಂಬ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನನಿಯಾಮಕವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಚಿಂತಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ವೇದಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮರ್ಯಾದೆಯು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇತರ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೂ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸ್ವನ್ಯಾಯ ಪರನ್ಯಾಯಗಳೆಂದು ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿ (reason) ಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗ ಉಂಟಾಗಿ, ಇತರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪರನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದೂ, ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಸ್ವನ್ಯಾಯದಿಂದ ಭದ್ರಪಡಿಸುವುದೂ ಈ ವೇದಾಂತದ ಅಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತತ್, ತ್ವಂ, ಅಸಿ ಎಂದು ಮೂರು ಪದಗಳು. 'ಅಸಿ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಭಾಷಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾದ ಅಭೇದವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ತತ್' 'ತ್ವಂ' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಅಭೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿದೆ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ನೋಡಿ "ಅದ್ವೈತವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಒಪ್ಪಿದರೂ 'ತತ್, ತ್ವಂ' ಎಂಬ ಸರ್ವನಾಮಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ಸರ್ವಜ್ಞ, ಅಲ್ಪಜ್ಞ ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡದಿರುವುದು ಅದ್ವೈತವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಯಿತು; ಹೀಗೆ 'ತತ್, ತ್ವಂ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ 'ಅಸಿ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದರೆ ಅಭೇದಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿ ಶ್ರುತಿನ್ಯಾಯ ಎಂಬ ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತ್ವಂ ಶಬ್ದಾರ್ಥನಾದ ಜೀವನು ತತ್ ಶಬ್ದಾರ್ಥನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬುದೇ 'ಅಸಿ' ಎಂಬುದರ ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ ಎಂದು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಪದಾರ್ಥ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಇಡೀ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಜಾತೀಯುವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ.

೫ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಅಥವಾ ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ

ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಬಾಧರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಾಗಮಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಪರತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪರಮಪ್ರಮಾಣ. ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ; ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ ಉಳ್ಳದು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ಮಿತವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಸತ್ಯ. ಅದು ಸರ್ವಥಾ ಬ್ರಹ್ಮಪರತಂತ್ರ. ಜೀವರು ಅನಾದಿನಿತ್ಯರು; ತರತಮಭಾವ ಉಳ್ಳವರು. ಅವರು ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಈಶ್ವರಪರತಂತ್ರವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿದು, ನಿರಂತರ ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಾದ ಸಂಪತ್ತುಳ್ಳವರಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮಾಪರೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದು, ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಸ್ವಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಆನಂದಾನುಭವ ಎಂಬ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ. ಅದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಯ. ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತರೇ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು. ಅದೇ ಅವರ ಆನಂದ.

೬ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಅಥವಾ ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪರಿಚಯ

ಭಾಗ ೧

ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ

೧ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಕರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಪುರುಷರ ಮನೋವೃತ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಮತಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಮತಗಳು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾಗಿ ಅನಾದಿ. ತತ್ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಲಬಲದಿಂದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮತದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಆದರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇತರ ಮತಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ಮತವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಜನರು ಹುಟ್ಟುವರು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಆ ಮತವೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮತಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕೇವಲ ವಿಚಾರವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಜನಗಳ ಅಭಿನಿವೇಶ ಅಥವಾ ಆದರವು ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಕೆಲಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆದರ ಇರುವುದು. ಇಂತಹ ಆದರವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ.

ಆದರೂ ದೈಪಾತ್ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಆದರವಿರುವ ಜನಗಳಿಗೆ ದಾರ್ಢ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ, ಆದರವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದುದರ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಕೊಡದ ಭಕ್ತಿವಾದ ಹೆಚ್ಚಿ ಪ್ರಪಂಚನಾಶಕವಾಗುವುದು. ತತ್ತ್ವಎಂದರೆ ಪ್ರಮೇಯ. ಪ್ರಮೇಯಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಮಾಣಾಧೀನ. ಪ್ರಮಾ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಇವು ಈ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಹೊರತು ಪ್ರಮೇಯಸಿದ್ಧಿಯು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಇದೇ ಮುಖ್ಯಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ. ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರವಾದರೋ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾನಧಿ ಮುಟ್ಟಿದರೂ ಪ್ರಮಾಣ ಸ್ವರೂಪವು ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಸರ್ವಪ್ರಪಂಚನಿರ್ವಾಹಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ತ್ವಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ. ಈ ಅಂಶವು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ವಿವೃತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ದೋಷವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಇತರ ಸಮಸ್ತ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷವನ್ನು ತಿಳಿದು, ಆ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು.

೨ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ

(೧) ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಲ್ಲ

ಅದ್ವೈತವು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಖಂಡ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಶೇಷ (ಧರ್ಮರಹಿತ) ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಚೈತನ್ಯವು ಅಖಂಡ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾದಾಗಲೇ ಅದು ಅಖಂಡತ್ವ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಚೈತನ್ಯವು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ಚೈತನ್ಯವು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವೂ ನಿಷೇಧಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಸಮಾಧಾನವು 'ನಾನು ಮೂಕ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದಲೇ ವಕ್ತೃವಿನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವಚನಶಕ್ತಿಯು ನಿಷೇಧಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮ. 'ನಾನು ಮೂಕ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಹತವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಚೈತನ್ಯವು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಎಂಬುದೂ ವ್ಯಾಹತ.

(೨) ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯ

ಅದ್ವೈತವು "ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ; ಅದು ಕರ್ಮವಲ್ಲ. ಕರ್ಮವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮವಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಅದನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದು ವಿರುದ್ಧ. ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳಾಗಲಾರದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ವಸ್ತು ಅಖಂಡ. ಇದೇ ನಿರ್ವಿಶೇಷ," ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಕರ್ಮ ಕರ್ತೃಗಳೆರಡೂ ಆಗಬಹುದು. 'ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವುದು. 'ನಾನು' ಎನ್ನುವುದು ಕರ್ತೃಮಾತ್ರವಾಗಿ ಕರ್ಮವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಅನುಭವ. ಇದನ್ನು ಅಪಲಾಪ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆತ್ಮಾ. ಆತ್ಮನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಅವನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರನಾದರೆ, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರನೆಂದು ತಿಳಿದು, ಆದರೂ ಆತ್ಮನೇ ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಉಳ್ಳ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಾಸಿಸುವನು; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಕರ್ತೃವೇ ಹೊರತು ಕರ್ಮನಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಭಾಸಿಸುವನು ಎಂದರೆ ಗೋಚರಿಸುವನು ಎಂದರ್ಥ. ಗೋಚರಿಸುವನು ಎಂದರೆ ವಿಷಯನು ಎಂದರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅಲ್ಲದೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ವಿಷಯ ಉಳ್ಳದಾಗಬೇಕು. ವಿಷಯ ರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅದು ವಿಷಯ ಉಳ್ಳದಾದರೆ ಅದರ ವಿಷಯ ಯಾವುದು? ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು 'ನಾನು' ಎನ್ನಲು ಅರ್ಹವಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದು 'ನಾನು' ಎನ್ನಲು ಅರ್ಹವಲ್ಲ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದೇ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ನಾನು ಸುಖೀ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಸುಖ' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಬಹುದೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಿ ಕರ್ತೃ ಎನ್ನಿಸುವನು; ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಿ ಕರ್ಮ ಎನ್ನಿಸುವನು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಎರಡು

ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಕರ್ಮಕರ್ತೃಗಳು ಎರಡೂ ಆಗಿರುವನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಪ್ರಾಭಾಕರರು "ಚಕ್ಷುಸ್ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತನ್ನನ್ನೂ ತನಗೆ ಆಶ್ರಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯನಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿರುವುದು," ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. 'ಜ್ಞಾನವು ತನಗೆ ತಾನು ವಿಷಯವಲ್ಲ; ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ' ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವರು. ಈಗ 'ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನವೇ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ಅಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಘಟ ಮೊದಲಾದುದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಘಟ ಮೊದಲಾದುದರ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾಶದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು; ಅದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಎಂಬೀ ವಿಶೇಷಣವು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಶಶವಿಷಾಣ ಮೊದಲಾದುದೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ವ್ಯವಹಾರ. ಇದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಕಾಶವು ತನ್ನನ್ನೇ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ತನ್ನನ್ನು ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದದಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಇಂತಹ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅಸಂಭಾವಿತ.

ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಇರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ:—ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅವಭಾಸಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಆಕಾಶದಂತೆ ರೂಪರಹಿತ. ಇವನು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ರೂಪ ಉಳ್ಳವನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಆತ್ಮನು ತಾನು ವಿಷಯನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವನು ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು ಎಂದಂತೆ ಆಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಸ ಮೊದಲಾದುವು

ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ 'ಇದು ಘಟ, ಇದು ಪಟ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಘಟ ಪಟ ಮೊದಲಾದುದೇ ವಿಷಯ. 'ಘಟವನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಘಟದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನೇ ವಿಷಯ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯನೆಂದೂ, ಅವನು ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದರೂ ತನಗೆ ತಾನು ವಿಷಯನಾಗಿ ಇರುವನೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕರ್ತೃಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವೇ ಕರ್ಮಕರ್ತೃ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ಅಬಾಧಿತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವುದು.

(೩) ಜ್ಞಾನಪ್ರಭೇದ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಗಳ ವಿಶೇಷಸ್ವರೂಪವು ಜೀವನ ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನುಭವವೂ ಒಂದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವೇ ವಿಷಯ. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಇರುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು' ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದು ಘಟ, ಇದು ಪಟ' ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವೆವು. ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಇದು' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಘಟ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಇವನು ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು' ಎಂಬೀ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಕ್ರಮವೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟದಿರುವುದೂ, ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುವು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಅನುಭವವೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ನಮಗೆ ಇರುವುದು. ಇದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹುಟ್ಟಲು

ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಕರ್ಮಕರ್ತೃಗಳು ಎರಡೂ ಆಗಿರುವನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಪ್ರಾಭಾಕರರು "ಚಕ್ಷುಸ್ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತನ್ನನ್ನೂ ತನಗೆ ಆಶ್ರಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯನಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿರುವುದು," ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. 'ಜ್ಞಾನವು ತನಗೆ ತಾನು ವಿಷಯವಲ್ಲ; ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ' ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವರು. ಈಗ 'ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನವೇ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ಅಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಘಟ ಮೊದಲಾದುದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಘಟ ಮೊದಲಾದುದರ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾಶದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು; ಅದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಎಂಬೀ ವಿಶೇಷಣವು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಶಶವಿಷಾಣ ಮೊದಲಾದುದೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ವ್ಯವಹಾರ. ಇದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಕಾಶವು ತನ್ನನ್ನೇ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ತನ್ನನ್ನು ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದದಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಇಂತಹ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅಸಂಭಾವಿತ.

ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಇರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ:—ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅವಭಾಸಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಆಕಾಶದಂತೆ ರೂಪರಹಿತ. ಇವನು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ರೂಪ ಉಳ್ಳವನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಆತ್ಮನು ತಾನು ವಿಷಯನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವನು ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು ಎಂದಂತೆ ಆಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಸ ಮೊದಲಾದುವು

ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ 'ಇದು ಘಟ, ಇದು ಪಟ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಘಟ ಪಟ ಮೊದಲಾದುದೇ ವಿಷಯ. 'ಘಟವನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಘಟದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನೇ ವಿಷಯ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯನೆಂದೂ, ಅವನು ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದರೂ ತನಗೆ ತಾನು ವಿಷಯನಾಗಿ ಇರುವನೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕರ್ತೃಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವೇ ಕರ್ಮಕರ್ತೃ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ಅಬಾಧಿತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವುದು.

(೩) ಜ್ಞಾನಪ್ರಭೇದ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಗಳ ವಿಶೇಷಸ್ವರೂಪವು ಜೀವನ ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನುಭವವೂ ಒಂದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವೇ ವಿಷಯ. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಇರುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು' ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದು ಘಟ, ಇದು ಪಟ' ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವೆವು. ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಇದು' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಘಟ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಇವನು ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು' ಎಂಬೀ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಕ್ರಮವೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟದಿರುವುದೂ, ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುವು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಅನುಭವವೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ನಮಗೆ ಇರುವುದು. ಇದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹುಟ್ಟಲು

ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಆವಶ್ಯಕ. ಇದರಿಂದ, ಚಕ್ಷುಸ್ ಮೊದಲಾದುದು ರೂಪ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ, ಸಂಸ್ಕಾರಉಳ್ಳ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯವು ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲ; ಆಂತರ, ಎಂದರೆ ಶರೀರದ ಒಳಗಿರುವುದು. ಇದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಇದೇ ಆಶ್ರಯ. ಈ ಇಂದ್ರಿಯವು ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ಮೃತಿ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಭವವೆಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇರುವುವು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇವಲ್ಲದೆ ಜಾಗ್ರದಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನುಭವಗಳು ಉಂಟು. ಇದೇ ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನುಭವ. ಸುಖವಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುಖದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ದುಃಖವಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುಃಖದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಈ ಅನುಭವವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಇದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದೂ ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಅನುಭವ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವುವೇಳೆ ಜನರು ಶರೀರವನ್ನೇ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುವರು; ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಇಂತಹ ಅನುಭವ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. 'ನಾನು ಶರೀರ' ಎಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟು ಮೂಢನಾದರೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂದು ಅವನು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂದರೆ ನನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶರೀರ ಎಂದರ್ಥ. ನನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು ಎಂದರೆ ನನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದರ್ಥ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ನಾನು ಸ್ಥೂಲ' ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಇರಬಹುದು. ಇದು ಉಪಚಾರ ಮಾತ್ರ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಆದರವುಳ್ಳ ಜನರು 'ನನ್ನ ಶರೀರ ಸ್ಥೂಲ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಸ್ಥೂಲ' ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವರು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯುದು ಅದು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ

ಮೂಲಕವಾದುದು. ಮೊದಲನೆಯದು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆತ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ. ಇದೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆಗುವ ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದು 'ನಾನು' ಎಂಬೀ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ 'ಈ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳವನು ನಾನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಸಾಕ್ಷೀ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವವು ಅಡಗಿರುವುದು. 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಇತರ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳ ಭೇದವು ಅಡಗಿರುವುದು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವು ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದುದು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲುದು. ಈ ವಿಚಾರವು ಸರ್ವ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯ ಉಂಟೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇದೇ ಸಾಕ್ಷೀ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅನುಭವದಂತೆ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುದರ ಅನುಭವವೂ ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. 'ಇಲ್ಲಿ ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಘಟದ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಆಕಾಶದ ಅನುಭವವೂ, 'ಇದೆ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ವರ್ತಮಾನರೂಪವಾದ ಕಾಲದ ಅನುಭವವೂ ಇರುವುವು. 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂದರ್ಥ. 'ಇದೆ' ಎಂದರೆ ವರ್ತಮಾನ ಎಂದರ್ಥ. ಘಟದ ಅನುಭವವು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಯಥಾರ್ಥವೋ ಅಯಥಾರ್ಥವೋ ಆಗಬಹುದು. ದೇಶಕಾಲಗಳ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರ ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೂ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಗೋಚರ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮನಸ್ಸು ತನ್ನಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸ್ಮೃತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ತನ್ನಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಇಂದ್ರಿಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವು ಸಾಕ್ಷೀ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಒಂದೇ ಅನುಭವವು ಅನೇಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಎರಡು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. 'ಇದು ಸುಗಂಧಉಳ್ಳ ಗಂಧದ ಕಟ್ಟಿಗೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗಂಧದ ಕಟ್ಟಿಗೆ

ಮಾತ್ರ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವೇ ಹೊರತು ಗಂಧವಲ್ಲ. ಗಂಧವು ಘ್ರಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಆದುದರಿಂದ 'ಸುಗಂಧಉಳ್ಳ ಗಂಧದ ಕಟ್ಟಿಗೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಘ್ರಾಣ ಮತ್ತು ನೇತ್ರ ಇವೆರಡರಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಸಾಕ್ಷೀ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಲೋಕಾನುಭವವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವ ಇರುವುದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾದರೋ ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗ ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರ ಇರುವುದಾದರೆ ನಿದ್ರೆ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಸ್ಮೃತಿ ಇರಬೇಕು; ಅಥವಾ, ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನ ಆತ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾನಿಬರುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಆತ್ಮ. ಇದು ಜ್ಞಾನರೂಪ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದರ ಅನುಭವವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ. ಆತ್ಮನ ಅನುಭವವು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ನಷ್ಟನಾದ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗುವುದಾದರೆ, ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳುಂಟೆಂಬುದು ವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ? ಆದುದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಾನುಭವ ಇರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. 'ಈ ಅನುಭವವು ಆತ್ಮ ಚೈತನ್ಯರೂಪ; ಅದು ನಿರ್ವಿಷಯ' ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕರ್ಮಕರ್ತೃಗಳೆರಡೂ ಆಗಬಹುದೆಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೇ ವಿಷಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾದುದು. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಪುರುಷನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ಇದನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸುವುದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವು "'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಜಡವಾದ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು; ಅದು ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಅಹಂಕಾರವು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಅನುಭವವು ನಿರ್ವಿಷಯ

ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಅಹಂಕಾರವು ನಿದ್ರೆಯ ಅನಂತರ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಅಧಿಕ ಕಲ್ಪನೆ. 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ನಿದ್ರೆಯ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸ್ಮರಣ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತವು "'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; 'ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದು ಸ್ಮೃತಿ; ಹೀಗೆ ಈ ಅನುಭವವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ; ಅದು ಭಿನ್ನಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು." ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದೇ ಸತ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರವು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಾದುದರಿಂದ ಈ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಬದಲು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವರಿಗೆ ಯಾರಿಗೂ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲರೂ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸ್ಮರಣ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ.

'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದು ನಿದ್ರೆಯ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ಮರಣದ ಒಂದು ಭಾಗ. 'ನಾನು ಇದುವರೆಗೆ ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದು ಈ ಸ್ಮರಣದ ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಆಕಾರ. ಈ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಲ್ಲದೆ, 'ಇದುವರೆಗೆ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ಕಾಲದ ಅನುಭವವೂ, 'ಸುಖದಿಂದ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ಸುಖದ ಅನುಭವವೂ ಇರಬೇಕು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಅನುಭವವು ಇರುವುದು ಎಂದರೆ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು 'ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕಾಲ ಮುಂತಾದುದು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು' ಎಂಬುದನ್ನೇ ದೃಢಪಡಿಸುವುದು. "ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುಃಖದ ಅಭಾವವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು; ಇದರಿಂದ 'ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣ ಹುಟ್ಟುವುದು; ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸುಖದ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭೂತವಾದುದು ದುಃಖದ ಅಭಾವವೇ ಆದರೆ 'ನಾನು ಸುಖದಿಂದ' ಎಂಬುದರ ಬದಲು 'ನಾನು ದುಃಖವಿಲ್ಲದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. 'ದುಃಖದ ಅಭಾವವೇ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿತು' ಎಂದು

ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದರ ನಿರ್ವಾಹ ಕಷ್ಟ. ದುಃಖವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ದುಃಖದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ದುಃಖದ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನಿಗೆ ದುಃಖದ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದಾದರೆ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ದುಃಖವೇ ಇರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದು ನಿದ್ರೆಯ ನಿದ್ರಾತನಕ್ಕೆ ಲೋಪತರುವುದು.

ಹೀಗೆ ಪುರುಷನ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಅನುಭವ ಉಂಟೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದುದು ; ಎರಡನೆಯದು ವೃತ್ತಿರೂಪವಾದುದು. ಚೈತನ್ಯ ಎಂದರೆ ಪುರುಷನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನವೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ವಿಷಯ ಉಳ್ಳದು. ಯಾವುದೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಲ್ಲ.

(೪) ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪ

ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು 'ಇದೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇದು ತನ್ನ ದೇಶಕಾಲಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಘಟವನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನವು ಘಟ ಮುಂತಾದುದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಘಟ ಮುಂತಾದುದರ ಅಭಾವವೇ ವಿಷಯ. 'ಅಭಾವ ಇದೆ' ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿತು. ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಾಲದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಯಾವ ಕಾಲದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಅಸತ್ಯ. ಉದಾ :—ಶಶವಿಷಾಣ ಮೊದಲಾದುದು. 'ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಭವದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಸತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಲಕ್ಷಣ.

(೫) ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು "ಜ್ಞಾನವು ಆಂತರ, ಅರ್ಥವು ಬಾಹ್ಯ ; ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಅಸಂಭಾವಿತ ; ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ, ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ; ಅರ್ಥವು ಕಲ್ಪಿತ, ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ; ಜ್ಞಾನವೇ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿ ತೋರುವುದು," ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಆಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ

ಆಗುವಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಭಿನ್ನ ವಿಷಯಗಳಂತೆ ತೋರಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಭಿನ್ನ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಭಿನ್ನವಾದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಾದರೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದು ಎನ್ನಲು ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಭಿನ್ನ ಜ್ಞಾನಗಳಂತೆ ತೋರುವುದು ಎಂದರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು 'ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ. ಅಲ್ಲದೆ, ಸಂಸ್ಕಾರವಾದರೂ ವಿಚಿತ್ರವಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಅದು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. ಅದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಲು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತವೂ "ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಥವು ಸತವಾದಲ್ಲಿ, ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರದು ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅರ್ಥವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ; ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ ; ಇದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಾದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧವೂ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ; ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಧ್ಯಾಸಿಕಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ; ಆಧ್ಯಾಸಿಕ ಎಂದರೆ ಆರೋಪಿತ," ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಈ ವಾದವೂ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಮೇಲೆಕಂಡ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಯಾದಂತೆಯೇ ಅರ್ಥಸಿದ್ಧಿಯೂ ಆಗುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆರೋಪಿತ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಆರೋಪಿತವಾಗುವಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಆರೋಪಿತವಾಗಬೇಕು. ಎಲ್ಲವೂ ಆರೋಪಿತ ಎಂದರೆ ಯಾವುದೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಅರ್ಥವೂ ಸತ್ಯ. ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವೂ ಸತ್ಯ. ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಬಾರದು. ಸಂಬಂಧವು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಷಯವಾದುದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಉದಾ :—ಕಲ್ಲು ಮುಂತಾದುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸವಿಷಯ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ

ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಅರ್ಥದ ಸ್ವಭಾವ. ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಷಯವಿಷಯಿಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅರ್ಥ ವಿಷಯ. ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯಿ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

(೬) ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ

ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧ ಇವು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಇರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅರ್ಥ. ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಅರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ನಾವು ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಾನೆ ಹೇಗೆ? ಅಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಅರ್ಥ ಇರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಂತೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಒಪ್ಪಿತವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥ ಇರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞೇಯವಿರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನವಿರುವಂತೆ ಜ್ಞೇಯವಿರುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಇರುವುದು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದುದು ಅದರ ವಿಷಯ.

(೭) ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಅಯಥಾರ್ಥ

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ. ಇದು ಉತ್ಸರ್ಗ ನಿಯಮ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದ ಇರುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಲು ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷ ಮುಂತಾದುದು ಕಾರಣ.

ಯಥಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಜ್ಞಾನಗಳ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರ ಕರಣವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ, ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕರಣವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ನಾವು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ. ಈ ನಿರ್ಣಯವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದ

ಜ್ಞಾನವು ಇಂತಹುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ.

ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಾದಿಗಳ ವಿಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯು ಬಹಳ. ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೆರಡೂ ಪರತಃ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು ಎನ್ನುವರು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಅವೆರಡೂ ಸ್ವತಃ ಗೃಹೀತ ಎನ್ನುವರು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ತನ್ನಿಂದಲೋ ತನ್ನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೋ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಅದು ಪರತಃ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಗ್ರಹಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಮತ್ತು ಪರತಃ ಎಂಬ ಭೇದ ಇರುವಂತೆ ಅದು ಹುಟ್ಟುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವತಃ ಮತ್ತು ಪರತಃ ಎಂಬ ಭೇದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅದು ಆ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಪರತಃ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

೩ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರ

(೧) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ವತಃ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನತ್ವದಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಧರ್ಮ. ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನತ್ವ ಹುಟ್ಟಲು ಜ್ಞಾನದ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಗ್ರಹಣವು ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವಿಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಅಪೇಕ್ಷೆಪಡದ ನೂತನ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಅನಂತರ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವ ಮೊದಲು, ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವೇ ಎಂದು ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವೇ? ಎಂದರೆ, ಅದು ಯಥಾರ್ಥವೇ, ಅಯಥಾರ್ಥವೇ? ಎಂದರ್ಥ. ಈ

ಸಂದೇಹವು ಕಡೆಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥವು ಸತ್ಯವೋ ಮಿಥ್ಯೆಯೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಅನಂತರದಲ್ಲಾದರೋ ನಮಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡುವುದು ಅಥವಾ ಪರಿತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥದ ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂದೇಹವಿರಲು ಅಂತಹ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾದ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ ? ಜ್ಞಾನಾನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾದುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು.

ಜ್ಞಾನಕಾರಣವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ದೃಢವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಕರಣವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂವಾದವಿದೆ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಅದು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಧರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂವಾದ ಎಂದರೆ ತಾನು ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತಿಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನ. ಇಂತಹ ಸಂವಾದವು ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಒಬ್ಬನ ಸುಖವು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಸುಖವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಒಬ್ಬನಿಗೆ 'ನಾನು ಸುಖೀ' ಎಂದು ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಸುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಭ್ರಮವು ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಇರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಘಟ ಪಟ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಮನಸ್ಸು ಚೇತನ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಜಡ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಜಡವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜಡವಾದ ಜ್ಞಾನ ಒಂದಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನಾಂತರವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಜ್ಞಾನಾಂತರವು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಾಂತರಕ್ಕೆ 'ಸಾಕ್ಷೀ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ, ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ಅಂಶವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

"ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದರೆ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಯಾವುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು ? ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನು ಗೋಚರ ಎಂದರ್ಥ. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸ್ವತಃ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎನ್ನಬಹುದು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವು. ಇವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮ. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಇವುಗಳ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರಲು ಇವು ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದೂ, ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳುದಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಉಳ್ಳವನಾದರೆ, ಆಗ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಜಾತೀಯ ವಿಜಾತೀಯ ಸಂವಾದಗಳು ಇರುವುವೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಸಂವಾದಗಳಿರಲು ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು ಎಂದೂ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದೂ, ಸಂವಾದಗಳಿಲ್ಲದಿರಲು ಜ್ಞಾನವು ಸದೋಷವಾದುದು ಎಂದೂ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದುದರಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಒಂದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವ

ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ತ ಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು. ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗುವುದರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಗಳೇನೂ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ನಾನು ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬುದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಸಾಕ್ಷೀರೂಪವಾದುದು. ಹೀಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ವಿಷಯವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ, ಅದು ಸತ್ಯವೋ ಅಥವಾ ಅಸತ್ಯವೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು, ಅದರ ವಿಷಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವಾದುದು. ಈ ವಿಷಯವು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗಲು ಮನಸ್ಸೇ ಕಾರಣ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನವಾಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಅದನ್ನು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪುನಃ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾದಾಗ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಶ್ಚಯವು ತಪ್ಪಾದುದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಇಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯುವ ಜಲ ಇರುವುದು' ಎಂದು ಕೇಳಿದ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಜಲಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಟ್ಟು, ಜಲದ ಮೇಲಿನ ತಂಪುಗಾಳಿ ಬೀಸುವುದೇ ಮೊದಲಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಜಲ ಇರುವುದು ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಅನುಮೇಯಿಸಿ, ಪುನಃ ಆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದೇಹಪಟ್ಟು, ತಾನೇ ಜಲವಿರುವಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ, ಜಲವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡಿ, ಜಲ ಇರುವುದು ದೃಢವಾದುದು ಎಂದು ನಂಬುವನು. ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಿ ಆ ಜಲವನ್ನು ಪಾನಮಾಡಿ, ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸುಖವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವನು. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ ಆದರ ವಿಷಯವಾದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಜಲಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜಲವೂ ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ, ಮೊದಲು ಮೊದಲು ಜಲಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಹುಟ್ಟಿದರೂ, ಆ ನಿಶ್ಚಯವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದಾದುದರಿಂದ ಪುನಃ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಅನಂತರ ಈ ಜಲಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಮೇಲೆ

ಯಾವ ಸಂದೇಹಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಲಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಅನುಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ಕೂಡಲೆ ಅದು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಹೊರತು, ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು.

ಆದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಆಗುವುದಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದು ಪರತಃ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

(೨) ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ (ಅಭಿನವಾನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಸಮರ್ಥನ)

ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವೆವು. ಇದು ಸರ್ವರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಗೋಚರ. ಉದಾ:—ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ವಸ್ತುವು ಅನ್ಯಥಾ ಗೋಚರಿಸುವುದೇ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರಾದವರು ತಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಆ ಪ್ರಮೇಯಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡುವರು. ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ಬೌದ್ಧರು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ ಅಸತ್ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಅಸತ್ ಎನ್ನುವರು. ಪ್ರಪಂಚವೇ ವಿಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು, ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು ಎನ್ನುವರು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ಯವಾದರೂ ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ತೋರುವುದೋ

ಆ ಸಂಬಂಧವಾದರೂ ಅಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು; ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಎಂದಾಯಿತು. ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ ಅಸತ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಜಗತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲ; ಜಗತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವೆಲ್ಲ ಸವಿಶೇಷವಾದುದು ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿಯಮ ಮಾಡುವರು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಮೇಲೆಕಂಡ ಯಾವ ವಾದವೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೋ, ಪರಂಪರೆಯಾಗಿಯೋ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ವಾದವು ತಾನಾದರೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ವಾದವು ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರ, ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾದುದಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ವಾದಿಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಿದುದೇ ಕಾರಣ. ಈ ಅವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕಾದರೂ ತಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿನ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಕಾರಣ.

ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಾದ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಖಂಡನ ಮಾಡಿರುವರು. ಇದು ಪ್ರಾಭಾಕರಮತದ ನಿರೂಪಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಅವರ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯ ಖಂಡನವು ಯುಕ್ತವಾದುದೇ ಸರಿ. ಆದರೂ ಅವರ ಖಂಡನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಅನ್ಯಥಾ ತೋರುವುದು ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರಾಕರಿಸಲಾರದು. ವಸ್ತು ಅನ್ಯಥಾ ತೋರುವುದು ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಸತ್ ಆದುದು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೂ, ಸದ್ರೂಪವಾದುದು ಅಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಸದ್ರೂಪ. ಅದು 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವುದು. 'ಶಂಖವು ಬಿಳಿಯದಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಯ ವರ್ಣವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಶಂಖದಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಇದು 'ಬಿಳಿಯದಲ್ಲ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಸದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸದ್ರೂಪವಾದುದು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವುದು; ಸದ್ರೂಪವಾದುದು ಅಸದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯಿಂದ

ಭಿನ್ನ. ತಾರ್ಕಿಕರು ಅಸದ್ರೂಪವಾದುದು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಶಾಂತರ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವಾದುದೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದು ಎಂದು ಅವರ ಹೃದಯ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದರೂ, ಪ್ರಕೃತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯಾದರೋ ನೂತನವಾದುದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅಭಿನವಾನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಅನ್ಯಥಾ ತೋರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವು ಸದ್ರೂಪವೇ, ಅಸದ್ರೂಪವೇ ಎಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ವಸ್ತುವಿನ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವು ಅಸದ್ರೂಪ. ಹೀಗೆ ಅಸತ್ತಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವೇ ಭ್ರಾಂತಿಗೋಚರ. ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಾಂತರಗಳನ್ನು ಶಂಕಿಸಬಹುದು:—"'ಪಟವು ಶುಕ್ಲ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು 'ಪಟ' ಮತ್ತು 'ಶುಕ್ಲ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಅನುಭವವು ಭಿನ್ನವನ್ನು ಅಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು." ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಅನುಭವವು ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದು ಪಟ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ಶುಕ್ಲತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣಕ್ಕೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪಟವು ಶುಕ್ಲ ಎಂದರೆ ಯಾರೂ ಶೌಕ್ಲ್ಯವರ್ಣವೇ ಪಟ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಪಟವು ಚಲಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಪಟವೇ ಚಲನೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಅನುಭವವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳ ಅಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ, 'ದೇವದತ್ತನು ದಂಡ ಉಳ್ಳವನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ದೇವದತ್ತ ಮತ್ತು ದಂಡದ ಅಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ದಂಡ ದೇವದತ್ತರಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಪಟವು ಶುಕ್ಲ' (ಬಿಳಿಯದು) ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಪಟವು ಶುಕ್ಲವರ್ಣ (ಬಿಳಿಯವರ್ಣ) ಉಳ್ಳುದು ಎಂದರ್ಥ. ಪಟವು ಚಲಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಚಲನೆ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದರ್ಥ. ಪಟ, ಅದರ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ

ವಸ್ತುಗಳು ಅಭೇದಉಳ್ಳುವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿನ್ನ ವಸ್ತುಗಳೂ ಭೇದಉಳ್ಳುವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದರ ಗುಣ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಭೇದ ಉಂಟು. ಅವು ಭಿನ್ನ ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷಸಹಿತವಾದುವು ಎಂದರ್ಥ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಅವು ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವು.

(೩) ವಿಶೇಷ ಸಮರ್ಥನ

ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಇದನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು :—ಪಟ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೌಕ್ಲ್ಯವು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಭಿನ್ನವಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಎರಡು ಬೆಟ್ಟುಗಳಂತೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ತಾರ್ಕಿಕರು ದ್ರವ್ಯವಾದ ಪಟವೂ ಗುಣವಾದ ಶೌಕ್ಲ್ಯವೂ ಅಯುತಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಅಯುತಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳು ಎಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತವಾದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣದಿರಲು ಅವು ಅಯುತಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಅವರ ಹೃದಯ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳು ಅಯುತಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣನ್ನು ಹಾಕಿರಲು, ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಆಶ್ರಿತವಾಗಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಪಟವು ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯೂ, ಶೌಕ್ಲ್ಯವು ಆಶ್ರಿತವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶೌಕ್ಲ್ಯವೇ ಪಟ ಎಂಬುದೇ ಅನುಭವ. ಇಂತಹ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೆಲವರು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವವಿರಬೇಕು. ಆ ಅನುಭವವು ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಿಸುವ ಅನುಮಾನವು ಶೌಕ್ಲ್ಯವೇ ಪಟ ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳ ಭೇದವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವುಗಳ ಅಭೇದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರಲು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವು ಕಂಡುಬರಬಹುದೋ ಅಂತಹ ಕಾರ್ಯವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು. ಪಟ ಎಂಬುದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಶೌಕ್ಲ್ಯವು ಗುಣವನ್ನು

ಬೋಧಿಸುವುದು. ಪಟ ಮತ್ತು ಶೌಕ್ಲ್ಯ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲ. ಪಟ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಕೇಳುವವನಿಗೆ ಶೌಕ್ಲ್ಯದ ಸ್ಮರಣ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶೌಕ್ಲ್ಯ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಕೇಳುವವನಿಗೆ ಪಟದ ಸ್ಮರಣ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೂ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತರುವುದರಲ್ಲಿ ಪಟದ ಉಪಯೋಗ. ಶೌಕ್ಲ್ಯದಿಂದ ಈ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ‘ ಪಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ ’ ಎಂದರೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ಶುಕ್ಲವರ್ಣ ಉಳ್ಳ ಪಟವನ್ನೇ ಯಾರೂ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ‘ಶುಕ್ಲವರ್ಣ ಉಳ್ಳುದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ ’ ಎಂದರೆ, ನಿಯಮವಾಗಿ ಪಟವನ್ನು ಯಾರೂ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ‘ ಪಟವಲ್ಲದುದು ಪಟ ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪಟವಲ್ಲದುದು ಮತ್ತು ಪಟ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಇರುವುದು. ‘ ಶುಕ್ಲವಲ್ಲದುದು ಪಟ ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಅಂಧನು ‘ ಇದು ಪಟ ’ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವನು. ಆದರೆ ಅವನು ‘ ಇದು ಶುಕ್ಲ ’ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪಟವು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಅದು ಶುಕ್ಲ ಎಂಬುದು ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯು ಶುಕ್ಲವರ್ಣವನ್ನು ಆವರಿಸುವುದು ; ಪಟವನ್ನು ಆವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪಟವು ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಆವೃತವಲ್ಲ ; ಶೌಕ್ಲ್ಯವಾದರೋ ಆವೃತವಾದುದು. ಇಂತಹ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳ ಭೇದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇವು ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಬಾಧಕವಾದ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಶುಕ್ಲವಾದ ಪಟದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಅಭೇದ ಮತ್ತು ಭೇದ ಇವುಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅಭಿನ್ನವಾದ ಪಟದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಅತಿಶಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಅತಿಶಯವು ಭೇದ ರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ಭೇದವಾದರೆ ಅಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಭೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಇದರ ಬಲದಿಂದ ಪಟದಲ್ಲಿ ಭೇದಕಾರ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಪಟವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಈ ಅತಿಶಯವು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು.

“ಅಭೇದ ಮತ್ತು ಭೇದಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡಲು ಶೌಕ್ಲ್ಯ ಪಟಗಳಿಗೆ ಭೇಧಾಭೇದ ಇರುವುದೆಂದರಾಯಿತು; ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು? ” ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭೇದ ಮತ್ತು ಅಭೇದಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದುವು. ಇವು ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವುವು ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧ. ಇವು ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವುವೆಂದೂ ಒಪ್ಪೋಣ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಇವುಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರಲು ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅತಿಶಯವಿರಬೇಕು. ಈ ಅತಿಶಯವೇ ವಿಶೇಷ. “ಭೇದಾಭೇದಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಅವು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳೋಣ ; ಅವುಗಳನ್ನು

ನಿರ್ವಹಿಸಲು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವು ಗೋಚರಿಸುವುದಕ್ಕಾದರೂ ನಿಮಿತ್ತವೇನು ಎಂದರೆ, ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವಾತಿಶಯವೇ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಸ್ವಭಾವಾತಿಶಯವೇ ವಿಶೇಷ ಎಂಬುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇವು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ ? ಅಭಿನ್ನವೆ ? ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು, ಇವಕ್ಕೂ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಭೇದಾಭೇದವು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೆ ? ಅಭಿನ್ನವೆ ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಪುನಃ ಮತ್ತೊಂದು ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಉದಹರಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಅನಂತಭೇದಾಭೇದಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಇವುಗಳ ಭೇದಕಾರ್ಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ "ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷ ಇರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪೋಣ; ಈ ವಿಶೇಷವು ತಾನು ಒಂದಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅಭೇದ ಸಂಭವಿಸಲಿ " ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ವಸ್ತುಗಳು ಅನಂತ. ವಿಶೇಷಗಳೂ ಅನಂತ. ಪ್ರತಿ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ವಿಶೇಷ ಇರುವುದಾದರೆ ' ಪಟ ದೊಡ್ಡದು ', 'ಶುಕ್ಲವಾದ ಅದು ಚಲಿಸುವುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಚಿಂತಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತಿವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷಗಳು ಅನೇಕ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ವ್ಯವಹಾರ ಇರುವುದು. " ಅಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಗಳು ಅನೇಕ ಎಂದರೆ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು; ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತು ಭಿನ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದುದು. ಈ ವಿಶೇಷವೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಶೇಷ ಭೇದಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದು. ಆದುದರಿಂದ, "ವಿಶೇಷಗಳು ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಲಿ" ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಅಸಂಗತ.

"ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಂಟಾಗಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಪುನಃ ಆ ವಿಶೇಷವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು

ವಿಶೇಷ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ ಬರುವುದು" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷವು ತನ್ನನ್ನೂ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು. ವಿಶೇಷವು ಆವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಲು ನಾವು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವೆವು. ವಿಶೇಷವು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ವಿಶೇಷ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲು ಯಾವ ಯಾವ ಸಾಮಗ್ರಿ ಬೇಕೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ವಿಶೇಷದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವಿಶೇಷವಿದೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗುಣ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಲ್ಲದ ಗುಣಗುಣಿಗಳ ಭೇದಾಭೇದಕಾರ್ಯದ ಅನುಭವ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಮಾಣ.

' ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತವೂ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಸವಿಶೇಷನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಾಗಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವು ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತದ ಹೃದಯ. ಚೈತನ್ಯವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಆದರೂ ಅದು ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯವು ಚೈತನ್ಯ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲದ ಪದಗಳಿಂದಲೂ ವಿದಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಪದಗಳು ಸತ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು. ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶವು ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಚೈತ್ಯನ್ಯವು ಒಂದು ; ಆದರೂ ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ, ಅಖಂಡವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದಕಾರ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರಲು, ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಒಂದು ಅತಿಶಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಈ ಅತಿಶಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಭೇದಕಾರ್ಯವು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಅತಿಶಯವೇ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಾತ್ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ವಿಶೇಷವು ಇತರ ಸತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಮರ್ಥಿತವಾಯಿತು. ಈ ವಿಶೇಷದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ' ಪಟವು ಶುಕ್ಲ ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು.

ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು "ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದೋ ಆ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು, ಶುಕ್ತಿರಜತ ಭ್ರಮ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾದರೋ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ರಜತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರಲು ರಜತವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಮಗ್ರಿಯೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ದೂಷಿಸುವರು. ಈ ದೂಷಣದಲ್ಲಿ 'ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ರಜತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಸರಿ. ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಆ ಪದಾರ್ಥವು ಆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದಂತೆ ಅದರ ವಿಷಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವೂ ಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣ. ರೂಪದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷಉಳ್ಳ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ರೂಪದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಇವೆರಡೂ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದುದರ ಸನ್ನಿಕರ್ಷಉಳ್ಳ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ರೂಪದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಇರುವುದು ಎಂದರೆ ಸಂಯೋಗ ಮುಂತಾದುದು ಇದೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಎಂದರೆ ಯಾವ ರೂಪವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಸಮರ್ಥವೋ ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧ ಎಂದರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಾಂತಿಯು ಶುಕ್ತಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷಉಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯ. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಸತ್ಯವಾದ ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವೇ ಆಗಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸಲು ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ದೋಷವಿಲ್ಲದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವೇ ಸರಿ. ಶುಕ್ತಿರಜತ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದು ರಜತಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ರಜತದ ಸ್ಮರಣದಿಂದ ರಜತವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದರಂತೆಯೇ ರಜತದ ಭ್ರಾಂತಿಗೂ ರಜತವಲ್ಲದ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು.

ಅಥವಾ, ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೋ ಅದೇ ಆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿ ವಿಷಯ; 'ರಜತ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ರಜತ ವಿಷಯ.

ಈ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಇರುವುದರಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವಾದ ರಜತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬುವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ರಜತವು ಅಸದ್ರೂಪ. ಆದರೂ ಅದು 'ಇದು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅಸದ್ರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸದ್ರೂಪವನ್ನಾಗಿಯೂ, ಸದ್ರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಸದ್ರೂಪವನ್ನಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ.

ಅಖ್ಯಾತಿವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ

ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು 'ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುದೇ ಕಾರಣ. ಇಂದ್ರಿಯವು ನಿರ್ದೋಷವಾದರೆ ಪ್ರಮಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು; ದೋಷ ಉಳ್ಳದಾದರೆ ಭ್ರಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. 'ಇಂದ್ರಿಯ ದೋಷವು ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಜವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು, ಅದು ವಿರುದ್ಧಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಅಸಂಗತ. ಅವರೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ, ಅದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಇದರಂತೆಯೇ ದೋಷರಹಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೂ, ಅದು ದೋಷಯುಕ್ತವಾದರೆ ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬಹುದಾದ ಕಾಚಕಾಮಲ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ವಿರುದ್ಧಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯ ಮಾತ್ರ ಮಾಡುವುವು. ಅವು ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷ ಎಂಬುದು ಉಪಚಾರ ಮಾತ್ರ. ಅವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುವು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವನ್ನು ದೋಷಗಳೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವು. ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಇಂದ್ರಿಯದೋಷವು ವಿರುದ್ಧ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸುಟ್ಟಬೀಜವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. "ಹೇಗೆ ಸುಟ್ಟಬೀಜವು ಸಸ್ಯ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದೋ, ಎಂದರೆ, ಬೀಜದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಸ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷವೂ ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸು

ವುದು ; ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ,' ಎಂದು ಅವರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪದಾರ್ಥಗಳ ಶಕ್ತಿಯು ವಿಚಿತ್ರ. ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಪದಾರ್ಥದ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುವು. ಉದಾ:— ಬೀಜದ ದಹನ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥದ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುವು. ಉದಾ:— ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಮಾರಕವಾದ ಬೇರಿನ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸಿ, ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ದೋಷರೂಪವಲ್ಲ, ಗುಣರೂಪವಾದುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಕಾಚ ಕಾಮಲ ಮೊದಲಾದುವನ್ನೂ ಗುಣಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

"ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ರಜತಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವಾದರೋ ಅಸತ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ರಜತವು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ?" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು ಇವನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅದೇ' ಎಂಬ ಅಂಶವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಆದರೂ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಅಸತ್ಯವಾದ ರಜತವೂ ರಜತಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಅರ್ಥವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ ಕಾರಣ. ಅಸತ್ತಾದ ರಜತದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಬಹುದು. ಶುಕ್ತಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷಉಳ್ಳ ದೋಷಉಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯವು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಅಸತ್ತಾದ ರಜತದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಶುಕ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಕಾರಣ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಸತ್ತಾದ ರಜತ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ.

ಈ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲ ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಾಂತಿಯು ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯವೂ ಅಸತ್ತಾಗಿದ್ದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಷಯವೆಲ್ಲ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರಜತವು ಅಸತ್ಯವಾದರೂ ಶುಕ್ತಿಯು ಸತ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಯಲ್ಲ.

ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು 'ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಅಸತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದು

ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಆದರೂ ಅದು ದೋಷಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತವಿಶೇಷ ಇರುವಲ್ಲಿ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಈ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಇದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ; ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾದೀತು ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವರು. ಇದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಸಫಲವಲ್ಲದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಅವರೇ ತಿಳಿಯುವರು. ಅದು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಫಲವಲ್ಲದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಸಫಲವಲ್ಲದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಎಂದು ಏಕೆ ಸಂದೇಹಪಡಬಾರದು ಎಂದು ನಾವು ಆಪಾದಿಸಬಹುದು. ಭಿನ್ನಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಭೇದವು ಗೃಹೀತವಾಗದಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಎಂದರೆ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ತೋರುವುದಾದರೆ, ಇತರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಂಬುವುದು ಹೇಗೆ? ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು. ಅದರ ಮೊದಲು ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಶಂಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ? 'ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಬಾಧಕವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಯಥಾರ್ಥ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅದರಿಂದ ನಿಶ್ಶಂಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ; ಬಾಧಕವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಯಥಾರ್ಥಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಜತಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅನುಭವರೂಪವಾದುದು ಎಂದೂ, ಅದು ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಲ್ಲ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದು ; ಇಂದ್ರಿಯವಿಲ್ಲದಿರಲು ಅದು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅದು ಅನುಭವ ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದು. ಅದು ಅನುಭವವಾದರೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೇ ಆಗುವುದು. ಅದು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು :—"ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ರಜತ ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಷ್ಟೆ. ಇದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದು ಭಿನ್ನ ಮತಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದುದರಿಂದಲೋ, ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೋ, ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೋ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಭ್ರಾಂತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದುದರಿಂದಲೋ, ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೋ, ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೋ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಸತ್ಯವಾದ ರಜತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದಾದರೆ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಹುಟ್ಟದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಇದೇ ಉದಾಹರಣದಿಂದ ನಾವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಬೇಕಾದೀತು. ಒಂದು ವೇಳೆ "ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗ್ರಹಣ, ಸ್ಮೃತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿರುವುವು; ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವು ಗೃಹೀತವಾಗಲಿಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ರಜತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಆದರೂ, ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಭಾಕರಮತದಂತೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಕೃತವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲ. 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಗಳು ಪ್ರಾಭಾಕರಮತದಂತೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಪ್ರಕಾಶವಾದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಭೇದವು ಗೃಹೀತವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಭೇದ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಗೃಹೀತವಾದರೂ ಅದರ ಧರ್ಮವು ಗೃಹೀತವಲ್ಲ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ಮತಕ್ಕೆ ಅತಿ ವಿರುದ್ಧ. ಅಲ್ಲದೆ, ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವು ಗೃಹೀತವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ವಸ್ತುಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣವೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣವು ಕಾರಣವಲ್ಲ; ಅಭೇದಗ್ರಹಣವೇ ಕಾರಣ; ಎಂದರೆ, ಈ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಭೇದದ ಗ್ರಹಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ

ಕಾರಣ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಾದರೋ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬುವುಗಳಿಗೆ ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಅವುಗಳ ಅಭೇದದ ಗ್ರಹಣವಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಅಭೇದವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಾದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಭೇದ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭೇದದ ಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲ. ಅಭೇದದ ಗ್ರಹಣವಾದರೋ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಗ್ರಹಣ ಇಲ್ಲದಿರಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಿಶಿಷ್ಟ ಎಂದರೆ ಅಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಭವವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದು ವ್ಯಾಘ್ರ, ಇವನು ಚೋರ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಆದರೂ ಅದು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಯಾರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದೇ ನಿರ್ಣಯ.

ಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ

ರಾಮಾನುಜೀಯರು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪಂಚೀಕರಣವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ, ಸರ್ವವೂ ಸರ್ವತ್ರ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವರ ವಾದಕ್ಕೆ ಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸುವರು—"ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಆ ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಶುಕ್ತಿರಜತಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ಇರುವುದು. ಇದರಿಂದ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯ. ರಜತದ ಭಾಗವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ. ರಜತದಿಂದಾಗುವ ಕಾರ್ಯವು ಶುಕ್ತಿಯಿಂದಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯ ಭಾಗವು ಹೆಚ್ಚು. ಅದು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಲು ಇದೇ ಕಾರಣ. ಕೆಲವುವೇಳೆ ದೋಷವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯವು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಲ್ಪವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸು

ವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ದೋಷವು ನಿವೃತ್ತವಾಗಲು ಅಧಿಕ ಭಾಗವು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಅಧಿಕ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಅಲ್ಪಭಾಗದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು" ಎಂದು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಶ್ರುತಿಯ ಪಂಚೀಕರಣವು ಭೂತಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಪದೇಶಿಸುವುದು; ವಸ್ತುಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಗೆ ರಜತ ಒಂದೇ ಸದೃಶವಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸದೃಶ ವಸ್ತುಗಳಿರುವುವು. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ದೋಷವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯವು ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಏಕೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು? ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಅದೃಷ್ಟವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಉಪಪಾದನ ಮಾಡಲಾಗದ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಏನೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅದೃಷ್ಟವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶೋಭಿಸುವುದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನಾಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ರಜತದ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಶುಕ್ತಿರಜತಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ಇರಬಹುದು. ಸಾದೃಶ್ಯ ಇರುವುದೆಂದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಧರ್ಮ. ಘೃತ ತೈಲಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದರಿಂದಾಗುವ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತದ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಆದರೂ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇದು ರಜತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಗೆ ರಜತಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯ ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದೇ ರಜತಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವವರಿಗೂ ರಜತಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗುವುದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ರಜತಸ್ವೀಕಾರದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತದ ಭಾಗವು ಅತ್ಯಲ್ಪ ಎಂಬೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಜತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತು ರಜತವಲ್ಲ ಎಂದೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಭಾಗ ಇರುವುದೆಂದು ಆ ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಲ್ಪಭಾಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೇ ಆಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶುಕ್ತಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ರಜತವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಸದೃಶವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಅವುಗಳ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾಗುವುದು.

ಸರ್ವ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ರಾಮಾನುಜೀಯರು ಭ್ರಾಂತಿ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಪಭಾಗದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮತದಂತೆ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಳದಿ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಶಂಖವು ವಿಷಯ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೂ ಶಂಖವು ಪೀತ ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಹಳದಿವರ್ಣವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಯಾರಿಗೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಲ್ಲದಿರಲು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೂ ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಹಳದಿ ದೋಷದ ಕಣ್ಣುಳ್ಳ ಪುರುಷನು ಶಂಖದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಶಂಖವು ಹಳದಿ ಎಂಬ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವವನು ಎಂದರೆ ಶಂಖ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷಉಳ್ಳವನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಉಳ್ಳ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶಂಖವು ಹಳದಿ ಎಂಬ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಅದು ಹಳದಿವರ್ಣ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದರೆ ಶಂಖದಲ್ಲಿ ಹಳದಿವರ್ಣ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯಾಗುವುದು. 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಂಖಕ್ಕೆ ಹಳದಿ ದ್ರವ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಅನುಭವವಿರೋಧ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜಮತದಲ್ಲಿ ಉದಹರಿಸಿರುವ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿರೂಪವಾದುವುಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ತಾರ್ಕಿಕವಾದವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ.

ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವರು:— "ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಗೃಹೀತವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಇದು ಸವಿಕಲ್ಪಕರೂಪವಾದುದು. ರಜತದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ದೋಷದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಶುಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ, ರಜತವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಸವಿಕಲ್ಪಕವಾದ

ಜ್ಞಾನ ಒಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ
'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬಿವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ
ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ. 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ
ಜ್ಞಾನವು ಇದು ಮತ್ತು ರಜತ ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ
ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು
ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ." ಎಂದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ
ವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಎಲ್ಲ ದೋಷ
ಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು. ಈ ವಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲವೋ
ಅಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ
ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಂದ ಮತವು ಇಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿತು ಎಂದು
ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಬೌದ್ಧರ ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು ಎಂಬ ಭಯದಿಂದ
ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ವಿವರಿಸುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇವರು
ಅಸತ್ತಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ
ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು. ಅಸತ್ತಾದ
ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಶಕ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಲ್ಪನಾ ಮಾತ್ರ.
ಅಸತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅಂತಹ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ
ಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಅಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರಲು ಅಸದ್ವಸ್ತು
ವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಇರಲಾರದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ
ವಾದಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ತಾರ್ಕಿಕವಾದಪ್ರಭೇದ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ತಾರ್ಕಿಕರು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತವು ಸದ್ರೂಪ
ವಾದುದು ಎಂದು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾದಿಸುವರು:—"ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ
'ಇದು' 'ರಜತ' ಮತ್ತು ಇವುಗಳ 'ಅಭೇದ' ಎಂಬ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳು ತೋರು
ವುವು. ಅಥವಾ 'ಇದು', 'ರಜತತ್ವ' ಮತ್ತು ಅವುಗಳ 'ಸಂಬಂಧ' ಎಂಬ ಮೂರು
ವಸ್ತುಗಳು ತೋರುವುವು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ರಜತ,' 'ರಜತತ್ವ'
ಮತ್ತು 'ಇದು' ಎಂಬ ಇವಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಅಸತ್ತಲ್ಲ. ಅವು
ಗಳ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕ
ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬುದು
ರಜತವನ್ನೂ ಬಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ರಜತದ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ
ಅಭೇದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದು.

ಅದು ರಜತವನ್ನೂ ಬಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಧಿಕಕಲ್ಪನೆ. ರಜತವು
ಅಸದ್ರೂಪವಾಗುವಲ್ಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. 'ಇದು ರಜತ'
ಎಂಬಲ್ಲಿ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸದ್ರೂಪ.
ಆದರೆ ಅದು ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು
ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ದೋಷ ಉಳ್ಳ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು
ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಉಳ್ಳುದಾದರೂ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ
ಇರುವ ರಜತದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು" ಎಂದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಭ್ರಾಂತಿಯು ಪರಿಹೃತ
ವಾಗಲು 'ಇಲ್ಲದ ರಜತವು ತೋರಿತು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ರಜತವು
ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ರಜತವು ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾಗಿ
ಅಸತ್ತಾದರೂ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ.
ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ರಜತವು ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸು
ವುದು. 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು · ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ತೋರಿ
ಬರುವ ರಜತವು ಅಸತ್ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಅದು ಆ ರಜತವು
ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೇ ಅಸತ್ಯವೇ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ
ತೋರುವ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿರಲು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ
ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇಂದ್ರಿಯದೋಷ ಮುಂತಾದುದು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ,
ವಸ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಅಸತ್ತಾದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು
ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ವಸ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ
ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ವಸ್ತು ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದೋ
ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದು. ಭ್ರಾಂತಿ
ಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ, ಅದಿಲ್ಲದಿರುವ
ಕಡೆ ಅದಿರುವುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು
ಕಡೆ ಇರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ
ಸಹಾಯಮಾಡುವುದೆಂದೂ ಒಪ್ಪೋಣ. ಈ ಸಹಾಯವು ಆ ವಸ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ
ಸನ್ನಿಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಸಂಭವಿಸಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ
ವಿಲ್ಲ. ದೇಶಾಂತರದ ವಸ್ತು ದೇಶಾಂತರದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲಾರದು.
ಅಲ್ಲದೇ ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವುದಾದರೂ ಅದರ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಪುರೋ
ವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ
ಹುಟ್ಟುವುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅಥವಾ, ದೇಶಾಂತರದ ವಸ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ
ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬೇಕು.
ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಮೊದಲು ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು;
ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು

ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲ. ಒಂದು ಘಟ ನಷ್ಟವಾಗಿರಬಹುದು. ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಘಟವನ್ನು ನೋಡಿ 'ಅದೇ ಈ (ನಷ್ಟವಾದ)' ಘಟ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ನಷ್ಟವಾದ ಘಟವೇ ವಿಷಯ. ನಷ್ಟವಾದ ಘಟವು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ರಜತಾನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು 'ಇದು ರಜತ 'ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ.

ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹಟ ಮಾಡುವ ವಾದಿಗಳು ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ರಜತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವರು. ಇದು 'ಅಸತ್ತಾದ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧ.

ಆರೋಪಿತವಾದ ವಸ್ತು ಸಮಸ್ತ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಸತ್ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆರೋಪಿತವಾದುದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ತೋರುವ ಅಭೇದಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಮಾವು ಮತ್ತು ಹಲಸಿನ ಮರಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ತೋರಿ, ಇದು ಒಂದೇ ವೃಕ್ಷ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾವು ಮತ್ತು ಹಲಸಿನ ಮರಗಳಿಗೆ ತೋರುವ ಅಭೇದಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯ. ಈ ಎರಡು ಮರಗಳೂ ಸತ್ಯ. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಆರೋಪಿತವಾದ ವಸ್ತು ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಹಿತವಲ್ಲದಿರಲು ಆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಭೇದ ಇವೆರಡೂ ಅಸತ್ಯ. ಇದು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಉದಾ :—ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಾಂತಿ.

ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ' ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಸದ್ರೂಪವಾದುದು ; ಆದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ' ಎಂದು ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವರು :—" ರಜತವು ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ. ಅಸತ್ ಆದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎನ್ನಲು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಅದು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿಹಿತ. ಇಲ್ಲದ

ರಜತಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು. ಇದು ರಜತವು ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ರಜತವು ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಆಂತರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ' ಇದು ರಜತವಲ್ಲ ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ರಜತವು ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ" ಎಂದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ರಜತವು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಾದರೂ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವು ತೋರಿತು ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ' ಅಸತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. 'ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಅಸತ್' ಎಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತ. ಅದು ಸತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. 'ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವು ತೋರಿತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಸತ್ ಅಲ್ಲದ ರಜತವು ತೋರಿತು' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ರಜತವು ಆಂತರವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುವುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ರಜತವು ಆಂತರ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಎಂಬುದು ರಜತವು ಆಂತರವೆನ್ನಲು ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಆಂತರವಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಬಾಹ್ಯ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ರಜತವೂ ಆಂತರವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಿರಬಹುದು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಆಂತರವಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳುವರಷ್ಟೆ. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಗುಲಗಂಜಿಯ ರಾಶಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಒಬ್ಬನು ಅದು ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಅಗ್ನಿಯು ಆಂತರವಾಗುವುದಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಹೊಂದುವ ಪುರುಷನನ್ನೇ ಅದು ಸುಡಬೇಕು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

ಅಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ

ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಅಸತ್ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಅಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿವಾದವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸುವರು :—" ರಜತವು ಸತ್ ಅಲ್ಲ. ಸತ್ ಆದರೆ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸದಸದ್ರೂಪವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಒಂದೇ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಸದಸತ್ ಎಂಬುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಅದು ಸದಸತ್ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅದು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುವುದು; ಇದರಿಂದ ಅದರ ಅಸದ್ರೂಪವು ನಿಷೇಧಿತವಾಯಿತು; ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಸತ್ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ' ಇದು ರಜತವಲ್ಲ ' ಎಂಬ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ರಜತವು ಅಸತ್ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಸತ್ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಲ್ಲ. ಬಾಧಕವಲ್ಲದಿರಲು ರಜತಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತಾದ ವಸ್ತು ತೋರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು'' ಎಂದು. ಈ ವಾದವು ಆಪಾತರಮಣೀಯವಾಗಿರುವುದು. ಸದ್ರೂಪವಾದ ಶುಕ್ತಿಯು ಯಾವ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ, ಎಂದರೆ, ಅಸತ್ತಾದ ರಜತದಂತೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಮೇಲೆಕಂಡ ವಾದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೆ ನಮಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ರಜತ ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಎಲ್ಲವೂ, ಎಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಯೂ ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಇದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಶುಕ್ತಿಯು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಅನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದು 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅಂಗುಳಿಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ದೋಷವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯವು ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವು ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದರ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಉಳ್ಳ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಸತ್ತಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯವು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಸಂವೃತಿಯು (ಅವಿದ್ಯಾ) ರಜತಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅಂಧನಿಗೂ ರಜತಭ್ರಾಂತಿ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಶುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಇವುಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಭ್ರಾಂತಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಂವೃತಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ರಜತವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರಿಸುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿತು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತನ್ನು ಸತ್ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಆಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಯು ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು

ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಕಣ್ಣನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿ ತೆರೆದಾಗ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಚಿತ್ರ ಆಕಾರಗಳ ಉದಾಹರಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಭಾವಿಸುವರು. ಈ ಉದಾಹರಣದ ಬಲದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಉದಾಹರಣವು ಅಸಂಗತ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆಕಾರವಿಶೇಷಗಳಿಗೆ ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ ಮುಂತಾದುದೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ.

ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ

ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವು ತನ್ನ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಖ್ಯಾತಿವಾದವನ್ನು ಈರೀತಿ ರೂಪಿಸುವುದು '' 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಸತ್ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸದ್ರೂಪವಾದರೆ ಇದು ರಜತವಲ್ಲ ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ. ಅಸತ್ತಾದರೆ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಸದಸತ್ ಅಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಸತ್, ಅಸತ್ ಎರಡೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದಕಾರಣ ಅದು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ'' ಎಂದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ರಜತವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರಮಾಣ ಇಲ್ಲ. 'ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವು ತೋರಿತು' ಎಂಬ ಉತ್ತರಕಾಲದ ಅನುಭವವು ರಜತವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅಸತ್ತಾದ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ರಜತವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ ಅಸತ್ ಅಲ್ಲವೆನ್ನಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ರಜತವು ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಅದ್ವೈತಮತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತಮತದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬಂಶವು ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. 'ರಜತ' ಎಂಬಂಶವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಶುಕ್ತಿ. ಶುಕ್ತಿಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲ. ಇದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತ. ಅದ್ವೈತವು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯವಾದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಎಣಿಸುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬ. ಆದರೂ ಇವನು ಅನೇಕ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯನಾಗುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ

ಅಸತ್ತಾದ ಶಶವಿಷಾಣದಲ್ಲಿ ಸತ್ವಾಸತ್ವ ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ ಆಗಬೇಕಾಗುವುದು. ರಜತವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂದೂ, ಭ್ರಾಂತಿಯು ನಿವೃತ್ತವಾಗಲು ಅಸತ್ ಎಂದೂ ತೋರಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ರಜತವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದೊಪ್ಪೋಣ. ಅದು ನಿತ್ಯವಾದುದಾ ದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಗೋಚರಿಸಬೇಕು. ಅನಿತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣವೇ ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿ ಯುವುದು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಶುಕ್ತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಚೈತನ್ಯವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ರಜತವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ರಜತದ ಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದೆಂದೂ, ರಜತವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಅದ್ವೈತಮತದ ತತ್ತ್ವ. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿರುವುವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸು ವುದು. ಇದು ರಜತ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ದೋಷಗಳೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಜತವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸತ್ ಆದುದು ಅಸತ್ತಾಗಿಯೂ, ಅಸತ್ ಆದುದು ಸತ್ತಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು ಎಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

೪ ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥವಿರು ವಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರಲು ಅದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಸವಿಶೇಷವಾದುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅರ್ಥವಿರುವುದು ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ

ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯ ವಿಪರ್ಯಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಸಂಶಯ ಎಂದರೆ ನಿಶ್ಚಯವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ. ಕೆಲವು ಸಂದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಟಿಗಳ ನಿರ್ದೇಶ ಇರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಟಿಯ ನಿರ್ದೇಶ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೋಟಿಗಳು

ಅನೇಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಕೋಟಿಗಳ ನಿರ್ದೇಶವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ :— ಇದು ಯಾವ ವೃಕ್ಷ? ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೃಕ್ಷಗಳು ಬಹಳವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಚೂತವೇ ? ಪನಸವೇ ? ಮುಂತಾದ ನಿರ್ದೇಶವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೋಟಿ ನಿರ್ದೇಶವಿರುವ ಸಂದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಾನ ಕೋಟಿಗಳುಳ್ಳವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕೋಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕೋಟಿಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವುದು. ಇವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ? ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರನೇ ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಕೋಟಿಗಳ ನಿರ್ದೇಶ ಇರುವುದು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂಬ ಸಂದೇಹದಲ್ಲಿ, ಇವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರನು ಎಂಬ ಕೋಟಿಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇದ್ದರೂ, ಇವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಎಂಬ ಕೋಟಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದು. ಎಲ್ಲ ಸಂದೇಹವೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಕೋಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮದ ದರ್ಶನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಸ್ಥಾಣುವೋ ಪುರುಷನೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಲು ಮುಂದೆ ಕಂಡುಬರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸ್ಥಾಣುಪುರುಷರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನ ವಾದ ಊರ್ಧ್ವತೆ ಎಂಬ ಧರ್ಮದ ದರ್ಶನವೇ ಕಾರಣ. ವಿಪರ್ಯಯ ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕರಣ ಎರಡೂ ಯಥಾರ್ಥ

ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕರಣ ವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾ ಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದರ ಕರಣವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಇತರ ವಾದಿ ಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಕರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವರು. ಕರಣವು ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಿಸಲು ಅದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕಾದರೂ ಕರಣವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಕರಣವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಲು ಬಾಧಕ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಕರಣಗಳೆರಡರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಾ ಗಿರುವುದು; ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅನುಗುಣ ವಾಗಿರುವುದು.

ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರ ನವೀನತೆ

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತಾಂತರದವರು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಯಾವುದೂ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಭಾಷಿಕಬೌದ್ಧರು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವರು. ಅವರು ಹೀಗೆ

ತಿಳಿಯಲು ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಉದ್ದೇಶ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ವಸ್ತುವೇ ಅಸಂಭಾವಿತವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರ ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ತಾರ್ಕಿಕರು ಯಾವ ಧರ್ಮವಿರುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆ ಧರ್ಮಉಳ್ಳುದನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎಂದೂ, ಪ್ರಮಾಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದುದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಅವರು ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು, 'ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಧರ್ಮವು ಸತ್ಯವಾದುವು; ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು; ಹೀಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕವಾಗುವುದು' ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಉದ್ದೇಶ. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ರೂಪಿಸುವುದೇ ವಿಹಿತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ, ಸ್ಮೃತಿಮಾತ್ರ ಪೂರ್ವಾನುಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಅಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಅನುಭೂತಿ ಅಥವಾ ಅನುಭವವು ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವರು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಯು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕ ಇಲ್ಲ. ಕೌಮಾರಿಲರು 'ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಪ್ರಮಾಣ' ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವ ಸ್ಮೃತಿಯು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಮಾಣವಾದುದು ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ, ಸ್ಮೃತಿಯು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೂ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಇಂತಹ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಯು ಹಿಂದಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅದು ತಿಳಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದು. ಅದು ಹಿಂದಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹಿಂದಿದ್ದುದನ್ನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಸುವುದು. ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಾದರೋ ಅದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದುದಾಗಿ ಗೋಚರವಾಯಿತು. ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಾದರೋ ಈ ವರ್ತಮಾನಕಾಲವೇ ಅವಸ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಅವಸ್ಥಾ ಉಳ್ಳ ವಸ್ತು ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನವೀನವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಇಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ಮೃತಿಯು

ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನುಭವಾನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಅದ್ವೈತವು, 'ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾ; ಇದಕ್ಕೆ ಕರಣ ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವಾಗ ಕರಣವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಬಹುದಾದರೂ ಈ ವಿಧ ನಿರೂಪಣವು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗತ ಅಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಷಯ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸೌಕರ್ಯ ಉಂಟು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಅಬಾಧ್ಯ. ರಾಮಾನುಜೀಯರು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎಂದೂ, ಅದರ ಕರಣವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಸರ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ, ಆದರೆ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣ ಎಂದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಇವರ ಉದ್ದೇಶ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾದ ರೀತಿ.

ಯಥಾರ್ಥ ಶಬ್ದಾರ್ಥ

ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸದಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಜ್ಞೇಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಪರ್ಯವಸಾನದ ಅರ್ಥ. ಜ್ಞೇಯವು ಸಸಂಬಂಧಿಕವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಜ್ಞೇಯ ಉಳ್ಳುದು. ವಿಷಯವು ಜ್ಞೇಯವಾಗಲು ಜ್ಞಾನವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು. ಇಂದ್ರಿಯ, ಯುಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ವಿಷಯವು ಜ್ಞೇಯವಾಗಲು ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಎನ್ನಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿಯೂ ಅದರ ಕರಣವನ್ನು ಅನುಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ.

ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಅನುಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರಮಾಣವು ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಅನುಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನದ ಕರಣಕ್ಕೆ ಅನುಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಾಕ್ಷೀರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವುವೇಳೆ

ಮನಸ್ಸಿನ ಪರಿಣಾಮ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮನಸ್ಸಿನ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿರೂಪವಾದುದು.

ಅನುಪ್ರಮಾಣ

ಅನುಪ್ರಮಾಣವು ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣದ ಕರಣ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಪುತ್ತು ಆಗಮ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ.

(೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ :—ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಉದಾ :—ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ.

ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಶ್ರೋತ್ರ, ತ್ವಕ್, ಚಕ್ಷುಸ್, ಜಿಹ್ವಾ, ಘ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಮನಸ್ ಎಂದು ಆರು ವಿಧ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಸ್ವರೂಪೇಂದ್ರಿಯವೂ ಸೇರಿ, ಏಳಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಏಳು ವಿಧವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಭೂತ ವರ್ತಮಾನಗಳ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಉದಾ :—'ಇದು ಅದೇ ಘಟ.' ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಇದು ಘಟ' ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಗುಣಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ದ್ರವ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಗುಣದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಮತಾಂತರರದವರು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ.

ಸ್ಮೃತಿಯು ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಸಾಧನ. ಮನಸ್ಸು ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಅದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ಮರಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಸ್ಮರಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಾಗ ಸ್ಮೃತವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಸಹಾಯ. ಸ್ಮೃತಿಯು ಗೃಹೀತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೂ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಅನುಭವಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಸ್ಮೃತಿಯು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಾಗುವ

ಪ್ರಯುಕ್ತ, ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನುಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಯು ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತು ಈರೀತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವ ಉಂಟಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತು ಹೀಗಿದ್ದಿತು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಯು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ನಷ್ಟವೂ ಇಲ್ಲ.

ಇಂದ್ರಿಯದಲ್ಲಿ ದೋಷ ಇದ್ದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮಲದೋಷ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಬಿಳಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹಳದಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಇಂದ್ರಿಯವು ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರುವಂತೆ ಅರ್ಥವೂ ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರಬೇಕು. ಅತಿ ದೂರ, ಅತಿ ಸಮೀಪ, ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ, ವ್ಯವಹಿತ ಮತ್ತು ಸಮಾನವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿರೋಣ ಎಂಬುವೇ ಅರ್ಥದೋಷಗಳು. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ದೋಷ ಇದ್ದರೆ ಇಂದ್ರಿಯವು ನಿರ್ದೋಷವಾದರೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಅರ್ಥದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಂತಹ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರತ್ವ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಇಂದ್ರಿಯವು ನಿರ್ದೋಷ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ದೋಷ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. 'ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಅರ್ಥೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಎಂಬುದರಿಂದ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ವಸ್ತು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗಲು ಅರ್ಹವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನೇತ್ರಕ್ಕೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಇರಬಹುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ನೇತ್ರದಿಂದ ಆಕಾಶದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಕಾಶವು ನೇತ್ರದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗಲು ಅರ್ಹವಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯದ ವಿಷಯವು ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ತಮ್ಮ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸಂಯೋಗ ಮೊದಲಾದುದಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲು ಸಹಾಯಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿ ಮಾತ್ರ.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಎರಡು ವಿಧ. ಘ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯ. ಅದು ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಭೂತಗಳಿಂದ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುವುದು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಳ್ಳುದು. ಸಾಂಖ್ಯರು, 'ಇಂದ್ರಿಯವು ಜಡ; ಅದು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ವೈಶೇಷಿಕರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೌತಿಕ ಎನ್ನುವರು. ಇವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಕಾರ್ಯ ಇರುವುದು. ತಾರ್ಕಿಕರು, ''ಘ್ರಾಣವು ಗಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಗಂಧವು ಪೃಥಿವಿಯ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಆದುದರಿಂದ ಘ್ರಾಣವು ಪೃಥಿವಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದು. ರಸನೇಂದ್ರಿಯವು ರಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ರಸವು ಜಲದ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಆದುದರಿಂದ ರಸನವು ಜಲದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದು. ಚಕ್ಷುಸ್ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ರೂಪವು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಚಕ್ಷುಸ್ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದು. ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯವು ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸ್ಪರ್ಶವು ವಾಯುವಿನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಇಂದ್ರಿಯವು ವಾಯುವಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದು. ಶ್ರೋತ್ರವು ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಆದುದರಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರವು ಆಕಾಶದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದು'' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಜಲವು ಚರ್ಮವಲ್ಲಿರುವ ಗಂಧವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಲವಣವು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವ ರಸವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಅಂಜನವು ರೂಪವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಜಲವು ಚರ್ಮವಲ್ಲ; ಲವಣವು ರಸ ಉಳ್ಳ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ; ಅಂಜನವು ರೂಪ ಉಳ್ಳ ಮುಖವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭೂತದ ಗುಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಭೂತವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ತರ್ಕಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮನಸ್ ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮ ಉಳ್ಳ ಆತ್ಮರೂಪವಲ್ಲ. ದ್ರವತ್ವ, ಸ್ನೇಹ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಕ್ಷುಸ್ ಜಲವಲ್ಲ. ಶೀತೋಷ್ಣ ಗುಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ಪರ್ಶವು ಆ ಸ್ಪರ್ಶಗಳುಳ್ಳ ಜಲ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸಲ್ಲ.

'ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವು ನಿರ್ವಾಹವಾಗುವುದು; ಚೈತನ್ಯವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾತೃಗಳಿಗೆ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಇರುವಂತೆ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ಸುಖ ಇರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ 'ನಾನು ಸುಖಿಯಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಖ ಇಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ 'ನಾನು ಸುಖೀ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಬೇಕು. ದೋಷ ಇರಬಹುದಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಅಂತಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಇಂದ್ರಿಯವು ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ದೋಷ ಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು. ಚಕ್ಷುಸ್ ಮೊದಲಾದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯವು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದುದಾಗಿರಬೇಕು. ಇವಕ್ಕೇ ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂದರೆ 'ಹಿಂದಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತು' ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯ. ಇದು ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. *

(೨) ಅನುಮಾನ

ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಅನುಮಿತಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಯುಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳ ಲಿಂಗವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಹೇತು-ಸಾಧ್ಯಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯವೇ ಅನುಮಾನದ ಅಂಗ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಬೌದ್ಧರು ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಎಂಬುವು ಅನುಮಾನದ ಅಂಗಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವರು.

---

* ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಈಶಜ್ಞಾನ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಜ್ಞಾನ, ಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಈಶ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮೀಜ್ಞಾನಗಳು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ. ಆದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮೀಜ್ಞಾನವು ಈಶನಿಗೆ ಅಧೀನ. ಇವೆರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ತಮ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಅಶೇಷ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವುವು. ಆದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇರುವುದು. ಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಋಜುಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ. ಇದು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಲು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿಯವರೆಗೂ ಕ್ರಮೇಣ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ತಾತ್ವಿಕಯೋಗಿಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿ. ಅತಾತ್ವಿಕಯೋಗಿಜ್ಞಾನವು ಆದಿಉಳ್ಳುದು. ಅಯೋಗಿಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶಉಳ್ಳುದು. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ, ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ, ಆಗಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಮೂರು ವಿಧ.

ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಎಂದರೆ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಶಿಂಶಪಾವೃಕ್ಷವು ವೃಕ್ಷದ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಿಂಶಪಾ ಎಂಬುದು ವೃಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮ ಕಾರ್ಯ ; ಅಗ್ನಿ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಧೂಮವು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವೈಶೇಷಿಕರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನದ ಅಂಗಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಧಿಕ ಕಲ್ಪನೆ. ಹೇತು ಸಾಧ್ಯಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯವು ಅನುಮಾನದ ಅಂಗ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಂಗ್ರಹೀತವಾಗುವುವು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತು ಇರುವುದು ಅನುಮಾನದ ಅಂಗ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಸಾಧ್ಯ ಉಳ್ಳ ದೇಶ. 'ಊರ್ಧ್ವದೇಶವು ವೃಷ್ಟಿ ಉಳ್ಳುದು ; ಅಧೋದೇಶದಲ್ಲಿ ನದಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ನದಿಯ ಪೂರ್ಣತೆ ಎಂಬುದು ಊರ್ಧ್ವದೇಶ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧುವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಹಚರ್ಯವೇ ಅನುಮಾನದ ಅಂಗ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಸಾಹಚರ್ಯಕ್ಕೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಹೇತುವಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅವಿನಾಭಾವ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ತಾರ್ಕಿಕರು ''ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ವ್ಯತಿರೇಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಧ್ಯದಿಂದ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—ವಹ್ನಿಯಿಂದ ಧೂಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಇದರಿಂದ 'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವೋ ಅಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಬಹುದು. ಸಾಧನದ ಅಭಾವದಿಂದ ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—ಧೂಮದ ಅಭಾವದಿಂದ ವಹ್ನಿಯ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಇದರಿಂದ 'ಎಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಬಹುದು," ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಸಾಧನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಧೂಮದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು 'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವೋ ಅಲ್ಲ ವಹ್ನಿ ಇದೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ ಸಾಕು. ಇದು ಸಾಕಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನುಮಾನದ ಅಂಗ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿಯ ಅಭಾವದಿಂದ ಧೂಮದ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು 'ಎಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಧೂಮ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು. ಆದರೆ, ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಎರಡು ವಿಧ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನ್ವಯರೂಪವಾಗಿರುವುದು.

ತಾರ್ಕಿಕರು ತಾವು ಹೇಳುವ ಎರಡು ವಿಧ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ, ಶುದ್ಧ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳ ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಎಂದೂ, ಶುದ್ಧವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳ ಕೇವಲ ವ್ಯತಿರೇಕಿ ಎಂದೂ, ಇವೆರಡು ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಿ ಎಂದೂ ಅನುಮಾನವು ಮೂರು ವಿಧ ಎನ್ನುವರು. ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಒಂದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರು '' 'ಬದುಕಿರುವ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಇರುವನು ; ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವಾಯು ಮೊದಲಾದುದರ ಕಾರ್ಯ ಇರುವುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರುವ ಶರೀರವೆಲ್ಲ ಪಕ್ಷವಾಗುವುದರಿಂದ 'ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವಾಯು ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಕಾರ್ಯ ಇರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಇರುವನು' ಎಂಬ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ದೃಷ್ಟಾಂತವಿಲ್ಲ. 'ಎಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಕಾರ್ಯ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಇರುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಕಲ್ಲು ಮೊದಲಾದುದು. ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಲ್ಲ ; ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಚೇಷ್ಟೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾದುದು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಒಂದೇ. ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ನಿಷೇಧಿಸದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು,'' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು.

ಇದು ಅಸಂಗತ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅಂಗವಲ್ಲ. 'ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಕಾರ್ಯವೋ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಇರುವನು' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾದ ಹೊರತು ಈ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಆತ್ಮಾ ಎಂಬ ಭಾವಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಾವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಕಾರ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಾವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅಂಗವಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಪದಾರ್ಥ ಒಂದು, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥ ಮತ್ತೊಂದೂ ಆದರೆ ಅನುಮಾನವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವೆವೋ ಅದಕ್ಕೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರಬೇಕು. ಇದೇ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಆದರೆ 'ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಕಾರ್ಯವೋ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಇರುವನು' ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಇದೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. 'ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಕಾರ್ಯವು ಆತ್ಮನಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳುದು ; ಆತ್ಮನ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಭಾವದ ಅಭಾವರೂಪವಾದುದ

ರಿಂದ. ಯೂವುದು ಯಾವುದರ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಭಾವದ ಅಭಾವವೋ ಅದು ಅದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳದು ; ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಯಿಂದಿರುವಂತೆ.' ಇಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದು ಧೂಮದ ಅಭಾವ. ಏಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿಲ್ಲ. ಈ ಧೂಮದ ಅಭಾವದ ಅಭಾವವೇ ಧೂಮ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳದು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದು ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಅಭಾವ. ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಅಭಾವ ಇರುವುದು. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣದ ಅಭಾವವೂ ಇರುವುದು. ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಭಾವವಾದುದು ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾಣವೇ ಮೊದಲಾದುದು ಆತ್ಮನಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ. ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು 'ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಇರುವನು' ಎಂಬ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಯಾವುದು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವೋ ಅದು ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಧರ್ಮಗಳು ಎರಡು ವಿಧ. ಕೆಲವು ಒಂದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಇರುವಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯತ್ವ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ; ನಿತ್ಯತ್ವ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇರುವಲ್ಲಿ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ ಇರುವಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುವು. ಇವು ಮೂರು ವಿಧ. ಕೆಲಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಉದಾ:—ಪಾಚಕತ್ವವು ಪುರುಷನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಪುರುಷತ್ವವು ಪಾಚಕತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪಾಚಕನಲ್ಲದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವುದು. ಇವೆರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಪಾಚಕನಾದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ:—ಧೂಮವತ್ವ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಮತ್ವ. ಧೂಮವತ್ವವು ಅಗ್ನಿಮತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿಮತ್ವವು ಧೂಮವತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ:—ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯತ್ವ. ಅನಿತ್ಯತ್ವವು ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಇರುವಲ್ಲಿರುವುದು ; ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯು ಅನಿತ್ಯತ್ವ ಇರುವಲ್ಲಿರುವುದು. ಉದಾ:—ಘಟ ಮೊದಲಾದುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಧರ್ಮವು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಗ್ನಿಗೆ

ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಪರಸ್ಪರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯತ್ವಗಳೇ ಮೊದಲಾದುವು ಪರಸ್ಪರ ಸಾಧಕವಾಗುವುವು. ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯಿಂದ ಅನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಅನಿತ್ಯತ್ವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಧೂಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿಯು ಧೂಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅಂಗ ಎಂದರೆ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದು, ಅನುಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಹೇತುವಿಗೆ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇರಬಹುದು. ಅದು ಗೃಹೀತವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅನುಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಮರಣೆ ಉಂಟಾಗದಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸ್ಮರಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವ್ಯಾಪ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು, ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕವೇಳೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೇತು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ, ಎಲ್ಲ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸದೃಶಗಳಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಅನುಮಾನವು ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಮಾತೃವು ಪರೋಪದೇಶವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಮರಣದಿಂದ ಸಹಿತನಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇತರರ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಾಪಕದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇತರರ ಉಪದೇಶ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪಕದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಲಿಂಗದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಾಕ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಒಬ್ಬನು ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಧೂಮ ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಮೊದಲನೆಯವನು 'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮ ಇರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು' ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪರೋಪದೇಶ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು.

ಪುನಃ ಅನುಮಾನವು ಕಾರ್ಯಾನುಮಾನ, ಕಾರಣಾನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಕಾರ್ಯಕಾರಣಾನುಮಾನ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಕಾರ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಕಾರ್ಯಾನುಮಾನ. ಉದಾ:—ಕಾರ್ಯವಾದ ಧೂಮದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಾದ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಕಾರಣದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಕಾರಣಾನುಮಾನ. ಉದಾ :— ಕಾರಣವಾದ ಮಳೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಮೇಘದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರ್ಯವಾದ ವೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಲ್ಲದಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಅಕಾರ್ಯಕಾರಣಾನುಮಾನ. ಉದಾ:—ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಲ್ಲದ ರೂಪರಸಗಳಲ್ಲಿ ರಸದ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಅನುಮಾನವು ಪುನಃ ದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅನುಮಾನವು ದೃಷ್ಟಾನುಮಾನ. ಉದಾ:—ಧೂಮಾನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅನುಮಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟಾನುಮಾನ. ಉದಾ:—ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲದ ಚಕ್ಷುಸ್ ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿರುವುವು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕರಣ ಇರಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಕರಣ ಚಕ್ಷುಸ್ ಮೊದಲಾದುದು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರದಿಂದ ದೃಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟಾನುಮಾನ.

ಅನುಮಾನದೋಷ

ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಅಸಂಗತಿ ಎಂದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಎರಡು ದೋಷಗಳು. ವಿರೋಧವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧ, ಹೇತುವಿರೋಧ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಾಂತವಿರೋಧ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧವು ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಸ್ವವಚನವಿರೋಧ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧವು ಪ್ರಬಲಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಸಮಬಲಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಬಲಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಉದಾ:—'ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ; ಶುಕ್ತಿರಜತದಂತೆ,' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಘಟವು ಸತ್ಯ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿರೋಧ ಇರುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಬಲ.

ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆಕಾರದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದರೋ ಅದರ ವಿಶೇಷವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಬಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಸಮಬಲಪ್ರಮಾಣ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಉದಾ:—'ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ; ಶುಕ್ತಿರಜತದಂತೆ,' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ; ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ; ಆತ್ಮನಂತೆ,' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಇರುವುದು. ಸ್ವವಚನವಿರೋಧವು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ತನ್ನ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರಮಾಡುವುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವಚನವನ್ನು ತಾನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ವಿರೋಧವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಉದಾ:—ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಅವನಿಗೆ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ದೋಷ ಬರುವುದು. ತನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿಯೇ ವಿರೋಧವಿರಲು ಜಾತಿ ಎಂಬ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಉದಾ:—'ನನ್ನ ತಾಯಿ ಬಂಜೆ.' ಹೇತುವಿರೋಧವು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿಗೆ ಉದಾ:—ಶಬ್ದವು ಅನಿತ್ಯ ; ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ. ಶಬ್ದವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷ ಬರುವುದು. ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಮೂರು ವಿಧ. ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಾವ ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಒಂದು. ಉದಾ:—'ಶಬ್ದವು ಅನಿತ್ಯ ; ಪ್ರಮೇಯವಾದುದರಿಂದ.' ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಪ್ರಮೇಯ. ಸಾಧ್ಯದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅದರ ಅಭಾವದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಎರಡನೆಯದು. ಉದಾ:—'ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ ; ಹುಟ್ಟಿದುದರಿಂದ.' ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ. ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಾವದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಮೂರನೆಯದು. ಉದಾ:—'ಎಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯ ; ಇರುವುದರಿಂದ.' ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಪಕ್ಷವಾದುದರಿಂದ ಹೇತುವಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಾವದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಿರೋಧವು ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾ:—'ಮನಸ್ಸು ಅನಿತ್ಯ ; ಕ್ರಿಯೆ ಉಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ ; ಪರಮಾಣುವಿನಂತೆ.' ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪರಮಾಣುವು ನಿತ್ಯ. ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾ:—'ಮನಸ್ಸು ಅನಿತ್ಯ ; ಕ್ರಿಯೆ ಉಳ್ಳುದಾದರಿಂದ ; ಕರ್ಮದಂತೆ.' ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ. ಅಸಂಗತಿಗೆ ಉದಾ:—ಈಶ್ವರವಾದಿಯನ್ನು ಕುರಿತು 'ಜಗತ್ತು ಕರ್ತೃಉಳ್ಳುದು ; ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು.

(೩) ಆಗಮ

ದೋಷರಹಿತವಾದ ಶಬ್ದವು ಆಗಮಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸದಿರುವುದು, ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು, ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು, ಪ್ರಯೋಜನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು, ಇಷ್ಟವಲ್ಲದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು, ಮಾಡಲು ಅಶಕ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು, ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯ ಇರುವಾಗ ಕಷ್ಟವಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು, ಇವೇ ಮೊದಲಾದುವು ಶಬ್ದದ ದೋಷಗಳು. ಶಬ್ದವು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಮತ್ತೊಂದು ಶಬ್ದದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದಲೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಚಟತಪ, ಜಬಗಡದ ಮುಂತಾದುವು ಮೊದಲನೆಯದರ ಉದಾಹರಣೆ. ಗೋವು, ಅಶ್ವ, ಆನೆ, ಮನುಷ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಎರಡನೆಯದರ ಉದಾಹರಣೆ. ಕಲ್ಲಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು ಮುಂತಾದುದು ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದ. 'ಬೆಲ್ಲವು ಸಿಹಿ' ಮುಂತಾದುದು ತಿಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದು. ಹೇಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯ ಇರುವಾಗ ಹೇಳಿದುದನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು ದೋಷವಾಗುವುದು. 'ಕಾಗೆಗೆ ಹಲ್ಲೆಷ್ಟು' ಮುಂತಾದುದು ಪ್ರಯೋಜನಹೀನ. ವಿರಕ್ತನಿಗೆ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯ. 'ಸತ್ತವನಿಗೆ ಔಷಧ ಹಾಕು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯ. ಕಾವೇರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ ಬಾಯಾರಿದ ಮನಷ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತು 'ಗಂಗೆಯ ತೀರದಲ್ಲಿ ಬಾವಿಯನ್ನು ತೋಡು, ನೀರು ಬರುವುದು, ಅದನ್ನು ಪಾನಮಾಡು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯವಿರಲು ಕಷ್ಟವಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯ.

ಶಬ್ದವು ಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಪದವು ವಿಭಕ್ತಿ ಉಳ್ಳುದು. ಆದುದರಿಂದ ಜಬಗಡದ ಮುಂತಾದುದು ಪದವಲ್ಲ. ಆಕಾಂಕ್ಷಾ, ಯೋಗ್ಯತಾ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿಧಿ ಎಂಬ ಅಂಗಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಪದಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವ ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪದದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರಲು ಪೂರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಪದದಿಂದ ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಇರುವುದು. 'ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬುದು ಕರ್ಮವಾದ 'ಘಟವನ್ನು' ಎಂಬುದರ ಹೊರತು ಪೂರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪದಕ್ಕೂ ಘಟ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೂ ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಇರುವುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಪುರುಷರಿಗೆ ಇರುವುದು. ಆದರೂ ಪದವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಈ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಉಳ್ಳುದೆಂದು ಉಪಚರಿತವಾಗುವುದು. ಪದಗಳಿಂದ ತಿಳಿದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಯೋಗ್ಯತಾ. 'ಜಲದಿಂದ ತೊಯಿಸು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪದಗಳ ಅನ್ವಯವು ಪ್ರಮಾಣಬಾಧಿತ

ವಲ್ಲ. ತೊಯಿಸಲು ಜಲವು ಕಾರಣ; ತೊಯಿಸುವುದು ಕಾರ್ಯ. ತೊಯಿಸುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಜಲಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯತಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ತೊಯಿಸುವುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ತೊಯಿಸುವಿಕೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯತಾ ಇಲ್ಲ. ವಿಲಂಬ ಇಲ್ಲದೆ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವಿಲಂಬ ಇಲ್ಲದೆ ಹೇಳಿದ "ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡುಬಾ" ಎಂಬುದು ಸನ್ನಿಧಿ ಉಳ್ಳುದು. ಗೋವೆಂದು ಈ ಹೊತ್ತು ಹೇಳಿ, ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ ಎಂದು ನಾಳೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ವಾಕ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸನ್ನಿಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ವಾಕ್ಯವು ಪದಾರ್ಥಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಶಬ್ದವು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಶ್ರುತವಾಗಬೇಕು.

ಪದಗಳ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿವಾದ ಉಂಟು. ಕೆಲವರು ಗೋವು ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಗೋತ್ವ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಜಾತಿಸಹಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ; ಜಾತಿ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಲು ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು 'ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಘಟತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು; ದೇವದತ್ತ ಮೊದಲಾದ ಅಂಕಿತ ನಾಮಗಳು ಆಯಾವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು; ಗಂಗೆದೊಗಲುಳ್ಳುದು ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು; ಗೋವು ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಕೃತಿ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುವು,' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಯಾವ ಪಕ್ಷವೂ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಅನಂತರವೇ ಎಷ್ಟು ಅರ್ಥವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದೋ ಅಷ್ಟು ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಘಟವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ಘಟವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಘಟತ್ವ ಜಾತಿ ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಶುಕ್ಲ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಶೌಕ್ಲ್ಯಗುಣ ಮತ್ತು ಆ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಗತ (ಹೋದ) ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಗಮನ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ದಂಡಉಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಪದವು ದಂಡ ಮತ್ತು ಅದುಳ್ಳವನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಭವಾನುಸಾರ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

ಶಬ್ದದ ಶಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಣವು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬೆಟ್ಟಿನಿಂದ ತೋರಿಸಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ತಾಯಿ ಅಥವಾ ತಂದೆಯ ತೊಡೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಬಾಲಕನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾದರೂ ಶಬ್ದ

ಮೊದಲಾದ ಚೇಷ್ಟೆಗಳಿಂದ ತನಗೆ ಅಭಿಮುಖನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬೆಟ್ಟನಿಂದ ತಾಯಿತಂದೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ, 'ಮಗು! ಈಕೆಯು ನಿನ್ನ ತಾಯಿ, ಇವನು ನಿನ್ನ ತಂದೆ, ಇವನು ಬಾಳೆಯಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುವನು,' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಲು, ಬಾಲಕನು ಶಬ್ದವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂಬ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವನು. ಪುನಃ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು, ತಾಯಿ ಎಂದರೆ ಇದು ಅರ್ಥ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಶಬ್ದವಿಶೇಷದ ಅರ್ಥವಿಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು. ಮೀಮಾಂಸಕರು "ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಬಾಲಕನು 'ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಯಜಮಾನನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ, ಆಳು ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ, ಆಳು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಯಜಮಾನನ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಪುನಃ 'ಕುದುರೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ, ಗೋವನ್ನು ಕಟ್ಟು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಾಂತರಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ, ಗೋವು ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಗೋವೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ, ಅಶ್ವವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅಶ್ವವೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು'' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಬಾಲಕನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮರೆಯುವ ಸ್ವಭಾವದವನು. ಅವನು ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಅದನ್ನು ವಸ್ತುವನ್ನು ತರುವವರೆಗೂ ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ತರುವುದು ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಈ ಶಬ್ದ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ.

ಶಬ್ದವೃತ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಅಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಶಕ್ತಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ತರಲು ಅನುಕೂಲವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಯ, ಸಂಗತಿ, ಸಂಕೇತ, ವಾಚಕತ್ವ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ನಾಮಾಂತರಗಳು. ಶಕ್ತಿಯು ಯೋಗ, ರೂಢಿ, ಮತ್ತು ಯೋಗರೂಢಿ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಅವಯವದ ಶಕ್ತಿಯು ಯೋಗ. ರೂಢಿಯು ಸಮುದಾಯದ ಶಕ್ತಿ. ಯೋಗರೂಢಿಯು ಅವೆರಡರ ಶಕ್ತಿ. ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಕೇವಲ ಯೋಗದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉದಾ:— ಪಾಚಕ, ಪಾಠಕ ಮುಂತಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕೇವಲ ರೂಢಿಯಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉದಾ:— ಘಟ ಪಟ ಮೊದಲಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅವೆರಡರಿಂದಲೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉದಾ:— ಪಂಕಜ ಮೊದಲಾದುವು. ಮಹಾಯೋಗ, ಮಹಾರೂಢಿ ಮತ್ತು ಮಹಾಯೋಗರೂಢಿ ಎಂಬ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಗಳೂ ಉಂಟು. ಇವು ಅರ್ಥಪೌಷ್ಕಲ್ಯವನ್ನುಳ್ಳುವು. ಉದಾ:— ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಸರ್ವಜ್ಞ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು.

ಶಕ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಅಮುಖ್ಯ ವೃತ್ತಿ. ಇದು ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ ಮತ್ತು ಅಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದ ಅನ್ವಯ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ. ಉದಾ:— ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದ ಅನ್ವಯ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಅಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—ಛತ್ರಿಗಳು ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಲಕ್ಷಣಾ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಯೋಜನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ಉದಾ:—ಮಾರ್ಗಗಳು ಹೋಗುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ರೂಢಲಕ್ಷಣಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಯೋಜನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಂಟು. ಉದಾ:—ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ. ಇದಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಮವು ಪವಿತ್ರವಾದುದು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದೇ ಪ್ರಯೋಜನ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೇವಲಲಕ್ಷಣಾ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವಾಗಲೂ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿರುವ ಅನುಪಪತ್ತಿಯೇ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬೀಜ. ಗೌಣೀ ಮುಂತಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಮುಖ್ಯ ವೃತ್ತಿಗಳಿರುವುವು. ಉದಾ:—'ದೇವದತ್ತನು ಸಿಂಹ' ಮುಂತಾದುವು.

ಆಗಮವು ಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಋಕ್ ಮೊದಲಾದ ವೇದಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯ. ಭಾರತ ಮೊದಲಾದುದು ಪೌರುಷೇಯ. ವೇದವು ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಭಾರತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವೇದದ ಕರ್ತೃ ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಲ್ಲ. ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ವಾದಿಗಳು ವೇದವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವರೇ ಹೊರತು ಅದು ಪೌರುಷೇಯ ಎಂದಲ್ಲ. ಅವರು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವೇದವು ಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇಂತಹವನು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರಿಯರು. ವೇದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕರ್ತೃ ಇದ್ದರೆ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ, ವೇದಕ್ಕೆ ಇಂತಹವನು ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅವನಲ್ಲ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿವಾದ ಮಾಡುವುದಾದರೂ ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಈ ವಿವಾದವೂ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ನಾವು ವೇದವನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧನ.

ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವ ವಾದಿಗಳಿಗೂ, ಪ್ರಾಯಶಃ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲವಾದ ವಿವಾದವಿದ್ದರೂ, ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಮ್ಮತಿ ಇರುವುದು. ವೇದವು ಪೌರುಷೇಯಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನೈಯಾಯಿಕರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಕರ್ತೃ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವೇದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕರ್ತೃ ಇದ್ದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಬಹು ವಿರೋಧವುಳ್ಳ ವಾದಿಗಳು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ

ಅದು ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂಭವವಿತ್ತು.
ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇದ್ದರೂ ಅವನು ಯಾರಿಗೂ ಗೋಚರನಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು
ಬಹಳ ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬಂದ ವಾದಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟು
ಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೋಭಿಸದು. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ 'ಈ ಮಂತ್ರವು
ಈ ಋಷಿಯಿಂದ ದೃಷ್ಟ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇಲ್ಲ
ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯುವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದು. ದೃಷ್ಟ ಎಂದರೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು
ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸುದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಿದುದು ಎಂದರೆ
ಅದನ್ನು ತಾನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ವೇದವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃ ಇರುವನೆಂದು
ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇದ್ದುದಾಗಿಯೇ ಋಷಿಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟವಾದುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರ
ಪದೇ ಪದೇ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಇದು ಕೇವಲ ಊಹೆಯಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು
ವೇದವೇ ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು. "ವಾಚಾ ವಿರೂಪ ನಿತ್ಯಯಾ........
........" (ನಿತ್ಯವಾದ ವೇದದಿಂದ); ನಿತ್ಯಯಾ ನಿತ್ಯಯಾ ಸ್ತೌಮಿ, (ನಿತ್ಯವಾದ
ವೇದದಿಂದ............................); "ಯಾವದ್ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಠಿತಂ ತಾವತೀವಾಕ್
(ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಾದಿಯಾದಂತೆ ವೇದವೂ ಅನಾದಿ) ; "ಕಚ್ಛಂದಸಾಂ ಯೋಗಮಾ
ವೇದ ಧೀರಃ" (ಯಾವ ಪಂಡಿತನು ತಾನೆ ವೇದದ ರಚನೆಯನ್ನು ಬಲ್ಲನು),
ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ವೇದವು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂದು
ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃಇರುವಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಭವವೇ
ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ
ಇದ್ದಿತೆಂದು ಏರ್ಪಡುವುದು. ವೇದದ ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳು ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯ
ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುವು. ವೇದ, ಶ್ರುತಿ, ಆಮ್ನಾಯ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾ
ದುದು ವೇದದ ಹೆಸರು. ವೇದ ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ.
ವೇದ ಎಂಬ ಪದವು ವಿದ್=ಇರುವುದು ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುದುದು. ಶ್ರುತಿ
ಎಂದರೆ ಕೇಳಿದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ವೇದವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕೇಳಿದುದು
ಎಂದೇ ಹೊರತು ಮಾಡಿದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಆಮ್ನಾಯ ಎಂದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ
ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ವೇದವು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ
ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಶಿಷ್ಯನು ಗುರುವಿನ ಮುಖದಿಂದ ಶ್ರವಣಮಾಡಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ
ದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಆಮ್ನಾಯ ಎಂಬುದು ಆಙ್ ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗ
ಮತ್ತು ಮನ್=ಅಭ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ
ವೇಳೆ ರಾಜರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆ ರಾಜರ ಅನಂತರ
ವೇದವು ರಚಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆಯೇ
ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾದುದು. ಅನೇಕ ಸೃಷ್ಟಿಗಳುಳ್ಳ ಅನಾದಿ

ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇರುವ ವೇದವು ಕೆಲವರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ.
ಇದು ಅರ್ಥಾತ್ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. "ಧಾತಾ ಯಥಾಪೂರ್ವ
ಮಕಲ್ಪಯತ್" (ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ವಕಲ್ಪವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ
ದನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯ
ಪ್ರವಾಹ ಇರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. "ಅನಾದಿ ನಿಧನಾ ನಿತ್ಯಾ ವಾಗು
ತ್ಸೃಷ್ಟಾ ಸ್ವಯಂಭುವಾ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ
ಅನಾದಿಯಾದ ವೇದವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಸ್ವಯಂಭುವಿನ ಮುಖವನ್ನು ದ್ವಾರಮಾಡಿ
ಕೊಂಡು ಹೊರಟಿತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಇದು (1) ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲುಂಟು,
ಮತ್ತು (2) ವೇದಮಾತ್ರ ಅನಾದಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸು
ವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ವೇದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದುದರ ಫಲ.

ವೇದವನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಉಂಟು.
ವಿಚಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು
ನಂಬಿ, ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವ ಅನೇಕ
ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು. ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಗೋಚರ
ವಲ್ಲದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯವಹಾರ ನಮಗೆ ಉಂಟು. ಇದು ಧರ್ಮ,
ಅಧರ್ಮ, ಈಶ್ವರ ಮೊದಲಾದುವು ಉಂಟು ಎಂಬೀ ರೂಪವಾದುದು. ಧರ್ಮಾ
ಧರ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ
ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅನು
ಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅನುಮಾನಕ್ಕಾದರೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮೂಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ
ದಿಂದ ಪಕ್ಷ ಹೇತು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅನು
ಮಾನಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ
ಗೋಚರ ಅಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲ. 'ಜಗತ್ತು ವಿಚಿತ್ರ
ವಾಗಿರುವುದು; ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣ ಇರಬೇಕು; ಇದೇ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು'
ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು
ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಮಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವು
ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ
ತಿಳಿಯಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಯಾವುದು ಧರ್ಮ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.
ಇದು ಧರ್ಮ, ಇದು ಅಧರ್ಮ ಎಂದು ಅನುಭವಾನುಸಾರ ನಿರ್ಣಯಿಸೋಣ ಎಂದು
ಹೇಳುವುದೂ ಸಾಹಸ. ಅನುಭವದಿಂದ ಇದು ದರ್ಮ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು
ಸ್ವಾಧವಿಲ್ಲ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಮೇಲೆ
ಅದರಂತೆ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸಿದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರವೇ
ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಪುನಃ ವಿಚಿತ್ರ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಪುರುಷರು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರು

ವಾಗ ಅದರ ನಿರ್ಣಯವೇ ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. 'ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಡವಳಿಕೆಯು ಯಥೇಚ್ಛವಲ್ಲ. ಅದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಉಪದೇಶವೇ ಇಲ್ಲದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ಅರಿತೇ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಂಶವು ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಗೆ ಆವಶ್ಯಕವೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದಲ್ಲ. ಇದು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ.

ವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದೆ, ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಈಗ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದುದರಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ಈಗ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ. ಮತಾಂತರದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬುದ್ಧ, ಜಿನ, ಕಪಿಲ ಮೊದಲಾದವರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕರ್ಹವಲ್ಲ. ಬುದ್ಧ, ಜಿನ ಮುಂತಾದವರು ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಮನುಷ್ಯರು. ನಮಗಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವು ಅವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತೆಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜ. ಅವರು ಮಹಾತ್ಮರಾದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಆ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಕೆಲವು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಹಾತ್ಮನಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಿಗೆ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕೆಲವು ಭಾಗದ ದೊಡ್ಡತನದಿಂದಲೇ ಮಹಾತ್ಮನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದು ಲೋಕಾನುಭವಸಿದ್ಧ. ಅವರಿಗೆ ಹೇಗಾದರೂ ಮಹತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವಿರಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಮರಳುಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟಪಡುವ ಒಂಟೆಯು ಕೋಮಲವಾದ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಹೀಗೆಯೆ, ಬುದ್ಧ ಮೊದಲಾದವರು ಯಾವುದೂ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡವರಾದರೂ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವರಾಗಿರಬಹುದು. ಅವರ ಧರ್ಮೋಪದೇಶವು ಭ್ರಮಮೂಲಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಆಯಾ ಮತಾಭಿಮಾನಿಗಳು

ಆಯಾ ಮತಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ಭಕ್ತಿವಾದವೇ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವವಾದವಲ್ಲ. ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರು ಎಂಬುದೇ ಸರಿ ಎಂದು ಹಟ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂಬುದು ಸರ್ವಜ್ಞರಲ್ಲದ ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವರ ಮಾತಿನ ಬಲದಿಂದಲೇ ಅವರನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞರು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಮತೀಯರ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅವರು ಧರ್ಮದರ್ಶಿಗಳಲ್ಲ.

ಧರ್ಮದರ್ಶಿಗಳಾದವರು ಇವರೆಂದು ನಾವು ಯಾರನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಸಂದೇಹಗಳು ಕೂಡಲೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ದುಷ್ಟವಾಗಲು ವಕ್ತೃವಿನಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ವಕ್ತೃವಿನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ, ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನ, ದ್ವೇಷ, ಅಸೂಯೆ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳಿದ್ದರೆ ಅವನ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುವು. ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಪುರುಷನ ದೋಷದಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ದೋಷರಹಿತವಾದ ವಾಕ್ಯ ಯಾವುದೆಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಪುರುಷನ ದೋಷಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಿರುವುದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯ ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯವು ಪುರುಷನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪುರುಷದೋಷದುಷ್ಟವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ.

ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಅನಾದಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದರೆ ವೇದವು ಶಬ್ದರೂಪ; ಶಬ್ದವೇ ವರ್ಣ; ಇದು ಪುರುಷನ ಉಚ್ಚಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಇದರಿಂದ ವೇದವೂ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬರಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪುರುಷನ ಉಚ್ಚಾರವು ವರ್ಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇದ್ದ ವರ್ಣವನ್ನೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ಹಿಂದೆ ಕೇಳಿದ ಗಕಾರವನ್ನೇ ಈಗ ನಾನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಇರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯ; ವೇದವೂ

ನಿತ್ಯ. ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವೇದವೂ ನಿತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ನಿತ್ಯವಾದ ವರ್ಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ್ದು ವಾದುದರಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಲಿ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಪೌರ್ವಾಪರ್ಯಕ್ರಮವು ಪುರುಷ ನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ ಎಂದರೆ, ಪುರುಷನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅಧೀನ. ಇದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಸರ್ವರಿಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ವೇದದ ಕ್ರಮವಾದರೋ ಪುರುಷನ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ವೇದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಲು ಹಿಂದಿನ ಉಚ್ಚಾರಣ ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹಿಂದಿನ ಉಚ್ಚಾರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ವೇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರು. ಶ್ರುತಿ ಎಂದರೆ ಕೇಳಿದುದೇ ಹೊರತು ರಚಿತವಲ್ಲ. ವೇದ ಎಂದರೆ ನಿರಂತರ ಇರುವುದು.

ವೇದವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಪಾತತಃ ಅಂತಹ ಅರ್ಥದ ಬೋಧವು ಕಂಡುಬಂದರೂ, ವೇದವು ನಿಯಮ ವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದ ಆ ಅರ್ಥವು ವೇದಕ್ಕೆ ಅಭಿಮತವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದವು ಅಂತಹ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಕಾಶವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಸಾವಕಾಶವೆಂದರೆ ಅರ್ಥಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದೆಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದು ಮುಂದಿನ ಸಂಗತಿ ಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವು ಇಂತಹುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಯಾವ ವೇದವಾಕ್ಯವು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೊ ಅದು ನಿರವಕಾಶವೆನಿಸುವುದು. ನಿರವಕಾಶ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡದಿರುವುದು. ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ತೋರಿಬಂದಾಗ ನಿರವಕಾಶವಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾವಕಾಶವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕು.

ವೇದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಈಶ್ವರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವವರು ವೇದವನ್ನು ಅನಾದರ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ವಸ್ತು ನಿರ್ಣಯವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನವಾದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯು ಕಾಮಚಾರಿ. ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿವಂತನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನಿಗಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿವಂತನಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದು. ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡು

ವವರಿಗೆ ಇದು ನೂತನವಲ್ಲ. ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಲು ಹೊರಟವರು ಅಂತಹ ತತ್ತ್ವ ಒಂದಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಯಮವಾಗಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲದಿರುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರು ತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ವೇದವನ್ನು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕು. ಅನುಭವವಿರೋಧ ಇಲ್ಲದೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಇಲ್ಲದೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಬಹಳವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಯುಕ್ತಿಯಾದರೋ ವೇದ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರಬಾರದು. ಅದು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅದು ವೇದದ ಆವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಯುಕ್ತಿಗೆ ವೇದಾನುಗೃಹೀತವಾದ ಯುಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥವು ಗೋಚರ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಅನುಗೃಹೀತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವದ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೫ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲ

ವಾದಿಗಳು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಈ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುವು. ಇದು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

(೧) ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಅನುಮಾನ

ಉಪಪನ್ನವಲ್ಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬದುಕಿರುವ ಚೈತ್ರನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೂ ನೋಡಿದರೂ ಈ ಅಂಶವು ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಪಪನ್ನವಾಗದಿರುವ ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. "ಚೈತ್ರನು ಹೊರಗಿರುವನು, ಬದುಕಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ; ಯಾವನು ಬದುಕಿ ಎಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಅನ್ಯತ್ರ ಇರುವನು; ನನ್ನಂತೆ," ಎಂಬುದೇ ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ.

(೨) ಉಪಮಾನವು ಭಿನ್ನಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಪಟ್ಟಣವಾಸಿಯು ಅರಣ್ಯವಾಸಿಯಿಂದ ಗೋವು ಗವಯಕ್ಕೆ ಸದೃಶ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿ, ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ಅಲ್ಲಿ ಗವಯುವನ್ನು ನೋಡಿ, ತಾನು ಹಿಂದೆ ಕೇಳಿದ ಅಂಶವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು, ತನ್ನ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಯು ಗೋವಿಗೆ ಸದೃಶವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದೇ ಉಪಮಾನ. ಇದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಗವಯ ಎಂದು ಹೆಸರು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಉಪಮಾನವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅದು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. "ಇದು ಗವಯ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನುಳ್ಳುದು ; ಗೋವಲ್ಲದೆ ಗೋವಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ; ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಗವಯ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಗೋವಲ್ಲದೆ ಗೋಸದೃಶವಲ್ಲ, ಘಟದಂತೆ." ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ.

(೩) ಅಭಾವವೂ ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಘಟ ಮೊದಲಾದುದು ಕಾಣದಿರಲು ಅದರ ಅಭಾವದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಕಾಣದಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಕಾಣುವುದರ ಅಭಾವ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು ; ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ನಮಗಿರುವ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿಯುವೆವು. ಮತ್ತೊಬ್ಬನಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯದ ಅಭಾವವು ಆ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಕಾರ್ಯವು ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿರುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪೂರ್ವದ ಅನೇಕ ರಾಜರು ಈಗ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಭೂತಲವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಹುಟ್ಟುವ ಘಟ ಮೊದಲಾದುದರ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಫಲ. ಅದು ಘಟವನ್ನು ಕಾಣದಿರುವುದು ಎಂಬುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ. ಈ ಕಾಣದಿರುವುದೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಧರ್ಮ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಕಾಣದಿರುವುದನ್ನೇ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಘಟವೆಂಬ ಭಾವವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಾವವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೈತಡಕಿ ನೋಡಿ ಘಟವನ್ನು ಕಾಣದಿರುವುದರಿಂದ ಘಟದ ಅಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಭಾವವು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ

ಕಾಣದಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವಾಗುವುದು. "ಇಲ್ಲಿ ಘಟವಿಲ್ಲ ; ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದರೂ ಕಾಣದಿರುವುದರಿಂದ" ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ. ಅಭಾವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಯೋಗ ಮೊದಲಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿ ಮಾತ್ರ. ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧವು ಭಾವಕ್ಕಿರುವಂತೆ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಇರಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ವಿಶೇಷ.

(೪) ಸಂಭವವೂ ಅನುಮಾನ

ಸ್ವಲ್ಪದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬಹಳವಾದುದರ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಭವ. ಉದಾ :—'ಐವತ್ತು ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ 'ನೂರು ಇರುವುದು' ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನ. ಇದೂ ಅನುಮಾನ. "ದೇವದತ್ತನು ಐವತ್ತನ್ನುಳ್ಳವನು; ನೂರನ್ನುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ; ನನ್ನಂತೆ" ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ.

(೫) ಪರಿಶೇಷವೂ ಅನುಮಾನ

ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸಲು ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಪರಿಶೇಷ. ಉದಾ :—ಚೈತ್ರ ಮೈತ್ರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಇವನು ಚೈತ್ರನಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವನು ಮೈತ್ರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದೂ ಅನುಮಾನ. "ಇವನು ಮೈತ್ರನು ; ಚೈತ್ರ ಮೈತ್ರರಲ್ಲೊಬ್ಬನಾಗಿ ಚೈತ್ರನಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ" ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ.

ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವು ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನರೂಪವಾದುವು. ಪ್ರವಾದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಐತಿಹ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಯಥಾರ್ಥವಾದಲ್ಲಿ ಆಗಮವಾಗುವುದು. ಶಾಕುನ, ಲಿಪಿ, ಚೇಷ್ಟೆ ಮುಂತಾದುವು ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುವು.

ಭಾಗ ೨

೧ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ.

ಪ್ರಮೇಯಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಮಾಣಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬ ಪದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದರೆ

ಪ್ರಮಿತಿಗೆ ವಿಷಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಮಿತಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾ ಅಥವಾ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ. ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಶುಕ್ತಿರಜತ ಮೊದಲಾದುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ತತ್ತ್ವ ಎನ್ನಿಸಲಾರದು.

ನಮ್ಮ ಯಥಾರ್ಥಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ತತ್ತ್ವರೂಪವಾದುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಭಾವಾಭಾವಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಎಂದರೆ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಭಾವರೂಪವಾದುವು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಭಾವರೂಪವಾದುವು. ಭಾವ ಎಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ಗೃಹೀತವಾಗುವಾಗಲೇ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತು. ಅಭಾವ ಎಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ಗೃಹೀತವಾಗುವಾಗಲೇ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಘಟ ಎಂಬ ಭಾವವಸ್ತು ಮೊದಲು ಗೃಹೀತವಾಗುವಾಗ 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ ನಾವು 'ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ' ; 'ಘಟವು ಶುಕ್ಲವಲ್ಲ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧರೂಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೂ ಈ ವಸ್ತು ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ವಿಧಿರೂಪದಿಂದ ಗೋಚರಿಸಿದುದರಿಂದ ಭಾವಪದಾರ್ಥ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಘಟದ ಅಭಾವವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿಯೇ 'ಘಟವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ 'ಘಟವಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿದೆ' ಎಂಬ ವಿಧಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗಬಹುದು, ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇದು ಭಾವ ಪದಾರ್ಥ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಷೇಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾದುದರಿಂದ ಅಭಾವ ಪದಾರ್ಥ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಜೈನರು "ಒಂದೇ ವಸ್ತು ವಿವಕ್ಷೆಯ ಭೇದದಿಂದ ವಿಧಿರೂಪವಾಗಿಯೂ ನಿಷೇಧರೂಪವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನುಳ್ಳದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಭಾವ ಅಥವಾ ಅಭಾವ ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆಯಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಸರ್ವಥಾ ಅದು ಭಾವ ಅಥವಾ ಅಭಾವರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭಾವವೆಂದೋ ಅಭಾವವೆಂದೋ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸರ್ವಥಾ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು" ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವಸ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ರೂಪ ಉಳ್ಳುದೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಣದ ಚಮತ್ಕಾರವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಒಂದೇ ವಸ್ತು ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳುದಾದರೆ ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಭಾವಪದಾರ್ಥವೂ ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ನಿಯಮವಾಗಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ವಿಧಿರೂಪದಿಂದಲೇ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಅಭಾವ ಪದಾರ್ಥವಾದರೋ ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ನಿಯಮವಾಗಿ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧರೂಪದಿಂದಲೇ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದೇ ಸರ್ವರ ಅನುಭವ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಪದಾರ್ಥವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪ ಉಳ್ಳುದೆಂದೂ ಅದು ವಿರುದ್ಧರೂಪ ಉಳ್ಳುದಲ್ಲ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರತಿ ಜ್ಞಾನವೂ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತೋರುವ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಕೆಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಜೈನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯಿಂದಲೋ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಅದು ಒಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ' ಎಂಬ ಅಂಶವು ಯಾರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಜೈನರ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಫಲಿತಾಂಶ. ಅದು ಅಸಂಪೂರ್ಣ ಎನ್ನಲು ಯಾವ ಸಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ.

ಭಾವ ಪದಾರ್ಥ

ಭಾವಪದಾರ್ಥವು ಚೇತನ ಮತ್ತು ಅಚೇತನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಚೇತನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳುದು ಅಥವಾ ಜ್ಞಾತೃ ಎಂದರ್ಥ. ಅಚೇತನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ರಹಿತ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲದುದು ಎಂದರ್ಥ. ಸಂಸಾರಿಗಳಾದ ಚೇತನರನ್ನೇ ಜೀವರೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಜೀವರು ಅಣುರೂಪರು. ವಿಭಿನ್ನ ಅನುಭವ ಉಳ್ಳ ಇವರು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನರು. ವಿಭಿನ್ನ ಜ್ಞಾನಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಇವರು ತರತಮಭಾವವುಳ್ಳವರು.

(೧) ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ.

ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದರೂ ಹಿಂದೆ ಅದ್ವೈತ ಮತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ ಹೊರತು ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದ

ಹೊರತು ಅದರ ವಿಚಾರ ಅರ್ಥಹೀನ ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು.

ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ನಿರಾಕರಣ

ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದೂ, ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದೂ, ಅವಿದ್ಯಾ ಅಥವಾ ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಎಂದೂ, ತಾನಿಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಯಮಾನವಾದುದು ಎಂದೂ ಅದ್ವೈತಮತದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು. ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದರೆ ನಿರ್ವಚನಮಾಡಲು ಅನರ್ಹವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿರ್ವಚನ ಹೊಂದಿರುವುದು. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚವು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಸದಿಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದರೆ ಸತ್ ಅಲ್ಲದ, ಅಸತ್ ಅಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಸದಸತ್ತಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಎಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿನ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ ಅಥವಾ ಅಸತ್ ಆಗಿ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥವೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ವಸ್ತು ಸತ್ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಸತ್ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅಸತ್ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸತ್ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ.

ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ಶುಕ್ತಿರಜತವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಬಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಸತ್ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಅಸತ್ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಸದಸತ್ತೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ ಅಥವಾ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ ಎಂದೂ, ಹೀಗೆ ಅದು ಸದಸದ್ಭಿನ್ನವಾಗುವುದೆಂದೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಬಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಸತ್ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಗತ. ಶಶವಿಷಾಣವು ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ; ಅಸತ್ ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗು

ತ್ತಿದ್ದಿತು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಸತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಅಸತ್ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿರಜತದ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸಹಾಯಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ ಎಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳಿರುವುದು. ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚವು ಶುಕ್ತಿರಜತದಂತೆ ನಿಷೇಧವಿಷಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದು ಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅದ್ವೈತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ನಿಷೇಧ ಎಂದರ್ಥವೆ? ಅಥವಾ ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿಷೇಧ ಎಂದರ್ಥವೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿಷೇಧ ಎಂದರೆ, ಅಂತಹ ನಿಷೇಧವು ಪ್ರಪಂಚದ ಕೆಲವು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಾಲ ಆಕಾಶ ಮುಂತಾದುವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಇವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನಿತ್ಯಗಳಾದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿತವಾಗುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಸತ್ಯವಾದುವು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಅದ್ವೈತದ ಮತ್ತೊಂದು ಯುಕ್ತಿ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಭವವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಯಥಾರ್ಥವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದು ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದುದು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೊದಲು ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕು. ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ ಅಥವಾ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಅಥವಾ ಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು. ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕಂಡುಬಂದ ದೀಪವು ಹೇಗೆ ಅಂಧಕಾರವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಮಾ ತಾನು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯಾವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ; ಆದುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾ ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಂತೆ ಪ್ರಮಾ ಎಂಬುದರಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಅವಿದ್ಯಾ ಮಿಥ್ಯಾ ; ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವ ಅಂಧಕಾರವು ಸತ್ಯ. ಆದಕಾರಣ ಅಂಧಕಾರದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ಯಾವುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನ ಸ್ಮರಣವು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಈ ಸಾಧನವು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ನನಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣದಿಂದ 'ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಇರುವ ಧರ್ಮಿಯು ಗೃಹೀತವಾಗದೆ, ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ ಮಾತ್ರ ಹೇಗೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಧರ್ಮಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವದ ಅನುಭವವಿರುವುದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಂಕೆಗೂ ಆಸ್ಪದವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

'ನೀನು ಹೇಳಿದುದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷಗಳು ತಿಳವಳಿಕೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ವಿಷಯವು ಸಂಮುಗ್ಧವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಅದರ ವಿಶೇಷಗಳು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಸರ್ವ ವಸ್ತುವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ನಿರ್ವಾಹಹೊಂದುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂಬುದನ್ನೇ ರೂಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧಕವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ದೃಶ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ದೃಶ್ಯ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ದೃಶ್ಯವಾದರೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ದೃಶ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಲೇಬೇಕು. ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ದೃಶ್ಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ? ಬ್ರಹ್ಮನು ದೃಶ್ಯ. ವೇದಾಂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವನೇ ವಿಷಯ. ಅವನು ದೃಶ್ಯನೇ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೇದಾಂತದಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ? ವೇದಾಂತಶ್ರವಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ದೃಶ್ಯನಾಗಬೇಕು. ಅವನು ದೃಶ್ಯನಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಬೇಕಾಗುವುದು. ದೃಶ್ಯನಾದರೂ ಅವನು ಸತ್ಯನಾದರೆ ಅವನಂತೆಯೇ ದೃಶ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂದೂ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ವೇದಾಂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಇಂತಹ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ, ಅಂತಹ ವ್ಯವಹಾರವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಅವೇದ್ಯ ಎಂದರೆ ಅಂತಹ ಅರ್ಥವು ಅಪರೋಕ್ಷ ವಿಷಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ವೇದ್ಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಅಪರೋಕ್ಷ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ?

ಅದ್ವೈತವು, 'ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಹೇಗೆ ದೃಶ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚವೂ ದೃಶ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಅಸತ್ಯ. ಅದು ದೃಶ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ದೃಶ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು ; ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಆಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಬಾಹ್ಯವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು ; ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳುವಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದೂ, ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಆಧ್ಯಾಸಿಕ ಸಂಬಂಧ ಎಂದೂ ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಅರ್ಥದ ಸ್ವಭಾವ. ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳೆರಡೂ ಸತ್ಯ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಸಂಬಂಧವು ಅಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೇ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ.

ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಯುಕ್ತಿ ಇರುವುದು. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಜಡ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನಿಂದ ಅತಿರಕ್ತವಾದ ಜಡ ಪ್ರಪಂಚ ಒಂದಿದೆ ಎಂದೊಪ್ಪಿ, ಪುನಃ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮನು ದೃಶ್ಯನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಮೋಕ್ಷಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇದು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಅದು ನಿರ್ವಿಷಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನೆಂಬುದೇ ದುರ್ಲಭವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಜಡ ಎಂದೂ ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದೂ ಆಪಾದನವು ತಲೆದೋರುವುದು.

'ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ; ಆದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಎಂದರೆ ಅವಧಿಯುಳ್ಳುದು ಎಂದರ್ಥ. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ದೇಶದ ಅವಧಿ ಇರಬಹುದು ; ಕಾಲದ ಅವಧಿ ಇರಬಹುದು ; ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅವಧಿ ಇರಬಹುದು. ದೇಶದ ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಸ್ವಲ್ಪ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ಕಾಲಾವಧಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಕೆಲವು ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ

ವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚಾಂತರ್ಗತವಾದ ಕಾಲಾವಕಾಶಗಳು ದೇಶಕಾಲಗಳ ಅವಧಿ ರಹಿತವಾದುವು. ಕಾಲವು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ದೇಶವು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಅವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವು ಎಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗುವುವು ಎಂದರೆ, ಈ ಮಿಥ್ಯಾ ಆದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಭೇದ ಇರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧನ

ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ನಿರ್ಮೂಲ. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಬಾಧಕವಿದ್ದರೆ ಅವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಬಾಧ ಬರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಬಲವಾದುದು. ಅನುಮಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷ ವಿಷಯಗಳನ್ನು, ಎಂದರೆ, ಆ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪ ರೇಖೋಪರೇಖೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿರುವ ದೇಶವನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದರೋ ವಸ್ತುವಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಹಸ. ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುವಾಗ, ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ವಹ್ನಿಯು ಶೀತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧನ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಆಗಮವು ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು. ಉದಾ:— ವಿಶ್ವವು ಸತ್ಯ (ವಿಶ್ವಂ ಸತ್ಯಂ) ಮುಂತಾದುದು. ಆಗಮದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಸತ್ಯತ್ವವು

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮೊದಲು ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾದ ವಿಭಾಗ ಮಾಡುವುದೇ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ ಆಗಿರುವುದು. ಅದಲ್ಲದುದು ಅಸತ್ ಆಗುವುದು. ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಲು ನಿತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಅದು ಅಸತ್ ಎನ್ನಿಸಲಾರದು. ಅಸತ್ ಎಂದರೆ ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತು. ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅದು ಕಾಲದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪ್ರಪಂಚವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಇದರಿಂದಲೂ ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಗಳಾಗಿ ತೋರಿಬರುವ ವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದರೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲದೆ ಹೋಗಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದ ವಸ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವಾದುದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಸಂಭೋಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಧಾತುವಿಸರ್ಜನ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳುಂಟಾಗುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಸ್ತ್ರೀಸಂಭೋಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವವಾಸನೆಯೇ ಉಪಾದಾನ. ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುವನ್ನು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೇ ಇದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪು. ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತು ಸ್ವಪ್ನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸತ್ಯ. ಹಗ್ಗ (ರಜ್ಜು) ವನ್ನು ಸರ್ಪ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಭಯ, ಕಂಪ ಮುಂತಾದುವು ಉಂಟಾಗುವುವು. ಈ ಭಯಕಂಪಗಳಿಗೆ ಹಗ್ಗವು ಸರ್ಪ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸರ್ಪವಲ್ಲ. ಭಯ, ಕಂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ರಜ್ಜುಸರ್ಪಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾದುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದುದು ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುವು.

ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬುದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ

ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಈಗ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು

ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತವು ಕಂಡುಬರಲು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಸತ್ಯವಾದ ರಜತದ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕು ; ಮತ್ತು ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ಶುಕ್ತಿ ಎಂಬ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರಜತದ ಸಾದೃಶ್ಯ ಇರಬೇಕು. ಹೀಗೆ, ಆರೋಪಿತವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ಪೂರ್ವವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತು ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವಾಗ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೂ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ ; ಇವುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರ ಒಂದಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕಾದರೂ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲ. ಅನುಭವ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವೇ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ. ಜಗತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ವಸ್ತು ಇವೆರಡೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ವಸ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ವಸ್ತು ಜಗತ್ತೇ ಆಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಜಗದಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು, ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದಿರಲು ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿ ಉಂಟೆಂದು ಹಟಮಾಡಿದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತುಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗದ್ದ್ವಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸತ್ಯಜಗತ್ತನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಬಳಿಕ ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು.

ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಆತ್ಮನೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು. ಆತ್ಮನು ಜಗದಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಲಾರನು. ಆತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯರೂಪ. ಇವನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಮೇರುಪರ್ವತವು ಸರ್ಷಪದ ಪರಿಮಾಣದಿಂದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪರಿಮಾಣ ಉಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇರುವನ್ನು ಸರ್ಷಪದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವಿರೋಧ ಉಳ್ಳ ವಸ್ತುವೂ ಆರೋಪಿತವಾಗಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ಆರೋಪದ ನಿವಾರಣವೇ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಜಗದಾರೋಪವು ನಿವೃತ್ತಿ

ಯನ್ನು ಹೊಂದದಿರಲು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವಿಕೆ ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷವು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಭಾವಿತ ವಾಗುವುದು.

ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಆರೋಪಿತ ವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ತೋರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿತ್ಯ, ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ. ಜಗತ್ತಾದರೋ ಅನಿತ್ಯ, ಜಡ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪವುಂಟಾಗಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

(೨) ಭೇದ ಸಾಧನ

ಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅಭೇದವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟು. ಅಭೇದ ಎಂದರೆ ಭೇದವಲ್ಲದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನ ವಾದುದು ಎಂದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಅರ್ಥ. ಅಭೇದವು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯ ವಾದುದೋ ಹಾಗೆ, ಅದು ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂಬುದೂ ಸತ್ಯ. ಅಭೇದ ಭೇದಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವೂ ಭೇದವೂ ಒಂದೇ ಆಗುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭೇದವು ಮಿಥ್ಯಾ ಆದಂತೆ ಅಭೇದವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗುವುದು.

ಭೇದವು ಅದನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಸಾಧಾ ರಣವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವೆವು. ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆಯೇ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳು ಭೇದಗ್ರಹಣ ಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂಬ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪೇಂ ದ್ರಿಯವು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸಾಧಾ ರಣವಾಗಿ ಗೃಹೀತವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾತವಾಗು ವುದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗೃಹೀತ ವಾಗುವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ 'ಎಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಲೀ, 'ಯಾವುದು ಪ್ರಮೇಯವೋ ಅದು ಅಭಿಧೇಯ' ಎಂಬ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾಗಲೀ ಸಂಭವಿಸದೇ ಹೋಗುವುವು. ಇದರಿಂದ ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗೇ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಭೇದವು ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಧರ್ಮಿ ಮತ್ತು ಭೇದ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಭೇದ ಎಂಬುದು ಧರ್ಮವಾಚಕಪದ. ಇದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಶೇಷದ

ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಭೇದವು ವಸ್ತುವಿನ ಪರ್ಯಾಯಪದವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷ ಎಂಬುದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಿರುವ ಕಡೆ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದು. 'ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಧರ್ಮಿ. 'ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬುದು ಧರ್ಮದಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಆದರೂ 'ನನ್ನ' ಎಂಬ ಷಷ್ಠೀ ವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ವರೂಪವು ಹೊಂದಿ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನ ವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದವು ಸತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇದು 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಘಟದ ಭೇದ ಎಂಬುದು ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ, ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವು ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ವ್ಯವಹೃತ ವಾಗಿದ್ದರೂ, ಹೇಗೆ ಅದು ಘಟದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭೇದವು ಘಟದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಭೇದದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ವಾದುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದುಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಲ್ಲದೆ ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ಆಂತರ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳೆಂಬ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾನೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದು.

(೩) ಪ್ರಮೇಯವಿಭಾಗ

ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದುದು ಪ್ರಮೇಯ. ಇದು ಭಾವ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಭಾವವು ಚೇತನ ಮತ್ತು ಅಚೇತನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ.

i ಚೇತನ

ಚೇತನ ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯುವ ವಸ್ತು. ಜೀವರೆಲ್ಲ ಚೇತನರು ಎಂಬುದು ಅನು ಭವಸಿದ್ಧ. ನಮಗೆ ಗೋಚರರಾದ ಚೇತನರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಸಾರಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮುಕ್ತರು, ಕೆಲವರು ಅಮುಕ್ತರು. ಮುಕ್ತರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂ ಪಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಪೂರ್ಣವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ರಾದರೂ ಒಟ್ಟನಮೇಲೆ ತರತಮಭಾವವುಳ್ಳವರು. ಜೀವರೆಲ್ಲರೂ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ತರತಮಭಾವ ಉಳ್ಳವರು ಎಂದು ಒಪ್ಪದೆ ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಉತ್ತಮನಾಗುವು

ದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅಧಮನಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಅವನವನ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅವನವನು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವನವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಸ್ವರೂಪಭೇದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಭೇದವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಭೇದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನುಭವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸ್ವರೂಪಭೇದವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಭೇದವು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದು ಸ್ವರೂಪಭೇದ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥಹೀನ ವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವರೂಪಭೇದ ಇರುವುದು, ಎಂದರೆ, ತರತಮಭಾವ ಇರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಪರ್ಯವಸಾನ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ತರತಮ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮುಕ್ತರು ಅಸೂಯೆ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳನ್ನುಳ್ಳವ ರಾಗುವರು ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತನಗಿಂತ ಅಧಿಕರಾದವರು ಗುರುಗಳು. ಜೀವನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವು ದಕ್ಕೂ ಮುಕ್ತಿಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಈ ಗುರುಗಳ ಪ್ರಸಾದವೂ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮತ್ತು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಗುರುಗಳ ಆಧಿಕ್ಯವು ಉಪಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಅಸಹ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಸಂತೋಷಕರವಾದುದು. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರಹಿತ ರಾದವರೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಅರ್ಹರು. ಈ ಮುಕ್ತರು ಅವರವರ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ಪೂರ್ಣರಾಗಿರುವರು. ಇಂತಹವರಿಗೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೆಂಬ ದೋಷಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸಂಭಾವಿತವಾದುದಲ್ಲ.

ಆಗಮಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತಳಾದ ಚೇತನಳೆಂದೂ, ಚೇತನರು ದೇವ, ಋಷಿ, ಪಿತೃ, ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಮನುಷ್ಯ ಎಂದು ಐದು ವಿಧವೆಂದೂ, ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜೀವೋತ್ತಮನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅಮುಕ್ತರು ನೀಚರು, ಮಧ್ಯರು ಮತ್ತು ಉಚ್ಚರೆಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ನೀಚರು ತಮೋ ಯೋಗ್ಯರು. ತಮಸ್ಸು ನಿತ್ಯನರಕರೂಪವಾದುದು. ಮಧ್ಯರು ನಿತ್ಯಸಂಸಾರ ದಲ್ಲಿರುವರು. ಉಚ್ಚರೇ ಮುಕ್ತಿಯೋಗ್ಯರು. ಈ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಜೀವಸ್ವರೂಪ ಭೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಸ್ವರೂಪಭೇದವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಚೇತನ ರೆಲ್ಲರೂ ಅನಾದಿನಿತ್ಯರು.

ii ಅಚೇತನ

ಅಚೇತನವು ನಿತ್ಯ, ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವೇದವು ಸರ್ವಥಾ ನಿತ್ಯ. ಪುರಾಣಗಳು, ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯು

ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯ. ಇವುಗಳ ವಿಕಾರವು ಅನಿತ್ಯ. ಪ್ರಮೇಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುರಾಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಮಭೇದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಆಕಾಶದ ವಿಕಾರವು ಘಟಾಕಾಶ, ಮಠಾಕಾಶ, ಮೊದಲಾದುದು. ಕ್ಷಣ, ಲವ ಮೊದಲಾದುವು ಕಾಲದ ವಿಕಾರ. ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳು. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಮಹತ್ತತ್ತ್ವ, ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವ, ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪಂಚ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಪಂಚಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯ. ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವು ಅಸಂಸೃಷ್ಟವೆನ್ನಿಸುವುವು. ಇವುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸೃಷ್ಟವೆನ್ನಿಸುವುದು.

ಆಕಾಶ

ಕೆಲವರು 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಯು ಹಾರುವುದು' ಎಂಬ ಕಣ್ಣಿನ ವ್ಯಾಪಾರದ ಅನಂತರ ಆಕಾಶದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ರೂಪ ಉಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥ ಕಾಣುವುದೇ ಹೊರತು ರೂಪ ಇಲ್ಲದುದಲ್ಲ. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ರೂಪವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಯು ಹಾರುವುದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಆಕಾಶದ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೂ ಇತರ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಉದಾ ಹರಣವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷೀ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದು ಆಕಾಶ ವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ ; 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವರು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಅರ್ಥವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪುನಃ ಬೆಳಕು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳಕು ಎಂಬು ದಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ಎಂಬ ಅವಯವದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಎಂಬ ಅವಯವಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಶಂಕೆಯು ವಿರುದ್ಧ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ 'ಅವಯವದಲ್ಲಿ ಅವಯವಿ ; ಹಸ್ತ ಮುಂತಾದ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರ ಎಂಬ ಅವಯವಿ' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಸ್ತ ಮುಂತಾದುವುಗಳೇ ಶರೀರ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವರು. ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದು

ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಬಿಡಲು ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಎಂಬಂತೆಯೇ 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ' ಎಂದೂ, ತರ್ಕಮತದಂತೆ 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕವಿದೆ' ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಅಸಂಗತವಾಗುವುದು. ಅದೇ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕವಿರುವುದೆಂದೂ ಪರ್ಯವಸಿತವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಅಯುಕ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ, 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ' ಮತ್ತು 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕ ಇರುವುದೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಬೆಳಕು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಲ್ಲ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಂತು ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕವಿದೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕವಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ, ಬೆಳಕಿರುವುದು, ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿದೋಷವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪರ್ಯವಾಸನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷೀ' ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾದ ಆಕಾಶವು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದೂ, 'ಪಕ್ಷೀ' ಎಂಬುದು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದೆಂದೂ ಒಪ್ಪುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಒಪ್ಪಿತವೇ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಮತವಾದುದು. 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷೀ' ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು 'ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷೀ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವರೇ ಹೊರತು 'ಈ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷೀ' ಎಂದಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿರ್ಣಯವು ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷೀ' ಎಂದರೆ 'ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷೀ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಸಾಧುವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ಆಕಾಶದ ಸಿದ್ಧಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಮತ

ತಾರ್ಕಿಕರು ಆಕಾಶ ಸಿದ್ಧಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು– "ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅದು ಶಬ್ದತ್ವ ಎಂಬ

ಸಾಮಾನ್ಯ ಉಳ್ಳುದು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯ ಒಂದರಿಂದಲೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗುಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವು ಒಂದು ಗುಣ. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಶಬ್ದವು ಗುಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದೊಡನೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ದ್ರವ್ಯವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂಬತ್ತು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೂಮಿ, ಉದಕ, ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಗಾಳಿ ಇವು ಆಶ್ರಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಇರುವವರೆಗೂ ಅವುಗಳ ಗುಣವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಶಬ್ದವು ಹಾಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದೊಡನೆಯೇ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿ ಗೃಹೀತವಾಗಬೇಕು. ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಾದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ಶಬ್ದವಿರುವಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದು. ಅಥವಾ, ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವಿರುವಲ್ಲಿ ಬಂದರೆ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ಆಕಾಶರೂಪವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಚಲನವಿಲ್ಲದ ಅಮೂರ್ತ ಪದಾರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಶಬ್ದ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದವೇ ಶ್ರೋತ್ರ ಇರುವಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಗುಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವುದು ಎಂಬುದು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಒಂದು ಶಂಖವು ಧ್ವನಿಮಾಡಿದಾಗ ಶಂಖವೂ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕೇಳುವವನೂ ಇರುವಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವರು. ಆದರೆ ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ ಕೇಳಿಬರುವುದು. ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದುದರಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯು ಶಂಖವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ಧ್ವನಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಧ್ವನಿಯನ್ನೂ, ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಧ್ವನಿಯನ್ನೂ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಂಖ ಮನುಷ್ಯರ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಕಡೆಯ ಧ್ವನಿಯು ಮನುಷ್ಯನ ಕಿವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ಇದರ ಮೂಲಕ ಧ್ವನಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಪಕ್ಷ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವು ಶಬ್ದಾಂತರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಆಕಾಶ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಕಿವಿಗೂ ಶಂಖಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಗುಣವು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ಕಲ್ಪವು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದಶ್ರವಣವೆಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಶಂಖಕ್ಕೂ

ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಇದು ಶಬ್ದವೆಂಬ ಗುಣಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು ಎಂದೂ, ಶಂಖದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಶಬ್ದವು ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅಲೆಗಳಂತೆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಈ ಶಬ್ದದ ಅಲೆಯು ಕಿವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಎಂದೂ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬೇಕು.

ಈಗ ಶ್ರೋತ್ರಕ್ಕೂ ಶಂಖಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ದ್ರವ್ಯವು ಯಾವುದು ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಆತ್ಮನಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತನಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲ. ಶಬ್ದವಾದರೋ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಆತ್ಮನ ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಶಬ್ದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಕಾಲ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸು ಇದರ ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭೂಮಿ, ಉದಕ, ಅಗ್ನಿ, ಗಾಳಿ, ದಿಕ್ಕು, ಕಾಲ, ಮನಸ್ಸು, ಆತ್ಮ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಆಶ್ರಯವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು ಈ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಆಕಾಶ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಕಾಶವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು" ಎಂದು.

ಆಕಾಶವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂಬುದರ ನಿರಾಕರಣ.

ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಒಂದಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಂದ ಆಕಾಶವು ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವಿಹೀನರಾದ ಹುಟ್ಟುಕಿವುಡರಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವರಿಗೆ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂಬುದು, 'ಇಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲು' ಎಂಬ ಅವರ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ಕಿವುಡರು ಆಕಾಶ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂರ್ತವಾದ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ ಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಂದ ಅಂತಹ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತವಾದ (ಚಲನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ) ದ್ರವ್ಯ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರದೇಶ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಆಕಾಶದ ಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, 'ಇಂತಹ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನ ಇರುವುದಾದರೆ ಪುನಃ

ಅದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು.

ವರ್ಣರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಕಾರಹೀನ. ಇದನ್ನು ಗುಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಶಬ್ದವು ಗುಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯವೂ ಸಾಮಾನ್ಯಾಶ್ರಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಆತ್ಮತ್ವ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಿ ಮನಸ್ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತನಾಗುವನು. ಆದರೂ ಅವನು ದ್ರವ್ಯರೂಪನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಉದಾಹರಣದಿಂದ ಶಬ್ದರೂಪವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರು, ನಿರವಯವ ದ್ರವ್ಯವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ನಿರವಯವವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ವರ್ಣರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದೂ ಧ್ವನಿರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗುಣ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಗುಣವಾದ ಧ್ವನಿರೂಪವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯಾದರೂ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸಲಿ ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಒಂದಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾದುದೇ ಹೊರತು, ಅದು ಆಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಹ ದ್ರವ್ಯವು ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದುದೂ ಆಗಬಹುದು. ಶಬ್ದವು ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದ ದ್ರವ್ಯ ಇರುವವರೆಗೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದುದರ ಗುಣವಲ್ಲ ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪಿಠರಪಾಕವಾದಿಗಳಾದ ಕೆಲವು ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದುದರ ರೂಪವೇ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳಿದ್ದರೂ ನಾಶಹೊಂದುವುವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ರೂಪವೇ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಂತೆ ಶಬ್ದವೂ ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಒಂದು ಗುಣವಾಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಶಬ್ದವು ಶಂಖದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಅದು ಶಂಖದ ಗುಣ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರುವುದು.

ಶಂಖದಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತ್ರಕ್ಕೆ ಕೇಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು. ಹೇಗೆ ನೇತ್ರವು ವಿಷಯದ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೋ, ಅದರಂತೆ, ಶ್ರೋತ್ರವೂ ಶಂಖದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬಹುದು. ತಾರ್ಕಿಕರು, 'ಶ್ರೋತ್ರವು ಆಕಾಶರೂಪವಾದುದು ; ಚಲನಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹವಾದ ಆಕಾಶವು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತ' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಆಕಾಶವು ಇನ್ನೂ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರವು ಆಕಾಶರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಶ್ರೋತ್ರವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಂತೆ ವಿಷಯದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ, 'ಶಬ್ದವು ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಆಯಿತು ? ಎಂಬ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು ; ಆದರೆ, ಅಂತಹ ಸಂಶಯವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶ್ರೋತ್ರವು ವಿಷಯ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೆ, ಇಂತಹ ಕಡೆಯೇ ಶಬ್ದವಾಯಿತೆಂದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಿಶ್ಚಯ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇಂತಹ ನಿಶ್ಚಯವು ಶ್ರೋತ್ರವು ವಿಷಯ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು. ಸಂಶಯಕ್ಕಿಂತ ನಿಶ್ಚಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಕೊಡುವುದು. ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ವಿಷಯ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ದಿಕ್ಕಿನ ಸಂಶಯವು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶ್ರೋತ್ರವು ಶಬ್ದ ಇರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗದಿರಲು ಕೇವಲ ತರಂಗಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಂತಹ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಶಬ್ದಶ್ರವಣ ಮಾಡಿದಾಗಲೇ ಶಬ್ದ ಉಂಟಾದ ದಿಕ್ಕು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಶ್ರೋತ್ರವೇ ಶಬ್ದವಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬಾಧಕವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಪುಷ್ಪವು ಘ್ರಾಣದಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದರ ವಾಸನೆ ಮಾತ್ರ ಘ್ರಾಣದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಹೇಗೆ ಪುಷ್ಪದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾವಯವಗಳಿಗೆ ಘ್ರಾಣದ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗಿ ವಾಸನೆ ಬರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವೆವೋ ಅದರಂತೆ ಶಂಖವು ಧ್ವನಿಮಾಡಿದಾಗ ಅದರ ಕೆಲವು ಅವಯವಗಳು ಶ್ರೋತ್ರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಏಕೆ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬಾರದು ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಶಂಖದ ಧರ್ಮವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಶಬ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ಒಂದು ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಕೃತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ.

ಅಥವಾ, ಶಬ್ದವು ವಾಯುವಿನ ಗುಣವಾಗಬಹುದು. ವಾಯುವಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣವಾದ ಸ್ಪರ್ಶವು ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾದರೂ ಶಬ್ದವು ಗೃಹೀತವಾಗದಿರಬಹುದು. ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಶ್ರೋತ್ರವು ವಾಯುವೇ ಆಗಲೆಂದು ಶಂಕಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ತಾನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಭೂತಗಳ ಗುಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಶ್ರೋತ್ರವೂ, ವಾಯುರೂಪವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಾಯುಗುಣವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅಥವಾ, ಶಬ್ದವು ಆತ್ಮನ ಗುಣವಾಗಬಹುದು. ಸುಖವೂ ಧರ್ಮವೂ ಆತ್ಮಗುಣಗಳಾದರೂ. ಹೇಗೆ ಸುಖ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗಿ, ಧರ್ಮವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ಆತ್ಮಗುಣವಾದ ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ, ಶಬ್ದವು ಕಾಲದ ಗುಣವಾಗಬಹುದು. ಶಬ್ದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು ; ಕಾಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ; ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಕಾಲದ ಗುಣವಲ್ಲ. ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಯುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಗುಣವಾದ ಸ್ಪರ್ಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದೆಂದು ಅವರೇ ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಅಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ಹೇಳದೆ, ಅದು ಇರುವ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಲಾಘವತರ್ಕ ಇರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಆಕಾಶವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಾದರೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅದು ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತರ್ಕಮತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅತಿಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಆಕಾಶವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅಂತಹುದು ಭೂತಾಕಾಶ ಮಾತ್ರ; ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

ಆಕಾಶವು ಎರಡು ವಿಧ

ವೈಶೇಷಿಕರು ಆಕಾಶವು ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವರು. ಬೌದ್ಧರು ಅದು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವ ಎನ್ನುವರು. ಈ ಮತಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಎಂದರೆ ಅವಕಾಶ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ.

'ಆಕಾಶವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತು', (ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದು. ಆಕಾಶವು ಅವಕಾಶಮಾತ್ರವಾದಲ್ಲಿ 'ಅದು ಹುಟ್ಟಿತು' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಆತ್ಮನು ಜಡವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಅದು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇರಬಾರದು. ಆಕಾಶವು (ಅವಕಾಶವು) ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ಮೊದಲಿರ ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಮೊದಲೇ ಅದು ಎಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕು. 'ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು 'ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ವಾಯಿತು. ಇದೇ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ.

ಪ್ರಕೃತಿಯು ಆಕಾಶದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಸಾಂಖ್ಯರಂತೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಗಳು ಅನೇಕ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ವಾದ ಪರಾಧೀನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ; ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಎಂದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆಕಾಶವನ್ನು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷ ಉಂಟಾಗುವುದೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಈಗ ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವೇ ಆಕಾಶ ಎನ್ನುವ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಆಕಾಶದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಅಭಾವ ರೂಪವಾದ ಆಕಾಶವು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು ಎಂದೂ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ, ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಅಥವಾ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವು ನಾಶವಾಗುವುದು ಎಂದರೂ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿರುವುದು ಎಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಅಂತು, ಇದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಮೂರ್ತವಸ್ತು ಇದ್ದಿತೆಂದೂ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತವಸ್ತು ಇರುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ಇದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಲಯವು ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದೂ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಲಯ ಎಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗುವುದು. ಇದು ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ.

ಅಲ್ಲದೆ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವೇ ಆಕಾಶ ಎನ್ನುವವರು ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕಾಶ ಇರುವುದೆಂದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಹಾರುತ್ತಿರುವ ಪಕ್ಷಿಯು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಾಗ, ಅದು ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮೊದಲು ಹಾರುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವೊ ಅಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಮೊದಲು ಹಾರುತ್ತಿರುವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ, 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಂತು, ಇದಕ್ಕೆ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಾರುತ್ತಿರುವ ಪಕ್ಷಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಪಕ್ಷಿಯೇ ಮೂರ್ತವಾದ ವಸ್ತು. 'ಇದು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಈ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದೇ ಆಕಾಶ. ಈ 'ಪಕ್ಷಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, 'ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷೀ' ಎಂಬ ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಆಕಾಶವು ಇರುವುದು ಎಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರದೇಶರೂಪವಾದ ಆಕಾಶವು ಮತ್ತೊಂ ದುಂಟು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು.

ಅಲ್ಲದೆ, ಆಕಾಶವು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯ. ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವ ಎಂದರೆ ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಾಗಭಾವ ಅಥವಾ ಅದರ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೂರ್ತ ವಸ್ತು ವಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅನಂತರ ಆಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುಗಳು ಸೃಷ್ಟವಾಗುವುವು. ಇದರಿಂದ ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಾಗ ಭಾವವು ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುವುದು. ಈ ಪ್ರಾಗಭಾವವೇ ಆಕಾಶ ಎನ್ನಿಸಿದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳು ಸೃಷ್ಟವಾದಾಗ ಅವುಗಳ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವವೂ ನಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಇದೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಅನಂತರ ಆಕಾಶ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕ. ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವನ್ನು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳು ಸೃಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವು ಆಕಾಶ ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧ. ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವೇ ಆಕಾಶ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಾದರೆ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆಹೋಗಬೇಕಾಗು ವುದು. ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು, ಇನ್ನೊಂದು ಭಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಬಹುದು; ಅಥವಾ, ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಇರ ಬಹುದು. ಒಂದು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ಮತ್ತೊಂದು ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುವಾಗಬಹುದು ; ಅಥವಾ, ಮತ್ತೊಂದು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಆಕಾಶವು ಮತ್ತೊಂದು

ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಅಥವಾ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಆಕಾಶ ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು.

ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ಪ್ರದೇಶವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಭೂತಾಕಾಶವು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದೂ ಅಥವಾ ಆಕಾಶಾಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಯು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಭೂತಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ, ಆಕಾಶ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭೂತಾಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಸೌಕರ್ಯ ಉಂಟು.

ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಇದರ ಭಾಗಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು. ದಿಕ್ಕು ಆಕಾಶದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟು ಅಂಧರಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದೇ ಆಕಾಶವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ.

ಕಾಲ.

ಕಾಲವು ವರ್ತಮಾನ ಮೊದಲಾದುದು. ಇದು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧ. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುವು. ಆದರೆ, ನಿದ್ರಿತನಾದವನಿಗೆ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಇರುವುದೆಂದು ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ 'ಇದುವರೆಗೂ ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಸ್ಮೃತಿಯು ಹಿಂದೆ ಅನುಭೂತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು ; ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಲ್ಲ. 'ಇದುವರೆಗೂ' ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯು ಸಹ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲದ ಅನುಭವ ಇದ್ದರೆ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅದರ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾನುಭವ ಇರುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ ಇವುಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಭವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಕಾಲಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಆಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹುಟ್ಟು ಕಿವುಡರಿಗೆ ಕಾಲಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾಲವು ಆಗಮಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾಲವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪುರುಷನು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಅನುಭವವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಅಥವಾ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದರಿಂದಲೋ ಸ್ಮರಿಸುವುದರಿಂದಲೋ ವ್ಯಾಪ್ತಿಸ್ಮೃತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ, ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸ್ಮೃತ್ಯನುಭವರೂಪವಾದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಕೇವಲ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಲಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸ್ಮೃತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಆಗ ಅದು ಹೀಗಿದ್ದಿತು' ಎಂಬ ಆಕಾರ ಉಳ್ಳುದಾಗಿರುವುದು. 'ಆಗ' ಎಂಬುದು ಕಾಲವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಅನುಭವವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಕಾಲ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ 'ಇಲ್ಲಿ ಘಟ ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಾಗಲೇ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಸಹ 'ಹೀಗಿದ್ದಿತು', 'ಹೀಗಿದೆ' ಅಥವಾ 'ಹೀಗಿರುವುದು' ಎಂಬ ಆಕಾರ ಉಳ್ಳುದು. ಈ ಆಕಾರಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಈ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಸರ್ವಾನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇವನ್ನು ಅಪಲಾಪ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವು ಗೃಹೀತವಾಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲಜ್ಞಾನವೂ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಆಗುವುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಅಂಗಗಳುಳ್ಳ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಲಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಕಾಲಾಕಾಶಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದುವುಗಳು ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ನಮಗಿರುವ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಾಕ್ಷೀ ಇರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವಾಗುವುದು.

(೪) ತಾರ್ಕಿಕ ಮೊದಲಾದವರ ಪದಾರ್ಥವಿಭಾಗವು ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ

ಮತಾಂತರದವರು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮವಾಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವರು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಗುಣ ಮೊದಲಾದುವು ದ್ರವ್ಯದ ಧರ್ಮ. ಅವು ತಮಗೆ

ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ. ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಇರುವವರೆಗೂ ಇರುವುವು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದ್ರವ್ಯವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಾಶ ಹೊಂದುವುವು. ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಅದಿರುವವರೆಗೂ ಇರುವ ಗುಣಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಭೇದ. ಪಟ ಇರುವವರೆಗೂ ಬಿಳುಪು ವರ್ಣವು ಪಟದಿಂದ ಅಭಿನ್ನ. ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಅದಿದ್ದರೂ ನಾಶಹೊಂದುವ ಗುಣಕ್ಕೂ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದು. ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣು ಇದ್ದರೂ ಅದು ಪಕ್ವತೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಶ್ಯಾಮವರ್ಣವು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಅದರ ಬದಲು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಣವು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಶ್ಯಾಮವರ್ಣವು ತಾನಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಫಲದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮತ್ತು ಆ ವರ್ಣ ನಷ್ಟವಾದ ಅನಂತರವೂ ಫಲ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಫಲಕ್ಕೂ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಗುಣಗಳಿಗೆ ಇರುವಂತೆಯೇ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಉಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಭೇದಾಭೇದ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತಾಭೇದ ಇರುವುದು. ಪಟವು ಚಲಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಚಲನವು ನಿಲ್ಲುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪಟಚಲನಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ. ಚೇತನನ ಕ್ರಿಯೆಯು ಚೇತನನಂತೆ ನಿತ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಅಭೇದ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅವನು ಕರ್ಮಹೀನನಾದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವು ನಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಭೇದಾಭೇದ. ಪಟವೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಟತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯು ಆ ದ್ರವ್ಯ ಇರುವವರೆಗೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತಾಭೇದ. ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷ್ಯದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಭೇದಾಭೇದ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತಾಭೇದ ಇರುವುದು. ದಂಡಉಳ್ಳ ದೇವದತ್ತ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತ ವಿಶೇಷ್ಯ. ಇವನಲ್ಲಿ ದಂಡ ಇರುವ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದಂಡ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲ ಇರುವುದರಿಂದ ಭೇದಾಭೇದ. ಜ್ಞಾನಉಳ್ಳ ಜೀವ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತಾಭೇದ. ಅಂಶ ಮತ್ತು ಅಂಶಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತಾಭೇದ ಇರುವುದು. ತಂತುಗಳಿಂದ ಪಟವು ಸಿದ್ಧಿಸಿವುದು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧರಹಿತವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯುಂಟು. ಈ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಂತು ಪಟಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದು.

ಇದರಂತೆಯೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಭೇದಾಭೇದಗಳು ಇರುವುವು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಒಂದು ನಿಯತವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ನೈಯಾಯಿಕರನ್ನು ದೂಷಿಸುವರು. ಇದೇ ದೂಷಣವು ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಉಪಾದಾನಕಾರಣದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಿಂದ ಅಭಿನ್ನ

ವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧಕ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಾದಾನ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವಿದ್ದರೂ ತಾನು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಮತ್ತು ತಾನಿರುವ ಅವಸ್ಥಾಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ.

(೫) ಅಭಾವವು ಭಾವಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನ

ಪ್ರಾಗಭಾವ ಮೊದಲಾದುವು ಅವನ್ನುಳ್ಳ ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಧರ್ಮಿಯು ನಾಶ ಉಳ್ಳುದು. ಅಭಾವಗಳಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟದ ಪ್ರಾಗಭಾವ ಮೊದಲಾದುವು ಇರಬಹುದು. ಅಗಿಯುವುದೇ ಮುಂತಾದುದರಿಂದ ಭೂತಲವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದರೂ ಅಭಾವವು ನಾಶಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಾವವು ನಾಶಹೊಂದುವುದಾದರೆ ಭೂತಲವನ್ನು ಅಗಿದ ಕೂಡಲೆ ಘಟವು ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವನ್ನು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಎಂದರೆ ಇತರ ವಸ್ತುವಿನ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದ ಅಭಾವ. ಇದಕ್ಕೇ ಭೇದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಭಾವವು ಭಾವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಪಟವು ಘಟವಲ್ಲ; ಪಟವು ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. 'ಘಟವಲ್ಲ' 'ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂಬುವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ನಿಷೇಧರೂಪವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಯಮವಾಗಿ ಅಭಾವರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅಕ್ರೌರ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ನಿಷೇಧರೂಪವಾದರೂ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಭೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದು.

ಅಭಾವವು ಪ್ರಾಗಭಾವ, ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವ ಹಿಂದೆ ಅನಾದಿಯಿಂದ ಇರುವ ಅಭಾವ ಪ್ರಾಗಭಾವ. ವಸ್ತುವು ನಾಶವಾದ ಅನಂತರ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಭಾವ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ. ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಅಭಾವವು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ. ಇದೇ ಶಶವಿಷಾಣದ ಅಭಾವ ಮುಂತಾದುದು. ಮೊದಲು ಎರಡು ಅಭಾವಗಳ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧ. ಘಟದ ಪ್ರಾಗಭಾವ ಪ್ರಧ್ವಂಸಗಳಿಗೆ ಘಟವೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ. ಘಟವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧ. ಅತ್ಯಂತಾಭಾವದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದರೋ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ. ಶಶವಿಷಾಣದ ಅಭಾವವು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ. ಆದರೆ ಅದರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಶಶವಿಷಾಣ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ.

(೬) ಅಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವ.

ಭಾವಾಭಾವರೂಪವಾದ ಪ್ರಮೇಯವೆಲ್ಲ ಅಸ್ವತಂತ್ರ. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಅಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದರೆ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯು ಪರಾಧೀನವಾದುದು ಎಂದು ಭಾವ. ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಇರುವಿಕೆಯು ಪರಾಧೀನ ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುವ ವಿಕಾರದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇರುವಿಕೆ ಎಂದರೆ ಸತ್ತಾ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇವೂ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಶಶವಿಷಾಣವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಇದರಿಂದ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ನಾವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಜ್ಞಾತವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವೆವು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವವು ಇರುವಿಕೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವೆವು. ಇದರಿಂದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದೂ ಇರುವಿಕೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಈ ಮೂರು ವಿಧ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವೂ ಪರಾಧೀನ. ಪರಾಧೀನ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ದತ್ತ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯರೂಪ. ಕಾರ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯು ಕಾರಣಾಧೀನ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಜೀವರು, ಅವರ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಪರಾಧೀನ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ಭಾಗ ೨

ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವ (ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪ)

ಪರತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪರತಂತ್ರ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು.

(೧) ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

(i) ಸಾಂಖ್ಯರು "ಪ್ರಪಂಚವು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಭಾಗಗಳೇ ಪರಸ್ಪರ ಸೇರುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

ವಾಗುವುವು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಕುಂಟ ಕುರುಡರಿಬ್ಬರೂ ಸ್ವಯಂ ನಡೆಯುವುದೆಂಬ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸಮರ್ಥರು. ಆದರೂ ಕುಂಟನು ಕುರುಡನ ಬೆನ್ನೇರಿ, ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ, ಕುರುಡನು ನಡೆಯುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವರೀರ್ವರಿಗೂ ಗಮನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಬಹುದು" ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪರತಂತ್ರ ವಸ್ತುಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನಕ್ಕಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದು. ಕುಂಟ ಕುರುಡರು ಸೇರಿದಲ್ಲಿ ಗಮನ ಉಂಟಾಗುವುದೇನೊ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸೇರುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗಮನ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳ ಪುರುಷನ ಅಧೀನ. ಕುಂಟಕುರುಡನಲ್ಲದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಕುಂಟನನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಕುರುಡನ ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಕೂಡಿಸಿದರೆ, ಕುಂಟನು ದಾರಿತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕುರುಡನು ನಡೆಯಬಹುದು. ಇವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವಂತೆ, ಪ್ರಪಂಚದ ಅಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುಗಳು ಸೇರಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯವು ಆವಶ್ಯಕ. ಈ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತು ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಪರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಪರಾಪೇಕ್ಷೆ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಪರತಂತ್ರವಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಲೇಶವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರತಂತ್ರವಸ್ತುಗಳೇ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಜಗನ್ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗುವುವು ಎಂಬ ವಾದ ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವಾದದಂತೆ ಪರತಂತ್ರವಸ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಮಿಳಿತವಾಗಲು ಆ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುವುಗಳಾಗಬೇಕು. ಇದನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಸ್ವಭಾವವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಚಾರ್ವಾಕವಾದವೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸ್ವಭಾವ ಪರತಂತ್ರ.

(ii) ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಚಲನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಬರುವ ಪರಮಾಣುಗಳು, ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನುಳ್ಳವರಾಗಿ ಆ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ಫಲಾನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಲರ್ಹರಾದ ಜೀವರು, ಇವುಗಳಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಎಂಬುವನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೆಸರುಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಚಾರ್ವಾಕರ ಸ್ವಭಾವವಾದವನ್ನೂ 'ಪರತಂತ್ರ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಳನ' ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯವಾದವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಆಡಿದ ಮಾತು. ಜಗತ್ತಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪರಮಾಣು ಮೊದಲಾದುವು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುವುಗಳಾಗಬೇಕು. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವು ಸ್ವಭಾವವಾದವೇ ಆಯಿತು. ಈಶ್ವರನು ಪರಮಾಣು ಮೊದ

ಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವನು ಅಸ್ವತಂತ್ರನಾದನು. ಹೀಗೆ ಕಾರಣಸಾಮಗ್ರಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಪರತಂತ್ರವಾದುವು. ಈ ವಾದವು ಪರತಂತ್ರವಸ್ತುಗಳ ಮೇಳನದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯಪದ್ಧತಿಯೇ ಆಯಿತು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಈಶ್ವರನು ನಾಮಮಾತ್ರ ಎಂಬುದೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧ.

(iii) ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನು ಈಶ್ವರ; ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂಬ ಯೋಗದರ್ಶನದ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ದೋಷವೇ ಇರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಯೋಗಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬುದೇ ಒಂದು ಮನೋರಾಜ್ಯ. ಅದು ಆಪಾತರಮಣೀಯ. ಯಮನಿಯಮಗಳಿಂದಾಗುವ ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ ಸಿದ್ಧಿಯು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಒಡವೆ. ಅದು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಮೊದಲಾದುವು ಬಹು ಆಯಾಸಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ ಮೊದಲಾದುವು ಅನೇಕವೇಳೆ ವಾಙ್ಮಾತ್ರ. ಧ್ಯಾನದ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕೇವಲ ಶಬ್ದ. ಅವು ಯಾವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬಾರದ ವಿಷಯ. ಇವುಗಳ ಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಎಂಬುದು ಕಲ್ಪನಾ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೂಲಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಲ್ಲ.

(iv) ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ಪ್ರವಾಹ; ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಈಶ್ವರನು ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ದೋಷಗಳಿರುವುವು. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ ಜಗತ್ತುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮ ಎಂಬ ಭಾವ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷವುಳ್ಳ ಭಾವ. ಜಗತ್ತು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಈ ಮೂರೂ ಪರತಂತ್ರ. ಇವುಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹ ಎಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರೀತಿಯೇ ಆಯಿತು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ವಿಧಿಸುವ ಕರ್ಮವಾದರೂ ವಿಚಿತ್ರ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಲೋಕಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಪುಣ್ಯಪಾಪ ಸಂಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲ; ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧ ಎಂದು ನಂಬಿದ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪುಣ್ಯಪಾಪರೂಪವಾದ ಬೆಲೆ. ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮದ ಪರಿಗಣನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವುಂಟು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅವಿಚಾರಿತ ರಮಣೀಯ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಾಧು ಅಥವಾ ಅಸಾಧು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಕವ್ಯಾಪಾರವು ಜರುಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕರು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಸಾಧುಕೃತ್ಯ ಮಾಡುವವನು ಲೋಕಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಅಸಾಧುಕೃತ್ಯ ಮಾಡುವವನು ಲೋಕತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವವು. ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮ

ಮಾಡುವವನು ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಅಸಾಧುವಾದರೆ ಅವನು ಅಸಾಧುವೇ. ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದನೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನು ಸಾಧುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದವನು ಸಾಧುವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಸಾಧುವೇ. ಅವನು ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಬಿಟ್ಟವನೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅಸಾಧುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ಸಾಧುತ್ವಾಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ಮರೆತು, ಲೋಕಜೀವನ ಅಸಾಧುವೇ ಆಗಲಿ, ನಿಯಮವಾಗಿ ಕ್ರಮವರಿತು ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಿದರೆ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಇದೇ ಮನೋವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾದರೆ ಜೀವನವೇ ದುಸ್ತರವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾಧುತನಕ್ಕೆ ಗೌರವವಿಲ್ಲದಮೇಲೆ ಸಾಧು ಅಸಾಧು ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ, ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥಪರವಾದ ಲೋಕವೇ ಅಸಾಧುವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಲೋಕಯಾತ್ರೆಯೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ವಾದಗಳ ಗತಿ ಏನೇ ಇರಲಿ; ಲೋಕಯಾತ್ರೆ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ವಸಾಧುವರ್ತನೆಗಳ ವಿವೇಕವೇ ನಿಮಿತ್ತ.

ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಲೋಕಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಹರಣಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಪಂಚಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ವಸಾಧು ನಡತೆಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ಆ ಪ್ರಯತ್ನ ಲೋಕಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ದಾರಿ.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭಾವವೂ ಮಾನವನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಕರ್ಮಗಳು ಅರ್ಥಾತ್ ಪಾಪವೃದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣ. ಒಂದು ಫಲಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮವೇ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ. ಇಂತಹ ಕರ್ಮಗಳ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವಧಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾಮನೆಯು ಹೆಚ್ಚುವುದು. ತಾನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ತಾನು ಸರ್ವಕಾಮಾವಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಪ್ರಪಂಚನಿಯಾಮಕರೆಂದು ತನ್ನಿಂದ ಭಾವಿತರಾದ ದೇವತೆಗಳೂ ತನ್ನ ಅಧೀನ ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಬೇರೂರುವುದು. ಜೊತೆಗೆ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮದಿಂದ ತನಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದುದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದಿರುವುದನ್ನೂ, ಕ್ವಚಿತ್ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೂ ತನ್ನಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದಿರುವುದನ್ನೂ, ಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದು ತಾನು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೋ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದನ್ನೂ, ಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದು ಅತ್ಯಧಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಾತ್ಮನಾಶದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಬಹುದಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವನು. ಕಡೆಗೆ ಅವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ತಾನಿರುವುದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ. ತನ್ನ ಕರ್ಮ

ವಿಫಲವಾಗುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ದುಃಖಿಯೂ ಆಗಬಹುದು; ಕರ್ಮದಿಂದ ತನ್ನ ಸರ್ವಸ್ವ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲೂ ಬಹುದು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜ. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಹೇಳುವುದು. ಆದರೆ ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ಅದು ರುಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಕರ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿ ಬಿಡಲಿ, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸಿದುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದೇ ಉತ್ತರ. ಲೋಕನಿರ್ವಾಹ ಲೋಕದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಲೋಕನಿರ್ವಾಹಕವಾದ ನಿಯಮವೊಂದಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ಲೋಕನಿರ್ವಾಹ ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅಂತಹ ನಿಯಮ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೂಚಿತವಾದುದನ್ನು ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟಾಗಿ, ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ಶಬ್ದರೂಪವೇ ಆಗಿ ನಿಯಮವಾಗಿ ನಿತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದುದನ್ನು ಅರಿತು, ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವೇದ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆ ನಿಯಮ ಒಂದಿದೆ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಯಮವು ಲೋಕದ ಚೇತನಾಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಾಹ ಮಾಡಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಜಡವಲ್ಲ, ಅದು ಚೇತನ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಅಡಗಿರುವುದು. ವೇದವು ಇಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಉಪಪಾದಿಸುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಆದರೆ ಅದು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಜಡಮಾತ್ರ ; ಚೇತನವಲ್ಲ ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ? ವೇದವು ಪ್ರಪಂಚ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಾದರೂ ಜಡವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಕಲ್ಪನಾಮಯವಾಗುವುದು.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಅಸಾಧಾರಣ ಸೇವೆ ಏನು ಎಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಪ್ರಕೃತ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ಮಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಣಯ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಳುವ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳು ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಗೆ ನಿಯಾಮಕವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ ಅವುಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವುದು ಪ್ರಪಂಚ ಯಾತ್ರೆಗೆ

ಬಾಧಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಉದಾತ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಸೇವೆ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಉಳ್ಳವರು ತಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿತ ಕರ್ಮಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸುವುದು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಷ್ಟ. ಅಂತಹ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜನ ಕೊಡುವವರಿಗೂ ಕಲ್ಪಿತ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲಹರಣವಾಗಿ ಜೀವನವೇ ಕಲ್ಪನಾಮಯವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ತಾವು ನಂಬಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಅರ್ಥದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗುವುದು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮಪರ. ಅದು ಬೋಧಿಸುವುದು ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮವನ್ನು. ಬೌದ್ಧರು ಮೊದಲು ಸರ್ವವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಗೆ ಕರ್ಮವೇ ನಿಮಿತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿರುವೆವು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಬೌದ್ಧಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಕರ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಕರ್ಮ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಈ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲ. ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯು ಸುಗಮವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದೂ ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಅದರಿಂದ ಫಲ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಆ ಫಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಭಾಗದಿಂದ ಸಂತುಷ್ಟನಾದ ಈಶ್ವರ ; ಈ ಕಾರಣ ಕರ್ಮ ಅಲ್ಲ.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜಗನ್ನಿರ್ವಾಹಕವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಆ ತತ್ತ್ವಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು.

(v) ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ; ಅವನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ಕಾರಣ. ಅದೇ ಸರ್ವ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದಾದರೂ ಅದರ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜಗದಧಿಷ್ಠಾನ (ಕಾರಣ) ಎನ್ನಲೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ಮತ್ತು ಅವಾಚ್ಯ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ನಾನಾ ಮುಖವಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಮೊದಲು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು

ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಭಂಗಪಡಿಸುವುದು. ನಿರ್ಗುಣವು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದವನು ನಿರ್ಗುಣನಲ್ಲ. ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದು ಉಪಾದಾನ, ನಿಮಿತ್ತ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವುದೆಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಜಗನ್ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಲೇಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಏನು? ಅದು ಜಗತ್ಕಾರಣ ವಾದರೆ ಶ್ರುತಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ನಿರ್ಗುಣ ಕ್ಕಲ್ಲ. ಅದು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅಥವಾ ಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು ಮಾಯಾಕ್ಕಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬುದು ವಾಙ್ಮಾತ್ರವಾಗುವುದು ಅಥವಾ ಔಪಚಾರಿಕವಾದ ಪ್ರಯೋಗ ವಾಗುವುದು.

ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ ಎಂಬ ಮಾತು ಕ್ಲಿಷ್ಟಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ಯಾರಿಂದ ಆರೋಪಿತ ? ಎಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ ವಾದ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯೆ ಇವೆರಡು ಹೊರತು ಮೂರನೆಯ ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯ ಆರೋಪವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ. ಅವನು ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಲಾರ. ಆರೋಪ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ. ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಯಾರೋಪ ಎಂದರೆ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮನು ಗೃಹೀತನಾಗಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಖಂಡ. ಅವನು ಗೃಹೀತನಾಗುವುದೆಂದರೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವನೆಂದು ಅರ್ಥ. ಅವನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೃಹೀತನಾದರೆ ಮಾಯಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಗೃಹೀತ ಎಂದರೆ ಅವನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರ್ಥ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಯಾರೋಪ ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆರೋಪ ಎಂದರೆ ತಾನು ತನ್ನಿಂದ ಆರೋಪಾಧಿಷ್ಠಾನವಾಗುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾಯಾರೋಪವಿಲ್ಲದೆ ಅದ್ವೈತದಂತೆ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ ; ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಧಿ ಷ್ಠಾನನಾಗದೆ ಇದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದರೂ ಆರೋಪಾಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಲೇಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದ್ವೈತದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಾಯೆಗೆ ಅಧೀನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾಯಾಧೀನತೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಯಾರೋಪವು ಪಾರ ಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದೂ ಆರೋಪಿತವೆಂದೂ ಅದ್ವೈತದ ಭಾವ. ಈ ಕಲ್ಪ

ದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಯಾರೋಪವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅದ್ವೈತವು ಅಂಗೀ ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆರೋಪವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮಾಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆರೋಪವಿರುವುದೆಂದು ಅದ್ವೈತದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದು ಕೇವಲ ವಾಗ್ವಿಜೃಂಭಣ. ಪ್ರಕೃತ ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂಬ ಚಿಂತೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಮಾಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಆರೋಪ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿದೆ ; ಅದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಮಾಯೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.*

ಆದರೂ ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದಹೊರತು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವು ದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಭಾವ. ಈ ವಾದಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಭವವೂ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂದು ತೋರದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಈ ಸಂಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡದೆ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮಾಯಾ ಎಂದಾಗಲೀ ಮಾಯಾ ದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದಾಗಲೀ ಉಪಪಾದಿಸಿ ಆರೋಪವಾದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಲವಕಾಶವಿರುವುದು. ಅಚಿತ್ ರೂಪವಾದ ಮಾಯಾದಿಂದ ಚಿತ್ ರೂಪ ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮಾಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಆದರೂ ಚಿತ್‌ನಿಂದ ಅಚಿತ್ ಉಂಟಾಗು ವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಚಿದ ಚಿದ್ರೂಪನೆನ್ನಬೇಕು ಅಥವಾ ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿತ್ ಅಚಿತ್ ಎರಡನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವನೆನ್ನಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದಚಿದ್ರೂಪನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಚಿದ್ಭಾಗ ಅವನ ಅಚಿದ್ಭಾಗಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗಬೇಕು ಅಥವಾ ಅವನ ಅಚಿದ್ಭಾಗ ಚಿದ್ಭಾಗವನ್ನು ಆಳಬೇಕು. ಅಚಿದ್ಭಾಗವು ಚಿದ್ಭಾಗವನ್ನು ಆಳು ವುದು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಅಚಿದ್ಭಾಗವು ಚಿದ್ಭಾಗವನ್ನು ಆಳುವುದೆಂದು ಹೇಳುವು ದಾದರೆ ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಚಿದ್ಭಾಗವು ಅಚಿದ್ಭಾಗವನ್ನು ಆಳುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪನೇ ಆಯಿತು ಮತ್ತು ಅವನ ಕಾರ್ಯವೇ ಮಾಯಾ ಆಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದಚಿದ್ರೂಪವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ

*ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಪರೀಕ್ಷಕರಿಂದ ಅದ್ವೈತದ ಮಾಯಾಭಾಗವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯ ಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದ್ವೈತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ 'ಮಾಯಾವಾದಿನಸ್ತು' (ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಾ ದರೋ) [ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು] ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾದ ಎರಡು ಭಾವಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು ;
ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಯೇ
ಉಕ್ತವಾದ ದೋಷಗಳೇ ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ
ನಡೆದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸರ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಾದ ಭಾವಕ್ಕೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ
ಅವಕಾಶ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ
ಆರೋಪವಾದವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳ
ಬಹುದಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ಎರಡೂ ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾಗುವುವು. ಒಂದು
ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು
ಹೇಳಿದರೆ ಜೀವನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ಎರಡಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳ
ಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವು ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ
ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

(vi) ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಭಿನ್ನವಾದರೂ
ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ದೋಷಗಳೇ ಅಡಗಿರುವುವು. ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟ
ನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ಕಾರಣನು ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ. ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದ
ಚಿತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಅಧೀನತೆಯ ಮಾತು. ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದ
ಚಿತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಲಾರವು ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು
ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರವು. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿತ್ತುಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ
ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗಲಾರ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತದ ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯೆಗಳಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ
ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿರುವುವು. ಅದ್ವೈತವು
ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯಾಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅಧ್ಯಾಸ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾ
ದ್ವೈತವು ಅದು ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು
ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಅದ್ವೈತವನ್ನು
ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಕ್ಕೂ ಆರೋಪಿತವಾದ ಮಾಯೆಗೂ ಕರ್ತೃ
ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ
ದಲ್ಲಿಯೂ ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಾಗಲಿ, ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕಾಗಲಿ,
ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಗಾಗಲಿ ಕರ್ತೃ ಯಾವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು.
ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆರೋಪಕ್ಕೂ ಮಾಯೆಗೂ ಕರ್ತೃ ಎಂದರೆ ಆರೋಪ
ವಾದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲವೊ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನು
ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ, ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದ
ಚಿತ್ತುಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ
ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಮಾಯೆಯೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು
ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿದ ದೋಷದಿಂದಲೇ ಅವೆರಡನ್ನು ಒಟ್ಟು

ಗೂಡಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಒಂದು ಕೃತಕಸಂಬಂಧವು
ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆಯೇ
ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥ
ಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅವೆರಡನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದೇ ಒಂದು
ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಅದು ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದದೆ ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವ, ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧ
ವಿಶೇಷಣ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಕೃತಕಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ
ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೋ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೋ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ
ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸದ
ಅಭಾವವೇ ಈ ಎರಡು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಈ
ದೋಷಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾಷಾಭೇದವಿದ್ದರೂ ಈ ಎರಡು ವೇದಾಂತಗಳ ಭಾವ
ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ
ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಪರಿಗೃಹೀತವಾಗಿರುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೂ
ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಭೇದವಿರುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಷಯಭೇದವಿಲ್ಲ.
ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ತಲ್ಲ; ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿತ್
ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಶರೀರಿಯಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದ್ವೈತದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ
ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಶರೀರರೂಪವಾದ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಭೇದವೇ
ಹೊರತು ವೇದಾಂತಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಭಾವಭೇದವಿಲ್ಲ. ಮಾಯಾ ಮಿಥ್ಯಾ
ಎಂದು ಅದ್ವೈತ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿರುವ ಸತ್ಯತ್ವವು ಮಾಯಾಕ್ಕಿಲ್ಲ
ಎಂದರ್ಥ; ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಸತ್ಯ ಎಂದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿರುವ
ಸತ್ಯತ್ವವು ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಅಸಹಾಯ
ಕಾರಣನಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ
ವಾದ ಮಾಯಾ ಅಥವಾ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಧಾನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ
ನಿಮಿತ್ತವೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ
ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವದಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾಗ
ಬೇಕಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ನಿರರ್ಗಳ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳು
ವುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಅಹಿತವಾಗಿರುವಾಗ
ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೆಂಬುದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವಸ್ತುವಿಗೆ
ಪ್ರಧಾನಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಪ್ರಧಾನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದೇ ಈ
ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದುದು. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮೇತರ
ವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಿ ಹೇಗೆಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದೆ ಅವು
ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವುವು. ಅವು ಸತ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ

ವಿಲ್ಲ; ಅಸತ್ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅವು ಸದಸತ್ ಅಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ಅವು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ. ಹೀಗೆಯೇ ಸರ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಸರ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಾವ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಣನಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೂ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವಾದ ಮಾಯಾ ಮುಂತಾದುದನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೂ ಅದರ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಾಹಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶೂನ್ಯವಾಗುವುದು. ಆಗಲಿ ಎಂದರೂ ಸರ್ವಶೂನ್ಯವಾದವು ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಿ ಜೀವನವೇ ವಿರೋಧಮಯವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ನಿರರ್ಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಗ್ರಹಣ ಒಂದೇ ಈ ದೋಷಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿರುವುದು.

(vii) ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿಚಾರವೇ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಂತೆ ನೀಲಕಂಠನೆಂಬಾತನ ಅಂಬಾ ಶಿವನ ಪತ್ನೀ ಎಂಬ ಭಾವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಶಿವನ ಶರೀರ ಎಂಬ ಭಾವ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಪ್ರಭೇದವಾಗಿರುವುದು. ನಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತ ದರ್ಶನದ 'ಮುಕ್ತಜೀವರು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸದೃಶ' ಎಂಬ ವಾದವು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಾಸನ ಹೊಂದುವುದು. ಈ ದರ್ಶನದ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿರುವುವು. ಸದೃಶ ಎಂದರೂ ಅಭೇದ ಎಂದರೂ ಭಾವ ಒಂದೇ. ವಿಭಿನ್ನಜೀವರಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯಸಾದೃಶ್ಯವೇ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲು ಆಧಾರ. ಈ ವಿಷಯವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಭೇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಭೇದಸಾಧಕವಾದುದು ಸಾದೃಶ್ಯವಲ್ಲ, ಅದರ ಅಭಾವ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಸಾದೃಶ್ಯ ಅಭೇದಸಾಧಕ. ಒಂದು ಜೀವನಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಚೈತನ್ಯ ಇತರ ಜೀವರಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಅಭೇದವುಳ್ಳುದೆಂಬ ಅನುಭವ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಚೈತನ್ಯ ಸದೃಶ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಚೈತನ್ಯ ಭೇದರಹಿತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ಅಭೇದಸಾಧಕ.

ಇದರಿಂದ ಮುಕ್ತ ಜೀವನು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸದೃಶವಾದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರಾಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿನ ಭಾವವಿಶೇಷವೇ ಪಾಶುಪತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಶೈವ ದರ್ಶನದ 'ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂಬ ವಾದವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನದ ಜೀವಾತ್ಮನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ; ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಗಳು ಅವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಭಾಸಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಗುರೂಪದೇಶ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಅವನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಭಾಸಿಸುವನು ಎಂಬ ವಾದವು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವಾದವನ್ನೇ ಹೋಲುವುದು. ಇದೇ ದರ್ಶನದ "ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಮಹೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಕಾರಗಳುಳ್ಳ ಭೇದಪ್ರಪಂಚರೂಪನಾಗಿ ಅವಭಾಸಿಸುವನು" ಎಂಬ ವಾದವು ಭೇದದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಆದರೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನೂ, ಅದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಭಾಸ್ಕರ ಮೊದಲಾದವರ ವಾದಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದರೆ ವಿಕಾರ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಪರಿಣಮಿಸುವನು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಕಾರವೇ ಜಗತ್ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರಹೊಂದುವ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನಾಗಲಾರ. ಪೂರ್ಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಅವಭಾಸಿಸುವನು ಎಂದರೆ ಜಗತ್ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎಂದರ್ಥವೇ ? ಅಥವಾ ಜಗತ್ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ ಎಂದು ಭ್ರಾಂತಿ ಇರುವುದು ಎಂದರ್ಥವೇ ? ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎಂದರೆ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಿಣಮಿಸುವನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದವೇ ಆಯಿತು., ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಈ ವಾದವು ಮಾಯಾವಾದವೇ ಆಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದರೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥೂಲಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಯೂ ಇರುವನು ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಪುನಃ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದವೇ ಆಯಿತು. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದವನು ಸ್ಥೂಲವಾದವನು ಹೇಗೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೀಗಾಗುವನು ಎಂದರೆ ಪರಿಣಾಮವಾದ. ಹೀಗಾದವನಂತೆ ತೋರುವನು ಎಂದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಅವನು ಏನು ಬೇಕಾದರೂ ಆಗುವನು ಎಂದರೆ ಅವನು

ಹಾಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಆದರೆ ಪರಿಣಾಮವಾದ; ಆಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೆ ಮಾಯಾವಾದ; ಅಥವಾ ಸರ್ವಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವನೇ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಅದರ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಗೂ ಭಂಗ ಉಂಟಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಲೋಪಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುವ ನಮ್ಮ ಲೋಕಾನುಭವವು ಆಧಾರಹೀನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದವಾಗುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಪ್ರಯೋಗವಿದ್ದರೂ ಅಕ್ಷರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವು ಉಪಾದೇಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರದರ ಉಪಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು.

ರಸೇಶ್ವರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಜೀವಪರಶಿವರಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವು ಉಕ್ತವಾಗಿರು ವುದು. ಆದರೆ ಪರಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಜೀವನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ಗಣಿಸಲೂ ಶಕ್ಯ. ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದರೆ ಪರಶಿವನಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಡದ ಸತ್ತಾವನ್ನು ಹೊಂದಿರೋಣ. ಜೀವನು ಪರಶಿವನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಮೋಕ್ಷಹೊಂದಿದರೂ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಫಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸತ್ತಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಜೀವನು ಪರಶಿವನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಮೋಕ್ಷ ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಪರಶಿವನು ಜೀವನ ಸತ್ತಾಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಕೊಡುವ ಮೋಕ್ಷವು ಜೀವನ ನಿತ್ಯಪುಮರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಜೀವನು ಪರಶಿವ ನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಮೋಕ್ಷ ಹೊಂದಿದರೂ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಭಿಮಾನವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ.

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾದಗಳು ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ್ಯ. ಭೇದವಿದ್ದರೆ ಅಭೇದ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ಭೇದಾ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಆಯಾ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೇದವಾದೆ ಮತ್ತು ಅಭೇದವಾದವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಭೇದಾಭೇದವಾದವಲ್ಲ. ಜೀವನು ಸಂಸಾರಾ ವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪರಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಅದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಪರಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದೇ ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವನು ಮೋಕ್ಷಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪರಶಿವನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನನಾದವನು ಅಭಿನ್ನನಾಗುವನೆಂಬ ಮಾತು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿನ್ನನಾದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನನಂತೆ

ಕಾಣುವನೇ ಹೊರತು ಭಿನ್ನನಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದಾಭೇದವಾದಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಪರಶಿವನು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(viii) ಶಕ್ತಿಮತದಂತೆ ಕೇವಲ ಶಿವನಿಂದ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲ; ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಗೋಸ್ಕರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಎಂಬ ವಾದವು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಶಿವ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರಬೇಕು. ಅಭೇದ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ದರೂ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಿವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ. ಶಿವನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶಿವಶಕ್ತಿಗಳು ಸಾಂಖ್ಯ ಪುರುಷಪ್ರಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುವು. ಇದೇ ಮತದ 'ಚೈತನ್ಯ ಒಂದು, ಅದು ಅಚೇತನವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದು' ಎಂಬ ವಾದವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

(೨) ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅವಧಿ.

ಓಂ ಕಾಮಾಚ್ಚ ನಾನುಮಾನಾಪೇಕ್ಷಾ ಓಂ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಅನು ಮಾನವನ್ನು ಕಾಮಚಾರಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ ಅದರಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪರತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಇದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಪ್ರಕೃತ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಇವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನಮಗೆ ಸಹಾಯಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅವು ಪೂರ್ಣ ಸಹಾಯಕವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವೆವು. ಈ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪರತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ಪರತಂತ್ರವು ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವು ಸರ್ವಥಾ ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗಬೇಕೆಂಬುದೊಂದೇ ಅರ್ಥ. ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಲ್ಲದ ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಪರತಂತ್ರವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು. ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಮೇಲೆ ಅದು ಪರತಂತ್ರವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನ ವಾಗುವುದು. ಪರತಂತ್ರವಾದ ನಿಯಾಮಕವು ನಿಯಾಮಕವಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣ ನಿಯಾಮಕವೇ ನಿಯಾಮಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರತಂತ್ರದ ನಿಯಾಮಕವು ಸ್ವತಂತ್ರವೇ ಆಗುವುದು.

ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರಗಳೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವುವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂಬ ಚಿಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಕಾರಣಚಿಂತೆಯು ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಒಂದು ದೋಷವೆಂದರೆ ಹಿಂದೆಯೇ ವಿವರಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರತಂತ್ರ. ಕಾರಣವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬುವವರಿಗೆ ಜ್ಞಾತವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬಾಶೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರ ವಾದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಉಪಾದೇಯ. ಆದರೆ ಅವರು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದುದು ಪರತಂತ್ರವನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಹೀಗೆ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಡೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು.

ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರವರ್ತಕರಾದವರಲ್ಲಿ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಲೋಕಾನುಭವದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಇವರು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಆದರ ಪರಿಣಾಮವು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇವುಗಳ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಮತಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಉದಾಹರಣಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಘಟವು ಮೃತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಕಾರಣವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಘಟರೂಪವಾಗುವುದೆಂದು ಘಟವು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ, ಆದರಿಂದ ಘಟವು ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವೆಂದೂ, ಅದರ ಅವ್ಯಕ್ತ ಭಾವವೇ ಮೃತ್ ಎಂದೂ, ಹೀಗೆಯೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮೃತ್ತಿನ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದೇ ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. 'ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸತ್; ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ; ಘಟದಂತೆ' ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಅನುಮಾನ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವಾದ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಅದು ತಾನು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಅದು ತಾನು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಾಧು. ಈ ಭಾವವು ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಭಂಜಕ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಹೇತು ಅದು ತಾನು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಸತ್ ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕ

ವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಅಸತ್ ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕವಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಉದಾಹರಣಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ 'ಜಗತ್ ಮಿಥ್ಯಾ; ದೃಶ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಹೇತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಎಂದರೆ ದೃಶ್ಯವಾದ ರಜತದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ದೃಶ್ಯವಾದ ಜಗತ್ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ. ಆದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯವಾದುದು ಶುಕ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ವೇದದಿಂದ ದೃಶ್ಯನಾದ ಸತ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಂತೆ, ದೃಶ್ಯವಾದ ಜಗತ್ ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೆಂದು ತೋರಿದ ಹೇತು ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೂ ಆಗಿರುವುದು.

ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಅನುಮಾನವು ಲೌಕಿಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ನಿಯಮವಾಗಿ ಲೌಕಿಕಾನುಭವ ಅಪೂರ್ಣ. ಆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದುದು ಇದೇ ಸರಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಅದು ನಿರ್ಣೀತವಾದಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಸನ್ನಿವೇಶ ಬದಲಾಯಿಸಿದರೆ ಆ ನಿರ್ಣಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಬರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಅನುಭವವೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು.

ಚಾರ್ವಾಕನು ಅನುಮಾನಾಂಗವಾದ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವನು. ಬೌದ್ಧರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ಎರಡು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಾಧಿತವಾಗುವುದೆನ್ನುವರು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಸ್ವಭಾವಾನುಮಾನಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಕಾರ್ಯಕಾರಣಾನುಮಾನವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವರು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟಾನುಮಾನವನ್ನು ಇತರರು ಸೇರಿಸಿದರು. ಈ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅನುಭವವೇ ಆಧಾರ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ವ್ಯತಿರೇಕ ಎಂಬ ನಿಯಮಗಳು ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುವು ಎಂಬ ಭಾವವೇ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಇದು ಬೌದ್ಧರ 'ಪಂಚಕಾರಣೀ' ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅಂಶ. ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕನಿಯಮಗಳು ಅನುಭವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದುವುಗಳು. ಅನುಭವದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ 'ಸ್ವಭಾವನಿಯಮಕ್ಕೆ ತ್ರೈಕಾಲಿಕವಾದ ನಿರ್ವಿಕಾರತೆ ಇರುವುದು' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಆಧಾರ.*

---

*ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ Method of Agreement and Difference ಎಂದೂ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಸ್ವಭಾವ ನಿಯಮವನ್ನು Law of Uniformity of Nature ಎಂದೂ ಕರೆಯುವರು.

ಈ ವಾದಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕನ 'ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದುಃಸಾಧ್ಯ' ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ನಿರ್ವಿಕಾರ ಸ್ವಭಾವನಿಯಮ' ದಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಚಾರ್ವಾಕನದು ಯುಕ್ತಿ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಭಂಗಪಡಿಸಲಾರದು. ಚಾರ್ವಾಕನ ಯುಕ್ತಿಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೂ, ಆ ಮೂಲಕ ಅವನ ವಾದವು ದುಷ್ಟವೆಂದು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿದರೂ, ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದುದು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಮಾತ್ರ ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟಲು ನಿರ್ವಿಕಾರ ಸ್ವಭಾವ ನಿಯಮವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಬೇಕು. ಅದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ತತ್ತ್ವದ ಅರಿವು ಬೇಕು.

ಆದರೆ ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಿತವಾದ ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಅಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಃ ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ವಿಕಾರ ಸ್ವಭಾವನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥ. ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಅನುಮಾನದ ಉತ್ಥಿತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಮಾನವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳ ಅನುಮಾನವು ಯಾವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಆಗಮ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದುವುಗಳು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನ್ನಲು ಲಿಂಗ, ಇದರಂತೆಯೇ ಆಗಮದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗಮ ಇದೆಂಬ ನಿರ್ಧಾರದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ. ಹೀಗೆ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಭೇದಗಳು. ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾದಂತೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಉಂಟಾದರೆ ಆ ಪ್ರಮೇಯಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ.

ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಮೇಯ ಸಂಭಾವಿತವಾದರೆ ಸಾಕು; ಅದರ ಸಿದ್ಧಿ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಫಲವಾದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಫಲವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನವು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ. ಈರೀತಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಯಮ ಬೇಕಿಲ್ಲ; ಬೇಕೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಪ್ರಕೃತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರೀ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು; ಅದು ಸಾಧು ಅಥವಾ ಅಸಾಧು ಎಂಬ ಅಂತಿಮ ನಿರ್ಣಯ ಬೇಕಿಲ್ಲ.

i. ಮಾನವಜೀವನ ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕವಲ್ಲ

ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನ ಸರ್ವಸ್ವವಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲ. ಇದು ಅವನ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಎಷ್ಟೇ ನಿಪುಣನಾಗಲಿ ಅವನು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಇತರರಿಗೋಸ್ಕರ ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಪುಣನೇ ಹೊರತು, ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾತ್ಮರನ್ನೂ ಸ್ವಭಾವನಿಯಮಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳದ ಅವರ ಅದ್ಭುತ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದರೂ ಸರಿ ತನಗೆ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡುವ ದೇವರನ್ನೂ ನಂಬುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನು. ಈ ಸ್ವಭಾವ ವ್ಯಕ್ತವಾದಾಗ ಅವನು ವಿಚಾರಹೀನನಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುವನು. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಇದರ ಸತ್ಯಾಂಶವು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಾಗ ಮಹಾತ್ಮರು, ಗುರುಗಳು, ಉಪದೇಶಕರು, ದೇವರನ್ನು ನೋಡಿದವರು ಮತ್ತು ತಾವೇ ದೇವರಾಗಿ ಕಾಣುವವರು ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸುವರು. ಇತರರ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಅವರು ಯಾವ ಮಹಿಮೆಯನ್ನಾದರೂ ಹೊಂದಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶವುಳ್ಳ ದೇಶಭೇದ, ಕಾಲಭೇದ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಮತಾಚಾರಗಳು ಹಿಂದೆಯೂ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಮುಂದೆಯೂ ಹುಟ್ಟಿರುವುವು ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವುವು.

ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಭಾವನೆ ಇವು ಪರಸ್ಪರ ನಾಶಕ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯೆ ನರಳುತ್ತಿರುವರು. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸವಿರುವವರು ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ವಾದಿಸಿದುದರಿಂದ ಲಾಭಗಳಿಸುವವರು ಮತೀಯ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ, ಮತೀಯ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿರುವವರು ಎಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನವಾದ ಜೀವನವನ್ನೂ ಹಳಿಯುವರು. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯು ಕೇವಲ ಮಿಶ್ರಜೀವನವುಳ್ಳವರಾಗುವರು. ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನರಾದವರು ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಪಡೆಯುವರು; ಮತೀಯಭಾವನಾಪ್ರಧಾನರಾದವರು ಭಕ್ತರೆಂದೂ ಸಾಧುಗಳೆಂದೂ ಮಹಾತ್ಮರೆಂದೂ ದೇವತ್ವವಿರುವರೆಂದೂ ಮನ್ನಣೆಪಡೆಯುವರು. ಮಧ್ಯಸ್ಥರು ಇದಾಗಲಿ ಅದಾಗಲಿ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯುಳ್ಳವರು. ಮರಣಾನಂತರ ಜೀವನದ ಸ್ವಭಾವ

ವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನರಾದವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಕ ಭಾವವನ್ನು ತಾಳುವರು; ಮತೀಯ ಭಾವನಾ ಪ್ರಧಾನರಾದವರು ತಮಗೆ ಇಚ್ಛೆಬಂದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪರಲೋಕಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಅವರು ಇಹ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವ್ರತ, ನಿಯಮ, ಆಚಾರ, ವ್ಯವಹಾರ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ರೂಪಿಸುವರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣರಾದವರು ಆಯಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸುವರು ಮತ್ತು ಬೇಕಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡುವರು. ಕೆಲವರು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅದೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಜ್ಞಾನ (science) ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು; ಮತ್ತು ಕೆಲವು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದುವುವು. ಪುನಃ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತರತಮ ಭಾವಗಳೂ, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ, ಅವರ ಪರಸ್ಪರ ಸರಸವಿರಸ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ತಾಂಡವವಾಡುವುವು. ಇದು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಜೀವನ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನುಮಾನದ ವೈಭವ. ವಿರೋಧ, ಅಸಂಗತಿ ಇದರ ತಿರುಳು. ಇದೇ ಸಂಸಾರ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ದೋಷಗಳು.

ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖಸಾಮಗ್ರಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಅಸಂಗತಿಯ ತೌರುಮನೆ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದುಃಖಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಅನಂತ. ಇವುಗಳ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಗಳೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ದುಃಖಸಾಮಗ್ರಿಗಳೇ ಆಗುವುವು. ದಾರಿದ್ರ್ಯಪರಿಹಾರ ಐಶ್ವರ್ಯ. ಐಶ್ವರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿ ಅನಂತ ದುಃಖದ ಬೀಜ. ಈ ಸಮಸ್ತ ದುಃಖದ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಭಾವ ವೈರಾಗ್ಯ. ಅನಂತರ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂಬ ಚಿಂತೆ. ಇದರಿಂದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗುವ ಸಂಭವ. ಅನಂತರ ಸದೃಶವಿಸದೃಶ ಮತಗಳ ಗೊಂದಲ ಮತ್ತು ಆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ದೆಶೆಗಿಂತಲೂ ಹೀನವಾದ ದೆಶೆಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮತೀಯ ಜೀವನದ ಫಲ. ಮತೀಯ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಬಿಡುವುದು ಒಂದು ಮತ. ಸರ್ವಮತಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೂ ಒಂದು ಮತ. ಮತದ ಗೊಂದಲ ಸಂಸಾರಿಗೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ.

ನಾನಾವಿಧ ಸಂಸಾರಗೊಂದಲದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾನವನಿಗೆ ಶಾಂತಿಯ ಬಯಕೆ ಒಂದಿರುವುದು. ಇದು 'ಸುಖವೇ ನನಗಾಗಲಿ; ದುಃಖವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬೇಡ' ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು. ಇದು ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಫಲಗೊಳಿಸುವುವೆಂದು ತೋರುವ ನಾನಾ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಉದ್ಯುಕ್ತನಾಗುವನು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ. (೧) ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿತ್ಯ

ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಇದರಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ದೋಷವೆಂದರೆ ಬಾಹ್ಯದೃಷ್ಟಿ, ಚಾರ್ವಾಕ ಭಾವ, ಆಸುರ ಮನೋವೃತ್ತಿ. (೨) ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತು ತನಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಭಾವ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಂತರದೃಷ್ಟಿ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್ ಮತ್ತು ದೈವೀ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಇರುವುವು. ಆಸುರೀ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಮನುಷ್ಯನ ನಾಶದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು; ದೈವೀಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಊರ್ಜಿತ ಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಈ ಊರ್ಜಿತ ಭಾವಕ್ಕೇ ಶ್ರೇಯಸ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಲೌಕಿಕ ಸುಖ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ಊರ್ಜಿತ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅವನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕ್ಷೀಣಗತಿಗೆ ಬರುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸಾರ ಸುಖಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಯಸ್ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಇದು ಪ್ರೀತಿ ಅಥವಾ ಮೋಹಪ್ರಧಾನ; ಗುಣಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ.

'ಇದು ಶ್ರೇಯಸ್' 'ಇದು ಪ್ರೇಯಸ್' ಎಂದು ರೂಪಿಸುವುದೇ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಾಂತಿ. ಇದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರ. ಇದು ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಮಚಾರಿತನವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಚಾರ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳುದು. ಅನುಮಾನವು ಕಾಮಚಾರಿಯಾದ ನಿಮಿತ್ತ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ವಿಚಾರ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತ ಊರ್ಜಿತವಾಗುವುದು. ದೋಷದರ್ಶನ ಮಾಡುವ ವಿಚಾರ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನಸ್ಥಾನ. ನಿರ್ದೋಷವೆಂದು ನಂಬಿದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ದೋಷದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಸ್ಥಾನ.

ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ, ವಿಚಾರವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ, ಇದರಿಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ ಎಂದು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳಿರುವೆವು. ಕರ್ಮದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣದೋಷ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ವಿಚಾರಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕರ್ಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ ಭಕ್ತಿಯೂ ಮೋಹರೂಪ. ಆದರೂ ಅದೇ ಸಾಧನ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ವಿಚಾರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ವಿಚಾರವೇ ಸರ್ವತ್ರ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳಂತೆ ವಿಚಾರವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಜ್ಞಾನಾಭಾಸ, ವಿಕಲ್ಪ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಪಕ್ಷಸ್ಥಾಪನ ಇವು ಅಡಗಿರಬೇಕು. ಅದಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣದೋಷಗಳ ಪ್ರಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ವಿಚಾರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ವಿಚಾರವೇ ಶ್ರೇಯ

ಸ್ಸಾಧನವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ವಿಚಾರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಂಶವೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಥಾಪನ ಇವುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ವಿಚಾರವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಂಗವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗೇ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮ. ವಿಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಆದರನೈರಂತರ್ಯಕ್ಕೇ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ವಿಚಾರ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅದು ನಾನಾ ಭಾವಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾನಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು.

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಹು ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿರುವುವು. ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪರನ್ಯಾಯ ಸ್ವನ್ಯಾಯಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಚಾರ ನಡೆಯುವುದು, ಇವೇ ಈ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಗೆ ಪರಿಹಾರ.

ii. ಪರನ್ಯಾಯ

ವಿಚಾರದಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನವಿಶೇಷಗಳು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಸಾಧಕ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುವಷ್ಟೆ. ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರವರ್ತಕರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನವೆಂದರೆ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ನ್ಯಾಯವು ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯು ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿಷೇಧಕ್ಕೂ ಸಾಧಕ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ನ್ಯಾಯವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಈಗ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಪರಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು. ಅವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ನ್ಯಾಯಗಳು ಪರನ್ಯಾಯಗಳು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ಉದ್ಘಾಟಿಸಲು ಆ ನ್ಯಾಯಗಳೇ ಸಾಧನ. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಸ್ವಪಕ್ಷವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ನ್ಯಾಯಗಳು ಸ್ವನ್ಯಾಯಗಳು. ಈ ನ್ಯಾಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುವೇ ಹೊರತು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರಿಗೆ ಅವುಗಳ ಭಾವ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಸ್ವನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಸ್ವನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಪರರಿಗೆ ಅದರ ಭಾವ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರು ದೋಷವುಳ್ಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ

ನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಪರಪಕ್ಷದೂಷಣ ಮಾಡಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ವಪಕ್ಷ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಸ್ವನ್ಯಾಯವೇ ಗತಿ. ಹೀಗೆ ಸ್ವನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧನ ; ಪರನ್ಯಾಯದಿಂದ ಪರಪಕ್ಷದೂಷಣ.

iii. ಸ್ವನ್ಯಾಯ

ಪರನ್ಯಾಯವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಸಾಧಕವಾಗಿ ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪರಪಕ್ಷಗಳೂ ನಿರಾಕೃತವಾಗುವುವು. ಎಂದರೆ ವಿಚಾರಶೀಲನ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪರನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿನ ಸ್ವವಿರೋಧದೋಷದಿಂದ ಪರಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಥಾಪನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪರಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಥಾಪನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪರನ್ಯಾಯವಲ್ಲದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಬೆಳವಳಿಗೆಯ ಕ್ರಮ. ವಿಚಾರವೇ ಈ ಬೆಳವಳಿಗೆಯ ಆತ್ಮ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿರಾಮಕೊಂದದ ವಿಚಾರವೇ ಸ್ವನ್ಯಾಯ.

ವಿಚಾರದಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಸರ್ವಜಗತ್ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಪೂರ್ಣವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವಸಿದ್ಧಿಯು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ನಮ್ಮ ಭಾವವೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪನಾಮಯವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅಥವಾ ಸತ್ಯವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಲು ಪ್ರಮಾಣ ಬೇಕು. ಸತ್ಯವಾಗಲು ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲದುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಸತ್ಯವಾದುದು ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧವಾದುದು.

ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಪೌರುಷೇಯಾಗಮ ಇವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದೇ ಇದರ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಪೂರ್ವತನರಾದ ವೇದಾಂತದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ದೃಢಪಟ್ಟಿರುವುದು. ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದೂ ಅದೊಂದೇ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ, ತಮಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ತತ್ತ್ವವು ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸಾಧಿಸಿರುವರು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ವೇದದಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದರೇ ಅಥವಾ ತಾವು ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ತತ್ತ್ವವು ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೇ ಎಂಬುದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಕೊಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ

ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅವರು ವೇದದಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದರು
ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ತಮಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವೇದವಾಕ್ಯವು ಬೋಧಿಸು
ವಂತೆ ಭಾವಿಸಿದರು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತ
ವಾಗಿರುವುದು.

ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ.
ಮೊದಲು ಉದಾಹರಣಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷುಸ್ ಎಂಬ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ.
ನಮಗೆ ನೀಲ ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಇದು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯ
ದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ
ಅದನ್ನು ಚಕ್ಷುಸ್ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ ಎಂಬ
ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುಸ್ ರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಯಿತು. ಒಂದುವೇಳೆ ರೂಪ
ವನ್ನು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷುಸ್ಸೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ
ರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ
ವಾಗುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದೇ ಹೊರತು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಾ
ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಯಾವ ಜ್ಞಾನಸಾಧನದಿಂದಲೂ ಯಾವ ವಿಧವಾಗಿಯೂ
ಜ್ಞಾತವಾಗದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನದ
ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಒಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಭಾವಿತವಾದ
ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯವಲ್ಲಿ ವೇದವೂ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ಆ
ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ದರ್ಶನಗಳ ಉದಾಹರಣದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು.
ಆಸ್ತಿಕವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲವೂ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವು
ವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದಷ್ಟೆ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವು ಕರ್ತೃಸಹಿತವೇ ರಹಿತವೇ
ಎಂಬ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಅಂತಹ 'ಜಗತ್ತು ಕರ್ತೃ
ಸಹಿತವಾದುದು; ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾದ
ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ವೇದವು ಹೇಳುವುದೆಂದು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು.
ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ
ವಿಷಯವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಮರ್ಥಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ವೇದಕ್ಕೆ
ಈಶ್ವರನೇ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಈ ದರ್ಶನವು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವದ
ಮೂಲಕವಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತಿರಸ್ಕೃತವೂ ಆಗಿರುವುದು.
ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಗಳು ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವವಾದಿಗಳಾದರೂ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ
ದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಎಂದರೆ ಆ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ
ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ 'ಅಜಾಮೇಕಾಂ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ

ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದದಿಂದಲೇ
ಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತ
ದಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ವ
ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟಾನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರ
ಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ವೇದವು ಹೇಳುವುದೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇರುವುದ
ರಿಂದ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ
ವಿಲ್ಲದೆ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರರ್ಗಳವಾದ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ.

ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರರ್ಗಳ ಮತ್ತು ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಸ್ಥಾನ ಉತ್ತರ
ಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಇದೇ ಈ ದರ್ಶನದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದಾದರೂ
ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಈ
ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದರೆ ವೇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲಾಗಿ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವು ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ
ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ವೇದಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಸಂಕುಚಿತವಾಗುವುದು. ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ
ಪೂರ್ಣಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ
ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ವೇದವು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು
ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಆದರೆ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೇದಾಂತಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರು
ವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುದೂ ಒಂದು ವೇದಾಂತ. ಇತರ
ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಪ್ರಾಧಾನ್ಯದ ಮಾತಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಪ್ರಧಾನ
ಸ್ಥಾನವು ದೊರೆತಿರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ
ಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು.
ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಭಾವಿತ
ವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವೇದವು ಅಧೀನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕ
ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು
ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವನ್ನು
ಮೊದಲು ರಚಿಸಿ, ಅನಂತರ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವ
ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅವರು
ಹೇಳುವ ಸಂಕಲ್ಪವಿದ್ದರೆ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯರಚನೆಗೆ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.
ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರವು ಹಿಂದೆ ಆ ಎರಡು
ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗದಿರದು. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ
ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ನಾಲ್ಕು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ
ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದೂ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

ವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಲಕ್ಷಿತಾರ್ಥ ಹೊರತು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥನಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವುದೂ ವೇದತಿರಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಇಡೀ ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲೆಕಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ವೇದದಂತೆ ದ್ರಾವಿಡ ಪ್ರಬಂಧವೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇರುವುದು. ಇದು ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಮಾತಲ್ಲ. ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿರುವಾಗ ಇತರ ವಾಕ್ಯಗಳು ವೇದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಅವಕ್ಕೆ ವೇದಾಧೀನವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮಾತ್ರ ಬರುವುದು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಎಂಬ ವೇದವಿಭಾಗವೂ ವೇದದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೇದದಂತೆ ಪ್ರಬಂಧ ಎಂಬ ಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ. ಪ್ರಬಂಧಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ ಯಾವುದು ? ಅದಿಲ್ಲ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವೇದವು ನಿರ್ಣೇಯವಾಯಿತು. ಪ್ರಬಂಧವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಯಿತು. ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ವೇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯಿತು. ಇದು ವೇದದ ಅಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕಾರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ದರ್ಶನಕಾರರು ತಾವು ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ತತ್ತ್ವವೇ ವೇದದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೇ ಹೊರತು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅಸಿದ್ಧವಾದ ವೇದ ಒಂದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾವ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಗೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಈ ಜಾತೀಯವಾದ ಸಮನ್ವಯವು ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಇದು ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವುದೇ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿನ ದೋಷ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದೈಕವೇದ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಸ್ವನ್ಯಾಯವು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದಲ್ಲದುದು ಪರನ್ಯಾಯ. ಸ್ವನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಪರನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ.

iv. ವೇದೈಕವೇದ್ಯ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳು

ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ವೇದೈಕವೇದ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದಲೇ ವೇದ್ಯವಾದುದು ವೇದೈಕವೇದ್ಯ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು.

ವೇದವು ಅನಾದಿ, ಅಪೌರುಷೇಯ, ನಿರ್ದೋಷ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಇದುವರೆಗೆ ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಅದು ವಿಚಾರರೂಪವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅದು ಆಗಮರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆಗಮವೆಂದರೆ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯ. ವೇದವನ್ನು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ಭಾಗಗಳುಳ್ಳ ಋಗ್ಯಜುಸ್ಸಾಮಾಥರ್ವರೂಪವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುವು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ದುರ್ಲಭ.

ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಚಿಂತೆ. ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ; ವೇದ ಎಂದು ಉತ್ತರ. ಹೀಗೆ ವೇದಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಇರುವುದು. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದವು ಅದರ ಸರ್ವಾಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಗತವಾಗಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾದ ನಿಯಮ. ಸರ್ವ ವೇದವೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗುವುದಾದರೆ ಸರ್ವ ವೇದವೂ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಪ್ರತ್ಯಂಶವೂ, ಸ್ವರ, ವರ್ಣ, ಪದ, ವಾಕ್ಯ, ಪ್ರಕರಣ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವವೂ, ಆ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದಾಗಿರಬೇಕು.

ವೇದದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರತಿಹತಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದರಿಂದ ವೇದವು ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ನ್ಯಾಯರೂಪವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಹೀಗೆ ವೇದವು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ. ವಿಚಾರವೇ ವೇದಾರ್ಥ. ವಿಚಾರದಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದ ವೇದವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಚಾರಿತವಾದುದೇ ವೇದಾರ್ಥ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ, ಮೀಮಾಂಸಾ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು.

ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾಗಿ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅಥವಾ ಆಗಬಹುದಾದ ಅರ್ಥವೇ ವೇದಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮೊದಲಾದುವು ವೇದ

ವನ್ನು ಕೇವಲ ಆಗಮರೂಪವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದುವೇ ಹೊರತು ವಿಚಾರರೂಪವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಇದುವರೆಗಿನ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

v. ಪರಾವಿದ್ಯಾ

ವೇದವು ವಿಚಾರರೂಪ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದವನ್ನು ನಿರ್ಣೇಯ ಎಂದೂ ಸೂತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯ.ಕ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಈ ನಿರ್ಣೇಯನಿರ್ಣಾಯಕಗಳು ಸೇರಿದಾಗಲೇ ವೇದವ ವೇದತ್ವ. ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವೇದವನ್ನು ವಿನಾಕರಿಸಿದ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಂತೂ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸಂಗತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದವನ್ನೂ ಸೂತ್ರವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದ ಮಾತು. ಸೂತ್ರದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ವೇದಕ್ಕೆಮಾತ್ರ ವೇದತ್ವ ; ಆಗಲೇ ಆದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ; ಆಗಲೇ ಅದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಪರಾವಿದ್ಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವೇದದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅಂಶ. ಹೀಗೆ ವೇದ ಸೂತ್ರ ಎರಡೂ ಸೇರಿ ಪ್ರಮಾಣ ; ಒಂದೊಂದಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಪರಾವಿದ್ಯಾ ಅಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ; ಸೂತ್ರ ವೇದರಹಿತವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವವಿಲ್ಲ. ವೇದಸೂತ್ರಗಳೆರಡೂ ಸೇರಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಿಂದ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸೂತ್ರಾಧೀನ ಮಾಡಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರವೆಂಬುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮನೋಧರ್ಮದ ಮಾತು. ಈ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ವೇದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧನ. ಇದಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ವೇದಾರ್ಥವಿಲ್ಲ ; ಅವರಿಗೆ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಜನಕವೂ ಅಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಎಂದರೆ ಸೂತ್ರಸಹಿತವಾದ ವೇದವು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ನಾರಾಯಣನು, ಎಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವಾಸುದೇವ, ಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಾಸುದೇವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವುದು.

vi. ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ನ್ಯಾಯಗ್ರಥನಾತ್ಮಕ. ವೇದಾರ್ಥವು ಯಾವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಸಾಧನ ಯಾವುದೆಂದು ಮೊದಲು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು. ದರ್ಶನಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ನಾನಾ ಕರ್ಮಗಳು, ಭಕ್ತಿಪ್ರಭೇದಗಳು, ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗಗಳು, ಧ್ಯಾನಗಳು ಮೊದಲಾದುವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಇವುಗಳನ್ನು

ಗೌರವಿಸಿದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವೇದವೂ ಅದನ್ನೇ ಹೇಳುವಂತೆ ತೋರುವುದು. ಆದರೆ ಇದಾವ ಸಾಧನವೂ ವೇದೈಕವೇದ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಲಾರದು. ಆ ಸಾಧನವು ಲೋಕನ್ಯಾಯದಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಹಾಗಾದರೆ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ ಯಾವುದೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ "ಓಂ ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಓಂ" ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರವು ಜಿಜ್ಞಾಸಾವನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದಾರ್ಥ ಎರಡೂ ಪ್ರಕೃತ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಸಾಧಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವೇದವೂ ಅದರ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು ಎಂದು ಭಾವ. ಇದು "ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ" (ಅದನ್ನು ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿಸು ; ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಭಾವ. 'ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ವಿ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವು ಇಡೀ ಶ್ರುತಿಪರ್ಯಾಲೋಚನೆಯಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯ, ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು.

ಸೂತ್ರವು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದಾಗ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವವಿದೆಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ತಿಳಿದು ಆ ಮಹಿಮೆ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕು. ನಂಬಿದ ದೇವರು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ.

ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಆ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಗುಣಗುಣಿಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗುಣವೇ ಪೂರ್ಣ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣಗುಣ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈಗ ಈ ಗುಣ ಯಾವುದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು ರಾಮಾನುಜರು ಹೇಳುವಂತೆ ದಯಾ, ಕಾರುಣ್ಯ ಮುಂತಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುವವನಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ವಾರ್ಥಪರತೆ ಇರುವುದು. ಪೂರ್ಣ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಗವದನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸುಳ್ಳ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲಾದರೂ ಭಗವಂತನನ್ನು 'ದಯಾಮಯ, ದಯತೋರಿಸು' ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ದಯತೋರಿಸೆಂದು ಕೇಳುವ ಮನೋವೃತ್ತಿ ದೈನ್ಯರೂಪ. ಅದೊಂದು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೆಂದು ತೋರುವ ದುಃಖ. ಹೀಗೆ ದುಃಖವುಳ್ಳವನು ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಿಕಾರಿಯೇ ಅಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ದುಃಖಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರ್ಥಿತನಾದ ದೇವರು ದೇವರೂ

ಅಲ್ಲ. ದೇವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೋ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂದ ದುಃಖವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ದೇವರನ್ನು ದಯಾಮಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವನು. ಒಂದುವೇಳೆ ಆ ದುಃಖವು ದೇವರಿಂದಲೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅವನು ಕಠಿಣ; ಅವನಿಗೆ ದಯಾಮಯ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ದಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ದೇವರೂ ಸ್ವಯಂ ಅಸಮರ್ಥ. ಅವನಿಗೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ; ಆದರೂ ಮಾನವನಿಗೆ ದುಃಖ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿದೆ; ಈ ದುಃಖವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಹರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಚಿಂತೆಗೇ ದಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆ ದೇವರು ಒಂದು ವೇಳೆ ದುಃಖವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲಿ. ಆದರೂ ಅವನು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವಶಕ್ತನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಅನಂತರ ದುಃಖದ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ದುಃಖವು ಜ್ಞಾತವಾಗಿದ್ದರೂ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗೆ ಅವನು ಕಾದಿದ್ದರೆ ಸ್ತೋತ್ರಪ್ರಿಯನಾದ ಅವನು ಮನುಷ್ಯನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬದುಕುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ದೇವರ ಪರವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇವರ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಆ ದೋಷಗಳುಳ್ಳ ದೇವರು ದೇವರಲ್ಲ.

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಅವನ ಮಹಿಮೆಯು ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅವನು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ. ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳ ಆವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾ ಒಂದೇ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ಅವನು ಪೂರ್ಣ, ಗುಣಪೂರ್ಣ. ಅವನನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅಪೂರ್ಣರಾದ ನಮಗೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಂಭಾವಿತ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನೆಂದು ವಾಙ್ಮಾತ್ರವಾದರೆ ಸಾಲದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ಭಾವದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಅಸಂಭಾವಿತ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಂಭಾವಿತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಬೇಕು. ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧಾರವೇ ಈ ಜ್ಞಾನ. ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಭಾವಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು "ಓಂ ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ ಓಂ" ಎಂಬ ದ್ವಿತೀಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದುದು ಯಾರ ದೆಶೆಯಿಂದಲೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ.

ಈ ಸೂತ್ರವು ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು. ಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅನಾದಿ, ನಿತ್ಯ, ಉಪಾದಾನ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಬಹುದಾದ ಸರ್ವವೂ ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಲೋಕದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸು

ವುದು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸರ್ವದರ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂದೂ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು. ಸರ್ವದರ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃ ಎಂದರೆ ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮ ಯಾವ ವಸ್ತುವೇ ಆಗಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಬಹುದಾದ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕರ್ತೃ ಎಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಮನನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಸಹಾಯ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕಾರಯಿತೃ, ಅವನು ಏಕ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಸರ್ವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇದುವರೆಗೆ ಸೂಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನ. ಇದರಿಂದಲೇ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಂಭಾವಿತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ.

ಕಾರಣತ್ವವೇ ಈ ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯ. ಇದು 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ' (ಯಾರ ದೆಶೆಯಿಂದಲೇ ಈ ಸರ್ವ ವಸ್ತುಗಳೂ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಕಾರಣವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಮೇಲೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾಚಕವಾದ ಸರ್ವಶಬ್ದವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಯಿತು. ಲೋಕದ ಸರ್ವವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಾಚಕವಾದ ಶ್ರುತಿಸ್ಥವಾದ ಸರ್ವಶಬ್ದವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಯಿತು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಕಾರಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ವಿಕಾರವು ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು.

ಉಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ವಿಚಾರವೇ ವೈದಿಕ ಯುಕ್ತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ತೇಜಸ್ಸು ಕೊಟ್ಟು ಇದರ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಾಧು. ಅದರ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕನ್ಯಾಯವು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡದಿದ್ದಾಗ ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಂತೆ ತೋರಿಬಂದರೂ ಅದು ಕಾಮಚಾರಿ. ಪರಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿದಹೊರತು ಅವನ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ಪರಪಕ್ಷ ನಿರಾಸಕ ಮತ್ತು ಸ್ವಪಕ್ಷಸ್ಥಾಪಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣಚಿಂತೆಯು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವುದು.

vii. ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್

ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ವಿಷಯಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಾದುದು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರ. ಇದು ವೇದಾಂತ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಿಚಾರರೂಪ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮತ್ತು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಎಂಬ ನಿರಂತರವಾದ ಆವೃತ್ತಿಸಹಿತವಾದ ಮೂರು ಅಂಗಗಳಿರುವುವು. ಶ್ರವಣ ಎಂದರೆ ಸತ್ಸಂಪ್ರದಾಯಜ್ಞರಾದ ಗುರುಗಳ ಉಪದೇಶದಿಂದ 'ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಇದೇ ಸರಿ, ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು. ಇದು ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಪಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮಪಕ್ಷ; ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ಪಕ್ಷ. ಮನನವು ವಿಷಯ ದಾರ್ಢ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನದಿಂದ ಜೀವನವೇ ವಿಚಾರಮಯವಾಗುವುದು. ಇದರ ಅನಂತರ ಪುನಃ ಶ್ರವಣ ಮುಂತಾದುದು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಟ್ಟ ಉಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಇದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ಇದೇ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷರೂಪ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಂದು ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ (ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾನಿರಾಕರಣ) ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಡಗಿರುವುದೆಂದೂ ಅವಿದ್ಯಾನಿರಾಕರಣದಿಂದ ಮೃತ್ಯುತರಣ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಮೃತತ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದೂ, ವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರವನ್ನೇ ಸೇವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನರ್ಥಕಾರಿ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವುದು. ವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರವನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶೋಧನೆ ಇಲ್ಲದ ಕೇವಲ ಶಬ್ದ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಪಾರ್ಥಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಸಂಗವಿರುವುದು.

(೩) ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವಿಶೇಷ

ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ವಿಷ್ಣು, ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ನಾಮಾಂತರಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು. ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬರುವ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ವಾದಿಗಳು ಕಾರಣಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾನಾ ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂತಹುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ದಿಕ್ಸೂಚಕವಾಗಿ ಮತಾಂತರಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಆವಶ್ಯಕ. ರಾಮಾನುಜೀಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವನೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ; ಇವನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಆರೋಪಿತ ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪೂರ್ಣಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣಕಾರಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸರ್ವವಿಧ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವವು

ಅಡಗಿರುವುದು. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದ ನಿರ್ವಿಕಾರೋಪಾದಾನ, ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುವನು. ಆದರೂ ಉಪಾದಾನ ಎಂದರೆ ವಿಕಾರಿಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಕಾರಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

(i) ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನಲ್ಲ

ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂಬುದೇ ವೇದಾಂತದ ಅರ್ಥ. ಯಾವ ವಸ್ತು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೊ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೆಂದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದರ್ಥ. ಮಣ್ಣು ಘಟವೆಂಬ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಅದು ಘಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಣ್ಣಿನಂತೆ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬುದು ಯಾವ ಶ್ರುತಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು "ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಕಾರವುಳ್ಳವನಲ್ಲ; ಶುದ್ಧನು (ಅವಿಕಾರಸ್ಸದಾ ಶುದ್ಧಃ)" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. "ವಿಕಾರವುಳ್ಳವನಲ್ಲ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧನು" ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನ ಧರ್ಮದಿಂದಲೂ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ವಿಕಾರಿಯಾದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

"ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನು" ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧವೂ ಇರುವುದು. ಮೊದಲು ವಿಕಾರ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸೋಣ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಆ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧ ವಿಶೇಷಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ವಿಕಾರಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾದ ವಿಕಾರಗಳಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ, ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಸ್ತು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ವ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಅಂತು, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ (೧) ಶಾಶ್ವತವಾದ ಧರ್ಮವಿಕಾರ (೨) ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ (ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲದ) ಧರ್ಮವಿಕಾರ (೩) ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿಕಾರ (೪) ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ

ಸ್ವರೂಪವಿಕಾರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ ವಿಕಾರಗಳಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ೧. ಶಾಶ್ವತವಾದ ಧರ್ಮವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಉದಾ:—ಮೊದಲು ಶ್ಯಾಮವರ್ಣವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಅನಂತರ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಫಲ. ಈ ಉದಾಹರಣದಲ್ಲಿ ಫಲದ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿರುವುದು. ಅದರ ಬಣ್ಣ ಮಾತ್ರ ಶ್ಯಾಮಲವಾಗಿದ್ದು ಹಳದಿ ಎಂಬ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶ್ಯಾಮವರ್ಣವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಆ ಫಲದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬದಲಾಯಿಸತಕ್ಕುದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ೨. ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಧರ್ಮವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣವಾಗಿ ಬಂಗಾರದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬಂಗಾರದಿಂದ ಯಾವ ಆಭರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಬಂಗಾರದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇನೂ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲ. ಬಂಗಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಕಾರವಿರುವುದೊ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಆಭರಣದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಕೊರತೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಕಾರವು ಪರಿಹಾರಾನರ್ಹವಾದುದಲ್ಲ. ಆಭರಣವನ್ನು ಪುನಃ ಕರಗಿಸಿದರೆ ಅದು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಬಂಗಾರವಾಗುವುದು. ೩. ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವುವನ್ನು ಉದಾಹರಣವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗಲು ಹಾಲಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾಗುವುದು. ಈ ವಿಕಾರವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ೪. ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸ್ವರೂಪವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಉದಾ:— ಮುಟ್ಟಿದರೆಮುನಿ ಎಂಬ ಸಸ್ಯವು ಮುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೆ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನ ಅನಂತರ ಮೊದಲಿದ್ದಂತಾಗುವುದು.

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರಗಳೂ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಹಣ್ಣು ಶ್ಯಾಮಲ ವರ್ಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸೂರ್ಯಕಿರಣ ಕಾರಣ. ಬಂಗಾರವು ಆಭರಣರೂಪ ಹೊಂದಲು ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಯುಧಗಳು ಕಾರಣ. ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಪ್ಪೇ ಕಾರಣ. ಮುಟ್ಟಿದರೆಮುನಿಯು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಮುಟ್ಟುವುದೇ ಕಾರಣ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ವಿಕಾರಗಳೂ ಪರಾಧೀನ. ಒಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ವಿಕಾರಗಳು ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರವೂ ಪರಾಧೀನವಾದುದೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಾರವು ಪರತಂತ್ರವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು.

ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವನಿಗೆ ಪರತಂತ್ರವಾದ ವಿಕಾರವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ವಿಕಾರವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ವಿಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪದಾರ್ಥ ಒಂದಿರಬೇಕು. ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಲೋಪವನ್ನು ತರುವುದು. "ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನಿದ್ದನು." ಎಂದು ಹೇಳುವ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ (ಅ. ೬) ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಆಗ ಪರತಂತ್ರವಾದ ವಸ್ತು ಇರುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಯಿತು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದನು.

"ಆತ್ಮಾನಂ ಸ್ವಯಮಕುರುತ (ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು) ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ಜಡವಸ್ತುವಿನ ವಿಕಾರವು ಪರಾಧೀನ; ಚೇತನರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಕಾರವು ಪರಾಧೀನವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಜಡವಸ್ತು ವಿಕಾರ ಹೊಂದಲು ತಾನೇ ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚೇತನದ ಸಹಾಯ ಬೇಕು; ಬ್ರಹ್ಮನು ಚೇತನವಸ್ತುವಾದುದರಿಂದ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ವಿಕಾರ ಹೊಂದಲು ಸಮರ್ಥನಾಗುವನು; ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದ ರೂಪವಾಗಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪರಾಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಜ್ಞ. ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವರೂಪವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ದುಃಖಮಯ. ದುಃಖಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಇಚ್ಛೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದುಃಖರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ದುಃಖ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ದುಃಖಮಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಿಗೆ ದುಃಖವಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಹೀನ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ದುಃಖಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮತದಲ್ಲಿ ದುಃಖರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮನು ದುಃಖವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬ ಆಪಾದನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ದುಃಖವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚರೂಪನಾಗಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವರು ಯಾರು ಎಂದು

ಕೇಳಿದರೆ, ಜೀವರು ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನರೆಂದು ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾದಾನನೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನರಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದಲ್ಲಿ ಜೀವರ ದುಃಖವು ಬ್ರಹ್ಮನದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಜೀವರು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನರು ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷವೂ ಉಂಟು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನರು ಎಂಬ ಅಂಶವಿರುವುದು. ಈ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ದುಃಖವುಳ್ಳವನಾಗಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

"ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯವು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲಾದರೊ, ಬ್ರಹ್ಮನು ದುಃಖಹೀನನಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದಿರುವುದು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಾ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗತಕ್ಕುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆಕಂಡಂತೆ ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧವಿರುವುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಸಮ್ಮತವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

"ಜಗದುಪಾದಾನಕಾರಣವು ಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆತ್ಮನು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಗೆ 'ಸರ್ವಥಾ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರನು ; ಆದರೂ ಅವನು ವಿಕಾರ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಅಪ್ರಧಾನ ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವು ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರನಾಗಿ ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಷ್ಠಿತನಾಗಿರುವನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನು ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿದ್ದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅವನು ಪುತ್ರನನ್ನು ಕುರಿತು ತಂದೆಯು ಕಾರಣನಾಗುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆಂದಲ್ಲ. ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂಬ ಪದವು ಲೋಕರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ರೂಢಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಆದುದರಿಂದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ.

ತಂದೆಯು ಮಗನಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುವನೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ತಂದೆಯು ಮಗನಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿರುವುದು. ತಂದೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹೃತವಾದ ಒಟ್ಟು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಚೇತನಾಂಶವೂ ಅಚೇತನದ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿರುವುವು. ಈ ಚೇತನಾಂಶವೇ ಜೀವ; ಅಚೇತನಾಂಶವೇ ಜಡಶರೀರ. ಮಗನಲ್ಲಿಯೂ ಇದರಂತೆಯೆ ಚೇತನಾಂಶವೂ ಅಚೇತನಾಂಶವೂ ಇರುವುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಚೇತನಾಂಶವು ಮಗನ ಚೇತನಾಂಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ತಂದೆಯನ್ನು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಥವಾ, ತಂದೆಯ ಅಚೇತನಾಂಶವು ಮಗನ ಅಚೇತನಾಂಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ತಂದೆಯನ್ನು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ತಂದೆ ಮಕ್ಕಳ ಚೇತನಗಳು ಭಿನ್ನ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತಂದೆಯ ಚೇತನವು ಮಗನ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ತಂದೆಯು ತಿಂದ ಆಹಾರವು ಅವನ ಶರೀರದ ಅವಯುವವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಮಗನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯನ್ನು ಮಗನಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೂ ತಂದೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮಗನು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ತಂದೆಯ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ ಅವನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಗನನ್ನು ಕುರಿತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯ ಇರುವುದು. ಚೇತನಾಚೇತನಗಳಲ್ಲಿ ಚೇತನಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದೇ ಈ ಔಚಿತ್ಯ.

ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳು, ಹೇಗೆ ಜಾಡವು ತನ್ನ ತಂತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾದಾನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಆಗುವುದೋ, ಅದರಂತೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾದಾನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಜಾಡನು ತಿಂದ ಆಹಾರದ ಪರಿಣಾಮವಿಶೇಷವು ಅದರ ತಂತುವಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಜಾಡನಲ್ಲ. ಜಾಡನು ತಂತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿರುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಅದು ತಂತುವಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ತಂದೆ ಮತ್ತು ಜಾಡಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕುಲಾಲನು ಹೇಗೆ ಘಟದಿಂದ ಹೊರಗಿದ್ದು ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತನೋ, ಕೇವಲ

ಅವರಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣದಲ್ಲಿದ್ದು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತನಾಗುವನು. ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ, ಸಾಮಗ್ರೀ,ಫಲ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವನಾಗಿ ಕಾರ್ಯದ ಹೊರಗೂ ಇದ್ದು ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನು. ಜಗದುಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿದ್ದು, ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವು ಶರೀರವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹತ್ವ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದರೆ, ಹೇಗೆ ಘಟಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣಿನ ಅಂಶವು ಘಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದೋ, ಅದರಂತೆ, ಎಲ್ಲ ಅಚೇತನ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶವು ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚೇತನವಾದ ಉಪಾದಾನದಿಂದ ಅಚೇತನ ಪದಾರ್ಥ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಚೇತನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಚೇತನವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಾಗುವನೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಚೇತನವಾದ ಉಪಾದಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಚೇತನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಚೇತನವು ಅಚೇತನ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಇದರಂತೆಯೇ ಅಚೇತನ ವಸ್ತುವೂ ಚೇತನ ವಸ್ತುವಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಚೇತನ ವಸ್ತುವಿನ ಕಾರ್ಯವು ಅಚೇತನ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಾಹವಾಗುವುದಾದರೆ ಅಚೇತನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಚೇತನವಸ್ತುವಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಯುಕ್ತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಭೂತಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಚಾರ್ವಾಕಮತವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರಲು ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ.

ಮದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮದಶಕ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಭೂತಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಚೇತನ ಶಕ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದೆಂಬುದು ಚಾರ್ವಾಕಮತ. ಮದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ವೃಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಮದಶಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಇರುವುದು; ಆದುದರಿಂದ ಮದಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳ ಖಂಡನ. ಇಂತಹ ಖಂಡನವು ಚೇತನವು ಅಚೇತನಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಈ ವಾದಿಗಳ ಮತಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲ.

ಅಚೇತನವಾದ ಕೂದಲು ಮತ್ತು ಉಗುರುಗಳಿಗೆ ಚೇತನನಾದ ಪುರುಷನು ಉಪಾದಾನ. ಚೇತನವಾದ ಚೇಳು ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೆ ಅಚೇತನವಾದ ಸಗಣಿ ಉಪಾದಾನ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚೇತನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ

ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇವು ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲ. ಕೂದಲು ಮತ್ತು ಉಗುರು ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೆ ಅಚೇತನವಾದ ಶರೀರವು ಉಪಾದಾನ. ಸಗಣಿಯು ಚೇಳು ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಮಿಗಳ ಅಚೇತನವಾದ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಾದಾನ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಕಂಡುಬರಬಾರದಾಗಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾನಂದ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧ. ಜಡಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾನಂದವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು.

"ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿರುವುವು. ಒಂದು ಅನಂತ ಜ್ಞಾನಾನಂದ ಸ್ವರೂಪ; ಇನ್ನೊಂದು ಸತ್‌ಸ್ವರೂಪ. ಮೊದಲಿನ ರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ. ಅವನು ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೊ ಆ ರೂಪದಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರನೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವನು ಸದ್ರೂಪದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಇತರ ಗುಣಗಳಾದ ಜ್ಞಾನಾನಂದ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನು ಆ ರೂಪದಿಂದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಲ್ಲವಾದುದೇ ನಿಮಿತ್ತ" ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳ ರಹಸ್ಯ. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ರೂಪಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ವಾದಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಆ ರೂಪಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಜಗದುಪಾದಾನವಾದ ಸದ್ರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳೂ ಬರುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೇ ಲೋಪವನ್ನು ತರುವುದು. ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಾನಂದ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಆ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಜಗದುಪಾದಾನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಕಾರಿ ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

(ii) ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಆರೋಪಿತವಲ್ಲ.

"ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು "ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ" (ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧ. ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ ಎಂಬ ಭ್ರಮ ಉಂಟಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ

ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಲಾರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ ಎಂಬ ಭ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರವಯವ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಇವನಿಗೆ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿ ರಜತವೆಂಬ ಭ್ರಮ ಹುಟ್ಟುವುದು ಶುಕ್ತಿಯ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಥಳಥಳಿಸುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ಗೋಚರವಾಗುವ ಮತ್ತು ಅದು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ಗೋಚರವಾಗದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ತಾನೇ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಮ ಹುಟ್ಟಲು ತಾನೇ ತನ್ನ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರಬೇಕು. ಅವನು ನಿರವಯವನಾದುದರಿಂದ ತಾನು ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಗೋಚರವಾದಾಗಲೇ ಪೂರ್ತಿಯಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಗೋಚರವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಗೋಚರವಾದ ಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಮಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.'' ಎಂದು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಮವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರ. ಅವನಿಗೆ ಭ್ರಮವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗದಾರೋಪವಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಪರ್ಯವಸಾನ.

ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಮವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಲ್ಲ, ಜೀವನಿಗೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ, ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಜೀವನು ಮಾಡುವನೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವ ಜೀವನಿಗೂ ಕಲ್ಪಿತವಸ್ತುವಿಗೆ ಆಶ್ರಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಭೇದವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಈ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನಲು ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಂತೆ ಜೀವನು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಜೀವನೂ ಕಲ್ಪಿತ ಮತ್ತು ಇವನು ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವನು ಎಂದು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಬಾಧಕಗಳೂ ಬರುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅದ್ವೈತವು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ವಿಭಾಗವು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಎಷ್ಟುದೂರ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿದರೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಹೊರತು ಜಗತ್ತು ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

iii ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರೇರಕನಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಸರ್ವಕಾರಣನಾಗುವನು.

ಪ್ರೇರಕ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಅವನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಆಯಾ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಇದು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇದು ಅನಿತ್ಯ ಎಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ವಿಕಾರೋಪಾದಾನಕಾರಣ. ಅವನೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ನಿಮಿತ್ತ. ಅವನು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯ, ಅದಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಕ್ರಿಯಾ, ಕರಣ ಮತ್ತು ಫಲವನ್ನು ತಿಳಿದವನು. ಇವನು ಕಾರ್ಯದ ಹೊರಗೂ ಇದ್ದು ಅದನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನು. ಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನೇ ನಿಯಾಮಕ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಅವಧಿ ಮಾತ್ರ. ಇವನೇ ಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನ ಮೊದಲಾದುವು ಇವನ ಅಧೀನ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ಶರೀರವೆನ್ನಿಸುವುವು.

ಉಕ್ತ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಮೂಲ. ಅವನು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ. ಅವನು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಮತ್ತು ಸರ್ವವನ್ನೂ ನಿಯಮಿಸುವಂತೆ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಹಾರಕ. ಸರ್ವವೂ ನಾಶ ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವುದು ಅವನು ಮಾತ್ರ. ಅವನು ಸರ್ವಶೇಷ. ಹೀಗೆ ಅವನೇ ಸರ್ವದರ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ನಿಯಾಮಕ. ಜ್ಞಾನ ಅವನಿಂದ. ಅಜ್ಞಾನ ಅವನಿಂದ. ಅವನಿಂದಲೇ ಬಂಧ ಮತ್ತು ಅವನಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ. ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ನಿಯಮನ, ಸಂಹಾರ, ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ ಬಂಧ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಎಂಟಕ್ಕೂ ಪೂರ್ಣ ಕರ್ತೃ. ಪೂರ್ಣನಾದ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದ್ವಿತೀಯ. ಅವನು ಸ್ವರಮಣ. ಅವನು ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ವ, ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮೋಗುಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತೆಯೇ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸ ಜೀವರನ್ನು ಅವರವರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ತರತಮ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಅವನಿಗೆ ಪಕ್ಷಪಾತ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈಷಮ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕ. ಇದೇ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ.

iv ಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನ, ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲು ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವುವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವನು ಸರ್ವೇಶ್ವರ. ಇವನು ಜಗತ್ಕರ್ತೃ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಪೂರ್ಣಾನಂದನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಕರ್ತೃವು ದುಃಖದಿಂದಲೊ, ದುಃಖವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೋ, ಅಥವಾ, ಸುಖದಿಂದಲೊ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಕ್ರಮ ಹೊರತು ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಲು ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲ. ಉದ್ದೇಶಹೀನವಾದ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವವನು ಹುಚ್ಚ ಅಥವಾ ಮೂಢ. ಈಶ್ವರನು ಹುಚ್ಚನಲ್ಲ; ಮೂಢನಲ್ಲ. ಅವನು ದುಃಖಿಯಲ್ಲ. ದುಃಖಿ ಮುಂತಾದುದಾದರೆ ಅವನನ್ನು ಈಶ್ವರನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನೆಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ನಿರ್ದೋಷೀ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಗೆ ದುಃಖವು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ದುಃಖವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಅವನು ಕಾರ್ಯಮಾಡುವನೆಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಅವನು ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂಬುದೂ ಅಯುಕ್ತ. ಅವನು ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅವನಿಗೆ ಆ ಸುಖವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅವನು ಅಪೂರ್ಣನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಪೂರ್ಣನು ಈಶ್ವರನಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಪೂರ್ಣನೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅಡಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ಪೂರ್ಣ ಎಂದರೆ ದೇಶದ ಅವಧಿ, ಕಾಲದ ಅವಧಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಗುಣಗಳ ಅವಧಿ ಇವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ದೇಶಾತೀತ, ಕಾಲಾತೀತ ಮತ್ತು ಅವನ ಒಂದೊಂದು ಗುಣವೂ ಸರ್ವಗುಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂಬ ವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಸುಖದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂಬುದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಸುಖದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅವನು ಪೂರ್ಣ ಸುಖವುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವೆಂದರ್ಥ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದುದು ಈಶ್ವರನ ಲೀಲೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಸುಖದ ಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಎಂದರೆ, ಸುಖದ ಉದ್ರೇಕದಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಮದ್ಯಪಾನಮಾಡಿ ಉನ್ಮತ್ತನಾದವನು

ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾನದಿಂದುಂಟಾದ ಸುಖದ ಉದ್ರೇಕವುಳ್ಳವನು. ಈ ಉದ್ರೇಕದಿಂದಲೇ ಅವನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನೃತ್ಯ ಗಾನ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸುವನು. ಇದು ಆನಂದೋದ್ರೇಕದಿಂದ ಪುರುಷನು ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣ ಮಾತ್ರ.

ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದಷ್ಟೆ. ಅವನು ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದವೂ ಅವನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಶಬ್ದವು ಅವಯವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಆ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಧರ್ಮವು ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುದೇ ನಿಯಾಮಕ. ಈಶ್ವರನು ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂದರೆ ಅವನು ಅನಂತನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅನಂತನಲ್ಲದವನು ಗುಣಪೂರ್ಣನಲ್ಲ. ಅನಂತನೆಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಶಬ್ದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಾಗಿ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾ :–ಜ್ಞಾನಿ ಮುಂತಾದುವು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿ ಎಂಬುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಎಂದರೆ, ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಈ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಾವು ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನೆಂದರ್ಥಮಾಡಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಲ್ಪವಾದುದು ಎಂಬಂಶವನ್ನಲ್ಲ. ಶಬ್ದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಧಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ವಿಶೇಷಣವಿಲ್ಲದಿರಲು ಶಬ್ದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿರವಧಿಕವಾದ ಧರ್ಮವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ, ಜ್ಞಾನಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿರವಧಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರೂ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಅಲ್ಪವಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವು ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ಕಡೆ ಗಮನವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೊಂದುಂಟೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥ ಮೊದಲಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥವನ್ನು ಅಮುಖ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥಮಾತ್ರ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದರೆ ಇವೆರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಗಳೇ. ಆದರೂ ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಅವಧಿರಹಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರಮ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಹಿಂದೆ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯು ಯೋಗ,

ರೂಢಿ, ಯೋಗರೂಢಿ ಎಂದು ಮೂರು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೇಳಿದ ಅಂಶ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಂತೆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪರಮಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಅದು ಮಹಾಯೋಗ, ಮಹಾರೂಢಿ ಮತ್ತು ಮಹಾಯೋಗರೂಢಿ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ವಿದ್ವದ್ಯೋಗ,ವಿದ್ವದ್ರೂಢಿ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಪರಮ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಗುಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿ ಕಿಂಚಿತ್ ಸದೃಶವಾದ ಗುಣವಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪರಮಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೊ ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೊ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಆಯಾ ಗುಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ಅನ್ವಿತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಅಜ್ಞರೂಢಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೂ ಮೂಲ. ಕಿಂಚಿತ್ ಸದೃಶ ಎಂಬ ಪದವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬಿಂಬದಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬ.

ವೈದಿಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಲೌಕಿಕ ಶಬ್ದಗಳಂತೆ ಪರಮ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕುವಿಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿರುವುವು. ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉದಾ:—ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಉದಾ:—ರುದ್ರ ಮುಂತಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದವರನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉದಾ:—ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಉದಾ:—ಅವರ, ದುಷ್ಟ ಮುಂತಾದುವು. ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದ ಲಿಂಗಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವೆಂಬು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ದುಷ್ಟ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಬೋಧಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಪರತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ರಾಜನ ಸೈನ್ಯವು ಜಯಿಸಿದರೆ ರಾಜನು ಜಯಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳುವೆವು. ಇದಕ್ಕೆ ಜಯಿಸಿದ ಸೈನ್ಯವು ರಾಜನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವುದು ನಿಮಿತ್ತ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯನೆಂಬುದರಿಂದ ಅವನು ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ನಿಯಮವಾಗಿ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಶಬ್ದದ

ಪರ್ಯಾಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ವಿಷ್ಣುವೇ ಶ್ರುತಿಯ ನಾರಾಯಣ. ಇವನು ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣ. ಇವನ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಯಾಣರೂಪ. ಇವನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರನೆಂದರೆ ಇವನು ಸರ್ವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಪೂರ್ಣರಾದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಅವನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವೆಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕದವನು ಎಂಬುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದುವು ಇವನ ಲೀಲೆ. ಲೋಕದ ಪ್ರತಿ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇವನ ಆನಂದಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹೃತಿ, ನಿಯಮನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಬೋಧನ, ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಆವೃತಿ, ಜ್ಯೋತಿ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಿಸ್ತಾರಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಅನುಗ್ರಹ ಎಂದರೆ ಇಚ್ಛಾವಿಶೇಷ. ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಅವಸ್ಥಾವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಇಂತಹ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಮಾನ. ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದರೆ ಇರುವಿಕೆ. ಇದು ನಾರಾಯಣಾಧೀನವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸಂಹಾರವೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಹಾರ. ನಿಯಮನವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಣೆ. ಪ್ರೇರಣೆ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅಥವಾ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನ. ಈಶ್ವರಪರತಂತ್ರರಾದ ಸರ್ವರಿಗೂ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸಮಾನ. ಜೀವರಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಉಂಟಾಗಲು ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವರು ಸ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ ತಮಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಭಗವಂತನ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ ತಿಳಿಯದೆ, ತಮಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಸ್ವಕೀಯವೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಸಂಸಾರ ಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಬೋಧನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಬಂಧ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ದೆಶೆಯಿಂದ ಬಂಧ. ಬಂಧ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸುಖ ದುಃಖ ಎಂಬುವುಗಳ ಅರ್ಥ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಆವೃತಿ ಎಂದರೆ ಅವರಣ. ಜ್ಯೋತಿ ಎಂದರೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಪ್ರಕಾಶ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಸರ್ವಾವಸ್ಥೆಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದಲೇ ಸಂಭವಿಸುವುದಾದರೆ ಅವು ಸರ್ವಥಾ ಅವನ ಅಧೀನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಶ್ರಯ ಎಂಬ ಪರಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚ

ವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಸ್ವತಂತ್ರವೆಂಬ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನುಳ್ಳದಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರುವುದು. ಅಸ್ವತಂತ್ರವು ಸರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರದ ಅಧೀನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಈ ವಿಭಾಗದ ಫಲ. ಅಧೀನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರವಿಶೇಷವೇ ಆಗಿರುವುದು.

v. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸಾಧನ ಸಂಪತ್ತಿ

ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಜೀವನ ಎಂದು ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧಗಳು ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುವು. ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿರೋಧವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಜೀವನಗಳಿಗೆ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸಹಿಸದಷ್ಟು ವಿರೋಧವಿರುವುದು. ಇಂತಹ ವಿರೋಧವು ದುಷ್ಟಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಾತ್ವಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಇರುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ ಜೀವನವು ಲೌಕಿಕವಾದರೂ ಸಾತ್ವಿಕವಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅಥವಾ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಬಹುದು. ಸಾತ್ವಿಕ ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಆಹಾರ, ವಿಹಾರ ಮತ್ತು ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ವಗುಣ ಪ್ರಚುರವಾದ ಜೀವನ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಭಗವದ್ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ತತ್ತ್ವ ಜೀವನ ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಜೀವನ. ತತ್ತ್ವ ಜೀವನ ಎಂಬ ಈ ಭಾಷೆಯು ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಆಯಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳು ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುವು. ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಈ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳು. ವಿಭಿನ್ನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮತ್ತೆರಡು ಅಂಗವಾಗಿರುವುವು. ಆದರೆ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ.

ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವ ಕರ್ತೃ. ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಕರ್ಮ ಎಂಬುದು ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಕರ್ಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಬಿಡುವುದಕ್ಕೂ ಜೀವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವ ಅಡಗಿರುವುದು. ಆದರೆ

ಜೀವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವರಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವನು ಎಂಬ ವಾದವೂ ಇರುವುದು. ಇದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಇದರಿಂದಲೇ ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ದತ್ತ ಕರ್ತೃತ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ.

ಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ದೇವರಲ್ಲಿ ಅವನು ಇರುವನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇಡುವುದು ಅಥವಾ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥ. ನಂಬಿಕೆ ಇಡುವುದು ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದೋ ಅದನ್ನು ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಇದೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೊ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವರು ಇರುವನು ಎಂದು ನಂಬಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನು ಇರುವನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಬಹುದಾದ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ ದೇವರು ಎಂಬ ಶಬ್ದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಏನೋ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಆಯಾ ಜೀವನು ಬೆಳೆದ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥ ದೇವರ ದೇವತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಜಕವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇತರರ ದೆಶೆಯಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಪಾಡುವನೇ ದೇವರು ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಇತರರನ್ನು ಕಾಪಾಡದಿರುವ ದೇವರು ಎಂಬ ಭಾವ ಅಡಗಿರಬಹುದು. ಸರ್ವರನ್ನೂ ಕಾಪಾಡದವನು ದೇವರು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಕೊಟ್ಟರೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ದೋಷ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿ ದೇವತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ದೇವರು ಇಂತಹವನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ನಂಬಿದ ದೇವರಿಗೆ ದೇವತ್ವವೇ ದುರ್ಲಭ. ಅವನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ವಾಙ್ಮಾತ್ರ. ಪರತಂತ್ರರಾದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಂತಹ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ದೇವರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದೆಂಬುದೂ ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು.

ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು ಭಾವ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇಂತಹ ಭಾವವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಭಾವ ಅನಿತ್ಯ. ಒಂದೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಭಾವ

ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ ನಿಯತ. ಈ ಕಾರಣ ಭಾವಶ್ರೇಯಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಸಾಧನಸಾಧ್ಯಭಾವವಿಲ್ಲ.

ಕರ್ಮ ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಎರಡನ್ನು ಅಥವಾ ಮೂರನ್ನೂ ಬೆರೆಸಿ ಸಾಧನ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಇವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳು ದೂರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ ಹೆಚ್ಚು ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೂ ಇರುವುದು.

ಹಾಗಾದರೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಯಾವುದು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಉಕ್ತವಾದ ಮೂರು ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ಅವಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷ ಉಂಟಾಗುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಉಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಭಾವ ಮಾತ್ರ. ಅದಕ್ಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರಬೇಕಾದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಂತೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ಧಾರಣವಿರುವುದು. ಈ ನಿರ್ಧಾರಣದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಂದು ಆಕಾರದ ವಿಧಿಯೂ ಅದಲ್ಲದ ಆಕಾರದ ನಿಷೇಧವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಶೇಷಗಳಂತೆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಇರುವುವು. ಈ ಅಂಶವೂ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು. ಯಾವ ಅಂಶ ವಿಧಿ ವಿಷಯ; ಯಾವುದಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು, ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರವೇ ಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳು. ಇದನ್ನು ಬಿದು ಜ್ಞಾನ ಅಸಂಭಾವಿತ. ಜ್ಞಾನವು ಭಾವ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸಾಧನ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ.

ಪ್ರಮಾಣಚಿಂತೆಯು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದಷ್ಟೆ. ಈ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಅವಧಿಯ ವಿಚಾರವೂ ಇರುವುದು. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೂರು—ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂದು. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವು ಆಗಮವಿಶೇಷ. ಅದು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿದಿತವಾದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾದ ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನೂ ಆಯಾ-

ವಿಷಯಗ್ರಹಣಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಬಾಧಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ವೇದ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿದ್ದರೂ ಅದು ವೇದವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು. ಈ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಅಭಿಮಾನ. ಈ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ದುರಾಗ್ರಹ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಾದವೂ ದುರಾಗ್ರಹಮೂಲಕ. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿನಿವೇಶವೇ ಅದರ ಕಾರಣ. ಇದಾದರೂ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವ್ಯಾಪಾರ. ಅವನು ಜ್ಞಾನವೃದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಅಜ್ಞಾನದ ನಾನಾ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿ, ಅದರ ದೋಷವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ, ಆ ದೋಷರಹಿತವಾದುದು ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವನು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅದು ನ್ಯಾಯವಾದ ವೇದಾಧ್ಯಯನ.

ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಉದಾತ್ತರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣ ಸ್ವಪಕ್ಷಸ್ಥಾಪನ ಇವೆರಡೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುವು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಶ್ರವಣವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠರಾದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರಾದ ಗುರುಗಳ ಪ್ರವಚನವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾನವನ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವು ಗುರುಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುವುದಾಗಿರಬೇಕು.

ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಾದಮೇಲೆ ಪುನಃ ಆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಿರುವುದೇ ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನಶುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಗ. ಇದಕ್ಕೆ ಮನನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಮನನನಿಷ್ಠರಾದ ಗುರುಗಳ ಸಹಾಯ ಆವಶ್ಯಕ. ಮನನದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥನಿರ್ಣಯವು ಮತ್ತಷ್ಟು ದೃಢಪಡುವುದು.

ಶ್ರವಣಮನನಗಳಿಂಡ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಿಲ್ಲ; ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನವಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಿದಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಮತ ಮತ್ತು 'ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೂಲ. ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಈ ವಿವೇಕದಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯತ್ವ ಮತ್ತು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತ್ವ ರೂಪಿತವಾಗುವುವು. ಶ್ರೋತ್ರಿಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿ ಹೊರತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರೀಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿರ್ಣಯ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತ್ವ ಎಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದನ್ನು ದೇವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ರಮಿಸದಿರುವ ಮನೋಧರ್ಮ. ಈ ಮನೋ-

ಧರ್ಮ ಇರುವಾಗ ಶ್ರುತಿಯ ಪದವನ್ನು ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಕರಣ ಬೇರೆ ಭಾಷೆ ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ದೂರವಾಗುವುದು. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಬಿಡಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಪದವನ್ನು ಶ್ರುತಿಸನ್ನಿವೇಶವಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಈ ಭಾವಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾದ ಜೀವನ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಅವನ ಪ್ರತಿ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ; ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆನಂದಮಯ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ವ್ಯಾಪಾರ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬರಲಿ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣಾನಂದಮಯತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ. ಇದನ್ನು ಸಪರಿಕರವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಿಳಿದು ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಪ್ರತ್ಯಂಶವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದಮಯತ್ವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಆನಂದಾನುಭವ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವ ವೈಷಯಿಕಾನಂದವು ವಿರಾಮಹೊಂದಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಿಂದುಂಟಾದ ಆನಂದಾನುಭವವಿರುವುದು.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದುಂಟಾದ ಸುಖವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಪ್ರಕೃತನಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಉತ್ತರ ವೃದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಆನಂದಸ್ಥಾನ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ ವೃದ್ಧಿಯಾಗುವುದು. ಈ ಸ್ನೇಹಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಭಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಭಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬರದಿರುವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಾಧಕವಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯುತ ನಂಬುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಾಶಕವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಭಕ್ತಿಯಾದರೋ ಜ್ಞಾನವೃದ್ಧಿಗೆ ಅಂತರಂಗ ಸಾಧನ. ಅದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತಷ್ಟು ದೃಢಪಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಅದರ ಆಕಾರವಿಶೇಷಗಳು ಅನಂತವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುವುವು ಮತ್ತು ಜೀವನವೇ ಜ್ಞಾನಮಯವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧ್ಯಾನ, ಉಪಾಸನಾ, ತಪಸ್ಸು ಮುಂತಾದುದು ಇದರ ಪರ್ಯಾಯ. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ಯಾವಾಗಲೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ.

ಇಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಮೃತಿಯ ಸಂತಾನವನ್ನು ಧ್ಯಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ಸ್ಮರಣ,

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ. ಅದು ಸ್ಮೃತಿಯ ಪರಂಪರಾರೂಪ. ಅದಿರುವಾಗ ಮಾನವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮತ್ತು ಅವನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಗೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಾವವನ್ನು ತಪ್ಪೋ ಸರಿಯೋ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಅಥವಾ ಅಲ್ಪ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತಿಹೊಂದಿ, ಅದರ ಸ್ಮರಣದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತತ್ಕಾಲದ ವಿಚಿತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸದೆ, ತಪಸ್ಸೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅವನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಪರಾಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಧ್ಯಾನಪರನಾದವನು ಲೋಕಬಾಹ್ಯನಾಗಿ ಲೋಕವಿರೋಧಿಯಾಗುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಧ್ಯಾನ ಎಂದರೆ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ಅರ್ಥವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನು ನಿರ್ದೋಷಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಪುನಃ ಶ್ರವಣ ಮತ್ತು ಮನನ ಆವಶ್ಯಕವಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಪುನಃ ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದೂ ಪುನಃ ಶ್ರವಣ ಮನನಗಳಿಂದ ಶೋಧಿತವಾಗಿ ಉದಾತ್ತ ರೀತಿಯ ಶ್ರವಣ ಮನನಗಳಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳ ನಿರಂತರ ಆವೃತ್ತಿಯೇ ತಪಸ್. ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಇದರ ನಾಮಾಂತರ. ಈ ಒಟ್ಟು ಪದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಇವುಗಳ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಆವೃತ್ತಿಸಹಿತವಾದ ಶ್ರವಣಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ. ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ.

ಹಿಂದೆಯೇ ಉಕ್ತವಾದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವೇದವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ವೇದ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ ಅಡಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣ. ಯಾವ ಗುಣವೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ. ಪೂರ್ಣ ಎಂದರೆ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಇತರ ಗುಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ಅವಧಿರಹಿತವಾದುದು ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣದೇಶ ಪೂರ್ಣಕಾಲ ಸರ್ವಗುಣರೂಪವಾದುದು. ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ದೇಶ ಕಾಲ ಗುಣಗಳು ಅಪೂರ್ಣ. ಅವು ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯ. ಅವು ತಮಗೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವವೂ ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ತುಂಬಿ ಬ್ರಹ್ಮಮಯವಾಗಿರುವುವು.

ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಈ ಪ್ರಮೇಯಮಾತ್ರ ತಿಳಿದರೆ ಸಾಲದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಆದ ಅರ್ಥ ಸದೋಷವಾಗಿ ಅಸದುಪಸಾನೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು. ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಿಖಿಲವೇದಾಧ್ಯಯನವು ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಅರ್ಥಾತ್ ವೇದಾನುಕೂಲವಾದ ಸರ್ವಸ್ಮೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವೇದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು. ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವುವು. ಅವು ಆರಂಭವಾಗುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ನಿರ್ಗುಣ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿರುವುವು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುವೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಯಾವುದೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಯಾವುದೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಲೋಪಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಿಷ್ಣು ಎಂದು ತಿಳಿಯದಿರುವುದು. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಿಷ್ಣುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರ.

ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ವಿಷ್ಣು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಾ. ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವ. ಇದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲವಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿರುವುದು. ಅನ್ಯಥಾ ಕೇವಲ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದಲೇ ವಿದಿತವಾದ ವಿಷ್ಣುವು ಆಪಾತತಃ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನನಾಗಿಯೂ ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಉಳ್ಳವನಾಗಿಯೂ ತೋರುವನಾದುದರಿಂದ ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಲೋಪ ಬಂದು ಅವನು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮರೂಪನಾದ ವಿಷ್ಣುವಾದರೋ ಗುಣಪೂರ್ಣ, ನಿರ್ದೋಷ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಗಮ್ಯ. ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸ್ಮೃತಿಯ ಅರ್ಥ ಜ್ಞಾತವಾಯಿತೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ತಿಳಿಯದಿರುವಾಗ ಸ್ಮೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.*

*ಹಿಂದೆ ಆಗಮಪ್ರಧಾನವಾದ ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ನಿಂಬಾರ್ಕ ವಲ್ಲಭ ಚೈತನ್ಯ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರವರ್ತಕರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾಗವತಪುರಾಣವನ್ನು

ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಈ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅರಿತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಾಗುವುದು ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮಸ್ನೇಹರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಆದರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಭಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಸಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.

ಉಕ್ತರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಅಧಿಕಾರ ಎಂದರೆ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಅಧಿಕಾರದ ಅಭಾವದ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅಪಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಅಧಿಕಾರ ಎಂದರೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ. ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿರೋಣ. ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ರಾಗದ್ವೇಷ ಮೊದಲಾದ ಸರ್ವದೋಷಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಎಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿನ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಸ್ನೇಹ. ಇದೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಭಕ್ತಿ. ಇದರ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಾಪ್ತರಾದ ಪತ್ನೀಪುತ್ರಮಿತ್ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರೇಮ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ನಿರಂತರ ಜ್ಞಾನಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಆದರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯವು ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ ಸಾಧನ. ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಆದರ ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಯಾವ ಅಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸು ರಮಿಸದೆ ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮಿತವಾದ ಪೂರ್ಣ ತತ್ತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧನ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಧಿಕಾರವು ಹೆಚ್ಚು ರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಬುದ್ಧಿಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತರತಮಭಾವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಅಧಿಕಾರತಾರತಮ್ಯವು ಜ್ಞಾನತಾರತಮ್ಯದಲ್ಲಿ

ಆಶ್ರಯಿಸಿ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಿಷ್ಣು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂದು ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಭಾಗವತಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಶ್ರುತಿನಿಷ್ಠನಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ರಮಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದ ಅವನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಾಗುವನು.

ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಪಕ್ವತೆಗೆ ಬಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಆನಂದರೂಪ ವಾಗುವುದು ಜ್ಞಾನತಾರತಮ್ಯವು ಆನಂದತಾರತಮ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದು ವುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವದೇಶದ ಸರ್ವಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಖಚಿತವಾಗಿ ಸರ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ. ಸ್ವಭಾವನಿಯಮ, ಸ್ವಭಾವತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಪಂಚಭೇದ (ಎಂದರೆ ಜಡ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಇವುಗಳ ಭೇದ, ಜಡ ಮತ್ತು ಜೀವ ಇವುಗಳ ಭೇದ, ಜಡ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಜಡ ಇವುಗಳ ಭೇದ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಜೀವ ಇವುಗಳ ಭೇದ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಇವುಗಳ ಭೇದ) ಇವು ಜಗತ್ತು ಸರ್ವಥಾ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷೀ. ಇಂತಹ ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಮಾಣವೇ ಈಶ್ವರನ ಮಹಿಮೆ. ಕ್ರಮಬದ್ಧತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಲೋಪ ಬಂದರೂ ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿರ್ವಚ ನೀಯಮಾಡಿ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಜಗತ್ತು ನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ರೂಪ ಉಳ್ಳುದೆಂದು ಗೃಹೀತವಾದರೇ ಅದು ವಿಷ್ಣುಕಾರ್ಯವಾಗಿ ವಿಷ್ಣ್ವರ್ಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅಂಗೀಕಾರವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಗ.

ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಇಡೀ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ಈ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಉದಾತ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ವಿಚಾ ರಿತವಾದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹಮಾತ್ರ. ಆ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ ಸಪರಿಕರವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಧುವಾದ ಅಧ್ಯಯನ. ಸಾಧುವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಥಾ ಆಗ್ರಹರಹಿತವಾದ ಮತ್ತು ಉತ್ತರವೃದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ವೈರಾಗ್ಯ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಅಧ್ಯಯನ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಪರೋಕ್ಷ ರೂಪ. ಆದರ ನೈರಂತರ್ಯಸಹಿತವಾದ ಅಧ್ಯಯನಪ್ರವಚನಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಅಪರೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕರ್ಮಬಂಧ ಮತ್ತು ದೇಹಬಂಧ ಇವುಗಳಿಂದ ರಹಿತನಾಗಿ, ಪುನಃ ಪುನಃ ಆವೃತ್ತಿ ಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಸರ್ವಾನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವಿಸುವವನಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪನಾದ ತನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷೀಕರಿಸಿ, ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನೆನ್ನಿಸಿ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪರಿಪಾಕಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪರಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ, ತನ್ನ ಪರತಂತ್ರಸ್ವರೂಪದ ಲಾಭವುಳ್ಳವ ನಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದಮಯತ್ವ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಆನಂದಾನುಭವ ಉಳ್ಳವನಾಗು

ವನು. ಇದು ಸರ್ವಥಾ ದುಃಖರಹಿತವಾದ ಆನಂದ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ಆನಂದಾನುಭವಕ್ಕೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪುನರಾವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತನಾದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ಶಾಶ್ವತ ಜ್ಞಾನಾನಂದ. ಇದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾ ಪ್ರದವಾದುದು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸರ್ವಸ್ವಾಮಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ ಎಂಬ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೦

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಉಪಸಂಹಾರ

೧

ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ವೇದಕಾಲವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾಧ್ವಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾದವರೆಗೆ ಭಾರತೀಯರ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯ ವೈಭವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತು ಕೇವಲ ಅಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ಎಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಲೋಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯು ನಿಷೇಧಮುಖವಾಗಿಯೋ ವಿಧಿಮುಖವಾಗಿಯೋ ವೇದಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಕೊಟ್ಟರೆ ಭಾರತೀಯತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವೇದದಿಂದ ದರ್ಶನಗಳವರೆಗೆ ಪ್ರಮೇಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಅನಂತರ ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲು ಮಾಧ್ವಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾದವರೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ತತ್ತ್ವಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಪ್ರಮೇಯಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮೇಯಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವ ರೀತಿ. ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವ ರೀತಿ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಪ್ರಮೇಯ ಪ್ರಧಾನ; ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಧಾನ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದರ್ಶನಗಳ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಪರಿಚಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಿ ಆ ಮನನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸುವುದೊಂದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಸಾಧನ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೆಳೆದುಬಂದ ರೀತಿಯೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದರಿಂದ ಕೇವಲ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದೂ, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ತೋರಿದ ಏನೋ ಒಂದು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಆಪಾತತಃ ಆಧಾರವೆಂದು ತೋರಿಬರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯ ಅಥವಾ ಸ್ಮೃತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ತಾನು ಹೇಳುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸುವುದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಅಸದಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ

ಕೊಟ್ಟು ಮಾನವನನ್ನು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೂರಮಾಡುವುದು. ಈ ಭಾವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೂ ಕೇವಲ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವುದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಅಪರಾಧವಾಗುವುದು. ಇದೊಂದು ಹೊಸ ಮಾತಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಇದೇ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವವೇತೃಗಳ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಅನುಷ್ಠಾನವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡದಿರದು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಎಂದರೆ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಮೇಯ ಶೋಧನ. ಇದಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸ್ಮೃತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅರ್ಥವು ವಿಚಾರ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒದಗಿಸುವುದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಅರ್ಥಾತ್ ಅಥವಾ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು.

ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಪಂಚ' ಎಂಬ ಪದವಿದೆ. ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವೇನು? ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಏನೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥ ಆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು? ಮೊದಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಪದ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು? ಅದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತೋ ಅಲ್ಲಿ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಈ ವಿಚಾರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥದ ಔಚಿತ್ಯ ವಿಚಾರ. ಹೀಗೆ ತಾನೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದ ಅರ್ಥವು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದೇಜಾತೀಯವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಹೊರಟು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತಾನುಚಿತವಾಯಿತು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಠದಿಂದ ಹೇಳಿದರೂ ಉಕ್ತವಾದ ಈ ಸಂದೇಹಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವವರೆಗೂ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಮನಃಶಾಂತಿ ಎಂಬ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಒದಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು ಅನಂತವಾಗಿರುವಾಗ ಭಾವಿತವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದು ಕಾಲಹರಣ. ಅದು ಭ್ರಾಂತಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟರಾದವರ ಅನರ್ಥ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ವಸ್ತು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಫಲದಲ್ಲಿ

ಅಪಕಾರವೇ ಆಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ವಸ್ತು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಇರುವಾಗ ಅದರ ಧ್ಯಾನವೂ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಅದು ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ಆಗ್ರಹಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆಗ್ರಹಮಾಡುವವನ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಅವನ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ್ರಹಮೂಲಕವಾದ ಧ್ಯಾನವು ಮಾನವನನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ದೂರಮಾಡಿ ಸುಳ್ಳುಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನ ಎಂದರೆ ಭಾವಿತವಾದುದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ.

ಶೃಂಗಾರ ಮೊದಲಾದ ರಸಗಳ ಆರೋಪದಿಂದ ಎಂದರೆ ಶೃಂಗಾರ ಮೊದಲಾದ ರಸಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ರಸಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದರಿಂದ ಆನಂದಾನುಭವ ಇರುವುದೆಂಬ ವಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದು ಚಿಂತನೀಯ. ಆನಂದಾನುಭವದ ಕಾರಣ ಅನ್ಯತ್ರ ದೃಷ್ಟವಾದ ರಸಗಳ ಸ್ಮರಣ; ಆರೋಪವಲ್ಲ. ಆ ಸ್ಮರಣವೇ ಇಲ್ಲದವನಿಗೆ ಎಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರೂ ಅದರ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಆನಂದವಿಲ್ಲ. ಅಭಿನಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ರಸವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಆನಂದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಂಜಕ ಮಾತ್ರ. ಉದಾಹರಣೆಕ್ಕೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಹೋದ ರಾಮನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದವನಿಗೆ ತಾನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸದೃಶವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರೆ ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ದುಃಖವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಆ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸ್ಮರಣ ಇಲ್ಲದವನಿಗಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಮನನ ಮಾಡಿದರೆ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಸಗಳಿಂದ ಆನಂದಾನುಭವ ಎಂಬುದು ತಿರುಳಿಲ್ಲದ ವಾದವಾಗುವುದು. ಕಲ್ಪನಾಮಯವಾದ ಜಗದ್ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವಾದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ದೂರನಾಗುವನು ಮತ್ತು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರಮಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

ಆರೋಪಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಧ್ಯಾನವು ಅಭ್ಯಾಸಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವುದೆಂದು ಒಂದು ವಾದವಿರುವುದು. ಇದೂ ವಿಚಾರ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೇನೇ ಇರಲಿ, ವಿಷವನ್ನು ತಿಂದು ಅದು ಅಮೃತ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮರಣ ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಕಡೆಗೆ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಉದಾಹರಣಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಒಂದು ಚಲನ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕೃತಕ ಎಂದು ವಿಶದವಾಗಿ ತಿಳಿದರೆ ಅದು ಎಷ್ಟೇ ರಮಣೀಯವೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿರಲಿ ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಆನಂದಿಸುವ ಮನಸ್ಸು

ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಆರೋಪಿತ ಎಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವಿಲ್ಲ. ಅದು ಆರೋಪಿತವಾದರೂ ವಾಸ್ತವ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಧ್ಯಾನ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ವಿಷವನ್ನು ಅಮೃತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. ಧ್ಯಾನದಿಂದ ವಿಷ ಅಮೃತವಾಯಿತು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಭಿಸುವುವೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿರ್ಣಯವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕೋಶ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಪರಿಚಯ ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರ, ಆರೋಪ ಮುಂತಾದುವು ಮೂಲ. ಅವಕ್ಕೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೂಲ. ಕೋಶಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೂಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಧ ಸದೋಷ ನಿರ್ದೋಷ ಶಬ್ದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶಬ್ದ ಪರಮಮೂಲ. ಆದರೂ ವಿಚಾರ ಲೋಪಹೊಂದಿದಾಗ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ, ವಾಸ್ತವ ಸುಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸುಳ್ಳು ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಸುಖಪಡುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ವಿಚಾರದಿಂದ ದೂರವಾದ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸದ ಭಾಷಾಮಯಕೃತಿಗಳು ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುವು; ಅವು ಆಯಾ ಅಭಿರುಚಿಯುಳ್ಳವರಿಂದ ಮುಂದುವರಿಯುವುವು ಮತ್ತು ತಾವೇ ತಾವಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುವು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಕಲ್ಪನಾಮಯ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಅಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಇದು ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲೋಪತಂದ ಪ್ರಸಂಗ. ಇದರಿಂದ ಜೀವನವೇ ಭ್ರಾಂತಿಮಯವಾಗುವ ಸಂಭವ.

೨

ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ; ಅದೇ ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣ; ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ; ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿ ತೋರಿಬರಲಿ, ಅವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ; ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದು ಶ್ರುತಿ; ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲವೂ ಪೌರುಷೇಯ; ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣ; ಮಿಕ್ಕವು ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಸರ್ವಪ್ರಮಾಣವೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ; ಶ್ರುತಿ ನಿತ್ಯ, ಮಿಕ್ಕವು ಅನಿತ್ಯ; ಶ್ರುತಿಯು ನಿರ್ದೋಷ, ಮಿಕ್ಕವು ಸದೋಷ; ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳು ಭಾರತೀಯರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಕವಿಯ ಕಲ್ಪನೆ

ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಾದ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಪೌರುಷೇಯವಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬ ಚಿಂತೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯ ಶಬ್ದವು ನಿರಾಕೃತವಾದರೆ ಪೌರುಷೇಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಶ್ರುತಿಯು ಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬ ಭಾವವು ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೇ ಆಸ್ಪದ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಋಷಿಗಳೇ ಹೊರತು ಕಲ್ಪಕರು ಋಷಿಗಳೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಲ್ಪಕರನ್ನು ವೇದ ಋಷಿಗಳೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಅಲ್ಲ. ದೇವರೇ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ಕವಿ ; ಅವನು ವೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥ ಹೀನ. ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿರುವುದು. ಹಾಗಾದರೆ ದೇವರು ವೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆ ದೇವರ ಸಿದ್ಧಿ ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅವನು ಕಲ್ಪಿತನೇ ಆಗಬೇಕು. ಕಲ್ಪಿತನಿಂದ ಉಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ವೇದವೂ ಕಲ್ಪಿತವೇ ಆಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಚಿಂತೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದ ಕೃಷ್ಣನು ದೇವರೇ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಆದರೂ ಅವನು "ತಸ್ಮಾತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ತೇ" (ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿನಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ವೇದ) "ವೇದವಿದೇವ ಚಾಹಂ (ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿದವನೇ ನಾನು)" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಭಾವವನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು. ಆಗ ವೇದದ ಮಹತ್ವದ ಅರಿವಾಗುವುದು.

ಕಲ್ಪಿತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕೊಡುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅತಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ವೇದವೇ ಪರತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಕ ನಾಸ್ತಿಕ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವೇದವೂ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಪರರಿಂದ ಭಾವಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆಸ್ತಿಕ ಎಂದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿ, ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದೋಷತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಾಲೌಕಿಕ ಸರ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ ಎಂದು ರೂಪಿಸುವ ವಾದ. ಯಾವ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಲೋಪ ಬಂದರೂ ಅದು ನಾಸ್ತಿಕ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ

ವಿಚಾರವಲ್ಲ ; ವಿಚಾರವಿಸ್ತಾರ, ಅಧ್ಯಯನಪ್ರವಚನಗಳ ವಿಸ್ತಾರ, ವಾದ ವಿಸ್ತಾರ, ಗ್ರಂಥ ವಿಸ್ತಾರ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪರಂಪರಾ, ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ವಿವೇಕ, ಇದು ಹೊರತು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಫಲಕಾರಿಯಾದ ವಿಷಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಉಪಪಾದನ, ಶಾಂತಿ, ಸಮಾಧಾನ ಮುಂತಾದ ಮಹೋನ್ನತವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ವಿಚಾರವಿದು. ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಭಾರತೀಯನ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುವುದು.

೩

ಇಷ್ಟು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ 'ಪ್ರಪಂಚ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವೇದದ ತೂಕಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಅರ್ಥ ಯಾವುದೆಂಬ ವಿಚಾರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಸಮೂಹವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಯಾವುದೋ ವಸ್ತುಗಳ ಸಮೂಹವನ್ನು ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಾಗಲಿ ಅಜ್ಞರೂಢಿಯಿಂದ ಬಂದುದು. ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಇಯತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞರೂಢಿಯೇ ನಿಮಿತ್ತ. ವಿಚಾರದಿಂದ ಶಬ್ದವಾಗಲಿ, ಅರ್ಥವಾಗಲಿ, ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಬೋಧಿತವಾಗದಿರುವುದೇ ಅಜ್ಞರೂಢಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷೀ. ಇಂತಹ ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದದ ಪದಕ್ಕೆ ಹೇಳುವುದು ವೇದದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೇ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೇದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಸರ್ವ ವಿಚಾರವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಶಬ್ದ. ಈ ಅರ್ಥವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲಕಾರಣ ಚಿಂತೆಯ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುವು. ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗೇ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ದರ್ಶನ ವಿಚಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮೇಯವೂ ವಿಚಾರದಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿ ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವೂ ರೂಪಿತವಾಗಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಕ್ಲೃಪ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಆದರೂ ಈ ಕ್ಲೃಪ್ತಿಯು ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಒಟ್ಟು ದೃಷ್ಟಿ ವಿಶೇಷದಿಂದ ನಿಯಮಿತವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಮಾಣದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ದರ್ಶನದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ. ಪ್ರಮಾಣ ಸ್ವರೂಪದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ

ನಿರ್ಣಯವು ದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷ. ಪ್ರಮೇಯನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಆಯಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾಯಿತು. ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಮೇಲೆ ವಿಚಾರದ ವಿರಾಮಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಒಂದು ದರ್ಶನವು ಎಷ್ಟೇ ನಿಪುಣತೆಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿರಲಿ ಅದು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಕೊಡದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರದಿಂದ ಇದ್ದ ವಿಷಯ ದೃಢಪಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೊಸ ವಿಷಯ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಚಾರಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾದಂತೆಲ್ಲ ದರ್ಶನವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ದರ್ಶನದ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ವಿಚಾರವೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯುಂಟಾಗುವುದು ವಿಚಾರದ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದರ್ಶನಸ್ವರೂಪವು ಮತೀಯಭಾವನೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರದ ವಿರಾಮ ಮತೀಯಭಾವನೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಾನ. ಮತೀಯಭಾವನೆಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ವಿಚಾರ ವಿಚಾರವಲ್ಲ; ವಿಚಾರಾಭಾಸ.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನರಾದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಮತದ ಆಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಮತದ ಆಗ್ರಹ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಶಬ್ದಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬರದ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸದ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯ. ಇದು ಭಾರತೀಯಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸದಿರುವ ಭಾವ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಧ್ಯೆ ಈ ಪಕ್ಷ ನನ್ನದು ಎಂದು ವಿಶ್ವಾಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಗ್ರಹವು ರುಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯುತ ಸಹಾನುಭೂತಿ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುವುದು. ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಮಾನವ ಸಂಘವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಕ.

೪

ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಡುವುದು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತೃಪ್ತಿಹೊಂದಿ ವಿಚಾರ ಬೇಡವೆನ್ನುವುದು ಅಥವಾ ವಿಚಾರ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಿಲುಕುವುದಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಇವು ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಹು ದೂರ. ಆದರೂ ಈ ಭಾವಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು ವಿಚಾರವೇ ಭಾರತೀಯಮನೋಧರ್ಮದ ತಿರುಳು ಎಂಬುದರ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ. ವಿಚಾರವೇ ಭಾರತೀಯರ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ನಿಲುಕದ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ವಿಪುಲವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಭಾರತೀಯರ ಮನೋಧರ್ಮವು ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಅರಿತರೆ, ಭಾರತೀಯರು ಈ ಭಾವವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಹಾಗಾದರೆ, ಭಾರತ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮತದ ಆಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯರ ಐಕಮತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದರೂ ಆಯಾ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಸಹನವನ್ನೂ ತೋರಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೂ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಈಹೊತ್ತು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರ ಔಚಿತ್ಯ ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಜನರಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವುದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವುದು. ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಕಾರ್ಯರಂಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ದುರ್ಲಭ. ನಿರಂತರವಿಚಾರವೇ ಜೀವನವಾದರೆ ಅನುಷ್ಠಾನ ಯಾವಾಗ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಉನ್ನತಮಟ್ಟದ ವಿಚಾರವೇ ಅನುಷ್ಠಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಕೇವಲ ನಾಸ್ತಿಕತನವಲ್ಲ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಸ್ತಿಕತನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉಂಟು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ವಿಚಾರದ ಸ್ವಭಾವ. ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಬಂದರೆ ಎಂತಹ ವಿರೋಧವೂ ಶಾಂತಿಭಂಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವುಳ್ಳವನು. ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಭಂಜಕ; ಅದು ಮತದ ಆಗ್ರಹ. ಅಧ್ಯಯನ ಬಲದಿಂದ ವಿಚಾರಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸಾಮರ್ಥ್ಯರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದರೆ ಪ್ರತಿ ಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನದ ನಿರ್ಣಯದ ಔಚಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಅನೌಚಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಆ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಇದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾದರೆ ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನಾದರೆ ಮತವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮತಗಳ ವೈಷಮ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಾಸಕ್ತಿ. ಈ ಆಸಕ್ತಿಯಾದರೂ ಮತಧರ್ಮದಿಂದ ಲಿಪ್ತವಾಗಬಾರದು. ಲಿಪ್ತವಾದರೆ ವಿಚಾರವು ಮತವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಕವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅಧಿಕಾರಿಯು ವಿಚಾರಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಆ ಮೂಲಕ ಶಾಂತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಮತ್ತು

ಇತರರ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಸಾಧನ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯಮೂಲಭೂತವಾದುದು ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ.

೫

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ ಇವುಗಳ ವಿಷಯ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯದು. ಒಂದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ನಿರ್ಣಯಭೇದವೇ ಇವುಗಳ ಭೇದ. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದು ಶ್ರುತಿ. ಇದು ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಪ್ರಮಾಣ. ಪೌರುಷೇಯವಾದುದು ಸ್ಮೃತಿ. ಇದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನೇ ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದಾನುಕೂಲ ಎನ್ನಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ದರ್ಶನಗಳು ವೇದಾನುಕೂಲವಾಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ವೇದಾನುಕೂಲವಾಗದಿರಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೇದದ ವಿಚಾರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ವಿಷಯ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಜಾತೀಯ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಶೋಧಿತವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ವೇದ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವೇದದ ಅರ್ಥ ಶೋಧಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯ ಹೊಂದಬೇಕಾಯಿತು. ವಿಚಾರಪರವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಶೋಧಿತವಲ್ಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ತಪಸ್, ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವ್ಯಾಕರಣ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪದದ ಅರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ. ಇದು ವಿಚಾರಾರ್ಹ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರ ರಚಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಶುದ್ಧಿ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವಾದರೋ ವೇದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದರದೇ ಆದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಸಪರಿಕರವಾದ ದರ್ಶನಾಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದರ್ಶನಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಿರುವುದು. ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನವಿಚಾರದ ಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಬುದ್ಧಿಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ದರ್ಶನ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಶ್ರುತಿಯ ಉಪಕ್ರಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ವೇದಾನುಕೂಲವಾದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಪರಿಗೃಹೀತವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಎರಡು ವಿಧ ಸಾಂಗತ್ಯ

ಬಂದಾಗಲೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ನಿರ್ದೋಷವಾಗುವುದು. ಅಂತಹ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ನಿರ್ದೋಷ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕರೇ ಶ್ರುತಿಪ್ರವರ್ತಕರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಸಾಂಗತ್ಯ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು.

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಬಹುದು.

ತತ್ತ್ವಪ್ರಪಂಚ

(೧) ಜಗತ್ತತ್ತ್ವ (೨) ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವ (೩) ಸಾಧನ (೪) ಮೋಕ್ಷ

- (೧) ಜಗತ್ತತ್ತ್ವ
  - (i) ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ವಿಚಾರ
    - (೧) ಪ್ರಮಾಣ
      - (i) ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ
      - (ii) ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ
      - (iii) ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕರಣ
      - (iv) ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ
      - (v) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ
    - (೨) ಪ್ರಮೇಯ
      - (i) ಜೀವ
      - (ii) ಜಡ
- (೨) ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವ
  - (i) ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕ
  - (ii) ಒಂದು
  - (iii) ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪ

೧ ಜಗತ್ತತ್ತ್ವ

ಚಾರ್ವಾಕರು ಚೇತನ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಜಗತ್ ಎಂದರೆ ಪೃಥಿವೀ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ ಮತ್ತು ವಾಯು ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳು ಎನ್ನುವರು. ಬೌದ್ಧರು ಅಚೇತನವಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಚೈತನ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಚೇತನಧರ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು ಜಗತ್ ರೂಪ, ಸಂಜ್ಞಾ, ವಿಜ್ಞಾನ, ವೇದನಾ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂಬ ಪಂಚ ಸ್ಕಂಧರೂಪವಾದುದು ಎನ್ನುವರು. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಗಾಚಾರ ಎಂಬ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಜಗತ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಲಯ ವಿಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಜ್ಞೇಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವರು. ಜೈನರು ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಜಗತ್ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಜ್ಞೇಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜಗತ್ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜೀವ ಮತ್ತು ಅಜೀವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವು ಅರ್ಥಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯಂಜನ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನುಳ್ಳವು. ಸರ್ವವೂ ಅನೇಕಾಂತವೆಂದು ಅವರ ಹೃದಯ. ನ್ಯಾಯ

ವೈಶೇಷಿಕರು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜಗತ್ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮವಾಯ, ವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಅಭಾವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು.

ಇದೇ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕೊಟ್ಟು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿವೇಚನೆಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾಕರಮೀಮಾಂಸಾ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ, ಶಕ್ತಿ, ಸಂಖ್ಯಾ, ಮತ್ತು ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಒಂಬತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಜಗತ್ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತು. ಕುಮಾರಿಲಮೀಮಾಂಸಾ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಎಂದು ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳುಳ್ಳದು ಜಗತ್ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತು.

ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳು ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಾತ್ಮಕವಾದುದು ಜಗತ್ ಎಂದು ರೂಪಿಸುವುವು.

ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಧರ್ಮಿಧರ್ಮ ಭೇದವೇ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆನ್ನಲು ಸಾಧನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂದು ರೂಪಿಸಿತು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳ ಭೇದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕಾರಾರ್ಹವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದ್ರವ್ಯ ಎಂಬುದೇ ಜಗತ್ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಜಗತ್ ಅದಿರುವಂತೆ ಪರತಂತ್ರವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ನಿಯಾಮಕವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿತು.

ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಈ ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಶೈವವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಒಂದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುವು. ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅವು ನವೀನವಾದರೂ ಪ್ರಕೃತ ಗ್ರಂಥ ಸಂಕೋಚಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ನಿರೂಪಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳು ದಿಕ್ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಸಂಗೃಹೀತವಾಗುವುವು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗ್ರಹವು ಭಾರತೀಯ ಸರ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರವು ಆಯಾ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು.

(i) ಜಗತ್‌ಸತ್ಯತ್ವ ಅಥವಾ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ವಿಚಾರ

ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧ, ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಅಥವಾ ಅಬಾಧಿತ. ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕ, ಜೈನ, ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಆಯಾ ದರ್ಶನವು ಜಗತ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುವು. ತಾನು ಹೇಳದಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ ಸತ್ಯವೆಂದು ಯಾವ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಭೇದವಿರುವುದು. ಬೌದ್ಧವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಶೂನ್ಯಭಾವವನ್ನೂ ಅದ್ವೈತವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವುವು. ಶೂನ್ಯ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಭೇದವಿರುವುದು. ಶೂನ್ಯವು ವಸ್ತುವಿನ ನಿಷೇಧರೂಪ. ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ, ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ ಅಥವಾ ಬಾಧಿತ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಬೌದ್ಧವು ಚತುಷ್ಕೋಟಿ ವಿನಿರ್ಮುಕ್ತವಾದುದು ಶೂನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು. ಅದ್ವೈತದಂತೆ ಜ್ಞಾನಬಾಧಿತ ಎಂದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿರುವುದು.

೧ ಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಕರಣ. ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣ.

ಚಾರ್ವಾಕರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವರು. ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿರ್ಧಾರ ಶಕ್ಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ; ಆಗಮ ಮುಂತಾದುದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಭೇದ ಎಂದು ಅವರ ಹೃದಯ.

ಬೌದ್ಧರು ಸ್ವಭಾವನಿಯಮ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವಿರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವರು. ಜೈನರು ಅಪರೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವು ಸ್ಮೃತಿ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ, ತರ್ಕ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅಪರೋಕ್ಷವೂ ಸೇರಿ ಆರು ಎನ್ನುವರು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಾಗಮ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಉಪಮಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿತು. ಉಪಮಾನವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಲ್ಲವೆಂದು ಅದರ ಭಾವ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆರು ಎಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾಯಿತು. ಇದನ್ನೇ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ, ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂದು ಆರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು.

ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗವು ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಇವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂಬೀ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು. ಅಭಾವ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದ

ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಉಪಮಾನ ಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಪೂರ್ವಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವು ಅನುಮಾನಪ್ರಭೇದಗಳೆಂದು ಇದರ ಭಾವ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೂರು ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಉಪಮಾನ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಉಪಮಾನವು ಒಂದೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಆಗಮದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿತು; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಆಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವು ಆಗಮಪ್ರಭೇದವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅನ್ಯಾಸಾಧಾರಣವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಉಪಪಾದಿಸಿತು.

(i) ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ

ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಚಾರ್ವಾಕ ಬೌದ್ಧ ಜೈನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿರಾಕರಣದ ಪ್ರಕಾರವು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಸೂಚಿಸುವುದು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ವೇದವು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟ ಎಂಬ ವಾದವು ಅರ್ಥಾತ್ ವೇದಕ್ಕಿರುವ ಮಹತ್ವವನ್ನೇ ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವುದು ವೇದದ ಅತೀವಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗಿರುವುದು. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಪರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ವೇದದ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನೂ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವೇದದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ವಾದವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ದ್ರಾವಿಡ ಪ್ರಬಂಧದಿಂದಲೂ ಶಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಶೈವಾಗಮದಿಂದಲೂ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ ವೇದದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದು ವೇದದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಘೋಷಿಸುವುದು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ವೇದವೇ ಲೌಕಿಕಾಲೌಕಿಕ ಸರ್ವತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಜನಕವಾಗಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ

ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದು. ವೇದಾರ್ಥಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂಬ ಮಾಧ್ವಭಾವವು ಜ್ಞಾನಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವೇದಕ್ಕೇ ಧಾರೆ ಎರೆದುಕೊಟ್ಟಿರುವುದು.

(ii) ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ

ಅರ್ಥ ಹೇಗಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೈಭಾಷಿಕ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುವು. ಬೌದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಮಾತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಎರಡು ವಿಧ. ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಪುರುಷ ಪ್ರಕೃತಿಗಳ ಅವಿವೇಕಮೂಲಕವಾದುದು. ಚೈತನ್ಯ ನಿರ್ವಿಷಯ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಭಾವ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವವರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭಾಕರಮೀಮಾಂಸಾ ಅನುಭೂತಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಕುಮಾರಿಲಮೀಮಾಂಸಾ ಅನಧಿಗತ ಮತ್ತು ಅಬಾಧಿತ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಹೇಳುವುವು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಅನಧಿಗತ ಮತ್ತು ಅಬಾಧಿತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಚೈತನ್ಯರೂಪವೆಂದೂ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯವಹಾರಾನುಗುಣವಾಗಬೇಕೆಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು.

ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪ ವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದರ ಭಾವವು ಈ ಎರಡು ವಿಧ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಸರ್ವ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೂ ಸತ್ತಾಪ್ರದವಾದ ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಭೇದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಜ್ಞಾನವಿರುವಂತೆ ವಸ್ತು ಇರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಈ ಅರ್ಥ. ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನದಂತೆ ವಸ್ತು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಪ್ರಪಂಚವೇ ಪರತಂತ್ರವಾದುದರಿಂದ ಕಾರಣತ್ವವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಮೇಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಯಥಾರ್ಥವಾದರೆ ಸಾಕು, ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಪರ್ಯವಸಿತವಾದ ಅರ್ಥ.

(iii) ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಕರಣ.

ಕರಣ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣ ಎಂದು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು; ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೇ ಅದರ ಕರಣವೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಭಾವ. ಕರಣದ ಗುಣದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು.

(iv) ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ (ಭ್ರಾಂತಿ ಅಥವಾ ವಿಪರ್ಯಯ)

ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ವಸ್ತು ಹೇಗಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗಿರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನ ಇರುವಂತೆ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೊ ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತ. ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವೇ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ.

ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ದರ್ಶನಕಾರರು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾವವನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಗೌರವಿಸಿರುವರು. ಬೌದ್ಧರು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸಿದುದು ಅಸತ್ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆ ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವೂ ಅಸತ್ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಇವರ ವಾದವು ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಸತ್ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೋರುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಇದರಂತೆ ಸರ್ವತ್ರ ವಿಷಯ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನವೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ ಜ್ಞಾನರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯ ಸತ್ ಆದರೂ ಅದರ ಕಾಲ ದೇಶ ಸಂಬಂಧವು ಅಸತ್ ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ಅವಿವೇಕವೇ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಪ್ರಭೇದವೇ ಆಗಿರುವುದು.

ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಅಸತ್ತಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಗ್ರಹಣ ಸ್ಮರಣಗಳಿಗಿರುವ ವಿವೇಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದೇ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಭ್ರಾಂತಿ

ಸಿದ್ಧವಾದುದು ಬಾಧಿತವಾದುದರಿಂದ ಸತ್ ಅಲ್ಲ ಎಂದೂ ಪ್ರತೀತವಾದುದರಿಂದ ಅಸತ್ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಸದಸತ್ ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿ ಅದೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವೆಂದೂ ಅದರ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಎಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದ ಸರ್ವವೂ ಸತ್ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸದಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿ ಜಗತ್ ಎನ್ನಿಸುವ ಸರ್ವವೂ ಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ವಿಷಯವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ; ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಎಷ್ಟು ಸತ್ಯವೊ ಅದರ ವಿಷಯವೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ ; ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯವಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮತ್ತು ಸದೃಶ ಇಲ್ಲದೆ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೂ ವಿಷಯ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಷಯ ಅಸತ್ ಎಂದಲ್ಲ; ಸತ್ ಆದುದನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದೂ ಅಸತ್ ಆದುದನ್ನು ಸತ್ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಆದರೆ ಸತ್ ಅಸತ್ ಎರಡೂ ಸತ್ಯ. ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ. ಈ ವಾದವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದದ ಪ್ರಭೇದದಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಇದು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ನಿಯಮವಾಗಿ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅಭಿನವಾನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದ ಎಂಬ ಹೆಸರು.

(v) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ

ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಅಬಾಧಿತವಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ಅಯಥಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಬಾಧಿತವಾದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರ. ಪ್ರಮಾಣದ ಭಾವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ; ಅಪ್ರಮಾಣದ ಭಾವ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಅದು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಉತ್ತರಗಳಿರುವುವು. ಈ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಪರತಃ ಎಂಬ ಭಾವಗಳ ಬಳಕೆ ಇರುವುದು. ಸ್ವತಃ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದುದೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಕರಣ ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಗ್ರಾಹಕ ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಜ್ಞಪ್ತಿವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ. ಪರತಃ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದುದೇ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದುದೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹಕವೇ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹ

ಕವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಜ್ಞಪ್ತಿವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆಯೇ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಪ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಬೌದ್ಧರು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಎಂದೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಪರತಃ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವರು. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟು ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅಸಂಭಾವಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಪರತಃ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಆದರೂ ಅವರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಎಂಬ ವಾದವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ದೂರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಎಂದೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಎಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಗಳು ಹೇಳುವುವು. ಈ ವಾದವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಈ ವಾದದ ಹೃದಯ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆಗಮದೋಷದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತ ಏವ ಲಭಿಸುವುದು.

೨. ಪ್ರಮೇಯ.

ಪ್ರಮಾ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಪ್ರಮೇಯ. ಪ್ರಮೇಯವಾದುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಚಾರ್ವಾಕ. ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತ ವಿಷಯ ವಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದ. ವಿಷಯವಿದ್ದರೂ ಅದು ಸತ್ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಇತರ ಬೌದ್ಧ ಭಾವ. ನಯಸಿದ್ಧವಾದುದು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಜೈನ. ಇದು ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಬೌದ್ಧವಾದದ ಸರಣಿ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಸರ್ವವೂ ಅನೇಕಾಂತ ಎಂದು ಜೈನ ಹೃದಯ. ಅನೇಕಾಂತವಾದವು ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ಧಾರಿತ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು, ಇದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವು ಪ್ರಮೇಯವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು. ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವುಳ್ಳುದು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ನಿಯಮವು ಅಡಗಿರುವುದು; ಇದು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿ ಸುವುದು; ಆದರೆ ವಿಷಯವುಳ್ಳೋಣ ಮುಖ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ; ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯರಹಿತ ಚೈತನ್ಯ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ. ಸತ್ಯ ವಾದುದು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ. ವಿಷಯ ರಹಿತ ವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ. ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧ ಪ್ರಕಾಶರೂಪ ವಾದ ಚೈತನ್ಯವೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಆರೋಪಿತವೆಂದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ

ಚೈತನ್ಯವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ. ಜ್ಞಾನವು ನಿಯತವಾಗಿ ನಿತ್ಯ ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ ಎಂಬ ಭಾವವು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತದ ಚೈತನ್ಯವು ಅನುಭವಬಾಧಿತವೆಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ವಿಷಯದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಇದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇ ಅಸಂ ಭಾವಿತವಾಗಿ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರದ ಲೋಪಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದರಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ರೂಪವಾದ ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತ. ಇದರಂತೆ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ ನಿಯತವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ.

(i) ಜೀವ

ಜೀವ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿರುವ ವಸ್ತು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವ ಎಂದರೆ ಚೇತನ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಜ್ಞಾನವು ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಚೇತನ ಪದಾರ್ಥ ವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವರು. ಬೌದ್ಧರು ಸಂಜ್ಞಾ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ವೇದನಾಸ್ಕಂಧಗಳ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಜೀವ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವರು. ಇದೂ ಜೀವನನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜೈನರು ಜೀವ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ನಿದ್ರೆ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅರ್ಹವಾದ ವಸ್ತು ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಗಳು ಸವಿಷಯ ವಾದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಕೃತಿಪರಿಣಾಮವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಆ ಪರಿ ಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ನಿರ್ವಿಷಯ ಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಅದೇ ಪುರುಷ, ಆತ್ಮಾ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಕಾರರು ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ವಿಷಯಸಹಿತ ಮತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶವುಳ್ಳುದೆಂದು ಅದುಂಟಾಗಲು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಆತ್ಮನೇ ನಿಮಿತ್ತ ಎನ್ನುವರು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳುದೇ ಆತ್ಮಾ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವನ್ನು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವು ದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದಕಾರಣದಿಂದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಇದು ನಿತ್ಯ ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿ ಅಖಂಡವಾದುದೆಂದೂ ಇದೇ ಸವಿಷಯ ಮತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಈ ವಾದವೇ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪ್ರಕಾಶವೆಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ತಾನಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೂ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಅಂತಹ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುದೇ ಚಿತ್ ಎಂದೂ ಅದೇ ಆತ್ಮಾ ಎಂದೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವುದು. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ

ಪ್ರಕಾಶವು ಕೇವಲ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದೆಂದೂ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದೂ ಅದನ್ನುಳ್ಳುದು ಎಂದರೆ ಅದೇ ಚೇತನವೆಂದೂ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವುದು.

ii) ಜಡ

ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನರಹಿತವಾದುದು ಜಡ. ಇದೇ ಅಚೇತನ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಪೃಥಿವೀ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ ಮತ್ತು ವಾಯುರೂಪವಾಗಿ ಜಡಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಈಚಲು ಮರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮದ್ಯದಂತೆ ಜಡವಸ್ತುವಿಗೇ ಸಂಭವಿಸುವ ಧರ್ಮವೆಂದೂ ಹೇಳುವರು. ರೂಪಸ್ಕಂಧವೇ ಜಡವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವರು. ಇದೇ ಪ್ರಥಿವೀ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್, ವಾಯು, ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಋತು ಎಂಬ ಆರು ಧಾತುರೂಪವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಭಾಗವಿಶೇಷಗಳ ಸಂಘಾತವೇ ವಿಭಿನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದೂ, ಆದರೂ ಇವು ಕ್ಷಣಿಕ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಸತ್‌ನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಅಸತ್‌ನಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನವಾಗುವುವೆಂದೂ ಇವರ ಭಾವ. ಜೈನರು ಜಡವನ್ನು ಅಜೀವ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಇದು ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನಂತೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ಇವರ ಭಾವ. ಇದು ಪುದ್ಗಲ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುದ್ಗಲವು ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲದುದನ್ನು ಜಡವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳು, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮವಾಯ, ವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಈರೀತಿ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವುಳ್ಳುದಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಜಡಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಬಹು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇವು ಕೇವಲ ಪುದ್ಗಲರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾಗಲಿ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಇದರ ಭಾವ.

ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಗಳು ಜಡವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುವು. ಇದು ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆ. ಪ್ರಕೃತಿಪರಿಣಾಮವಾದ ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಸತ್ವಗುಣವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ಆತ್ಮ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮೀಮಾಂಸಾ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ, ಶಕ್ತಿ, ಸಂಖ್ಯಾ ಮತ್ತು ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಒಂಬತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು

ಮಿಕ್ಕುವು ಜಡಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಕುಮಾರಿಲ ಮೀಮಾಂಸಾ ದ್ರವ್ಯ, ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾ, ಅಭಾವ ಎಂಬ ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕುವು ಜಡವೆಂದು ಭಾವ.

ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವವೂ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳಿ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಜಡ ಎನ್ನುವುದು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಚಿದ್ಭಿನ್ನವಾದುದು ಅಚಿತ್ ಎನ್ನುವುದು. ಅಚಿತ್‌ನಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶಕವಾದ ಶುದ್ಧ ಸತ್ವಮಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತವು ಅಚೇತನವೇ ಜಡವೆನ್ನುವುದು. ಅಚೇತನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ರಹಿತವಾದುದು. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿ, ಕಾಲ, ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ, ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ವೇದ ರೂಪವಾದುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಾನಾ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದಾದರೂ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಮರ್ಥವಲ್ಲ

ಕಾಲ— ಚಾರ್ವಾಕ, ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಗಳು ಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರ ಋತು ಧಾತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕ. ಪೌರ್ವಾಪರ್ಯ ಭಾವವೇ ಕಾಲ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯಮತ. ಜೈನ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಗಳು ಕಾಲವನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶಗಳಿಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಅವು ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶವುಳ್ಳುವುಗಳಾದರೆ ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸುವುವು. ಬೌದ್ಧರು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಕಾಲದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ನಿರವಯವ ಭಾಗವನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಕಾಲವು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಾಗವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯತ್ ಪ್ರಭೇದ ಉಂಟೆಂದು ಜೈನರು ಹೇಳುವರು. ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪೌರ್ವಾಪರ್ಯಭಾವ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣವಾದುದು ಕಾಲ; ಕಾಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಈ ವ್ಯವಹಾರ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವರು. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಕಾಲವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿತ್ಯವೆನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಸಹಕಾರಿಕಾರಣವೆಂದು ರೂಪಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲ, ಸಂಹಾರಕಾಲ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತವು ಕಾಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಯಾವ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲವು

ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ಚಿಂತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಕಾಲದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ರೂಪಿಸುವುದು.

ಆಕಾಶ—ಚಾರ್ವಾಕರು ಆಕಾಶವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿರುವುದು. ಇದು ಭೂತಾಕಾಶ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ ಆಕಾಶಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು. ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವು ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಭೂತಾಕಾಶ ಮೊದಲು ಇರುವ ಸರ್ವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇರುವುದೇ ಅಸಂಭಾವಿತವೆಂದು ಈ ವಾದದ ಹೃದಯ.

೨. ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವ

ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ರಾಜ ಮೊದಲಾದವರಂತೆ ಇರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುವುದಲ್ಲ; ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವ ಭಾವ ನಿಯಾಮಕ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಯಾಮಕವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಜಡವಸ್ತುವನ್ನೂ ನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಾಡಿಕೆ ಇರುವುದು.

ಚಾರ್ವಾಕರು ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಸ್ವಭಾವನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುವೆಂದು ಅವರ ಉಪಪಾದನ. ಆದರೆ ಸ್ವಭಾವವು ಭೂತಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸಲು ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವ ಅವರು ಸ್ವಭಾವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭೂತಗಳು ವಿಷಯವೇ ಹೊರತು ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ.

ಈ ಅನುಪಪತ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದೆ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕತತ್ತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಬೌದ್ಧ ವಾದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಇಡೀ ಜಗತ್ತೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳುದೆಂದೂ ಅದು ಅಭಾವದಿಂದ ಬರುವುದೆಂದೂ ಅಭಾವದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಹೀಗೆ ಅಭಾವವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಪರ್ಯವಸಾನ ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ಈ ಅಭಾವಕ್ಕೇ ಅಸತ್, ಶೂನ್ಯ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು.

ಜೈನವಾದವು ಆಪ್ತವಚನ ರೂಪವಾದ ಆಗಮವೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಬಂದಿತೆಂದು

ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಜೀವ ಮತ್ತು ಅಜೀವ ಎಂಬ ಜಗತ್ತು ಜೀವರ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಜಗತ್ ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅದರ ನಿತ್ಯವಾದ ಭಾಗ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವವಿರುವುದು.

ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿನಿರ್ಮಿತವಾದ ಜಗತ್ ಪುರುಷನ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳು ಹೇಳುವುವು. ಈ ಕರ್ಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ ಹೇಳುವುದು.

ಕರ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿರುವುದು. ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳೇ ಆದರೂ ಜೀವನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮ ಅಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗದ್ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕರ್ಮವು ಈಶ್ವರನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೆಂಬ ಭಾವವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಕರ್ಮವಾದರೋ ಅಚೇತನ. ಅದು ಸ್ವಯಂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಚೇತನವಸ್ತು ಬೇಕು ಎಂದರೆ 'ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಮಗ್ರೀ ಬೇಕು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದರಂತೆ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಬೇಕು. ಈ ವಸ್ತುವೇ ಚೇತನನಾದ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನವು ಹೇಳುವುದು. ಈ ದರ್ಶನವು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಗದ್ಭಾಗ ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದೆಂಬ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು. ಈಶ್ವರನಾದರೋ ಉಚ್ಛೃಂಕಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅವನಿಗಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯ ನೈರ್ಘೃಣ್ಯವೆಂಬ ದೋಷ ಬರುವುದು. ಅವನು ಆಯಾ ಜೀವರ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆಯಾ ಜೀವರಿಗಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವನು ಎಂದು ಈ ದರ್ಶನದ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವು ಕಾಮಚಾರಿ; ಅದರಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯ ಸಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಅತೀಂದ್ರಿಯನಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲೌಕಿಕವಾದ ವೇದವೇ ಅವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದರೆ ವೇದಸಿದ್ಧನಾಗುವ ಈಶ್ವರನೇ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದರೂ ಅವನು ಈಶ್ವರನಲ್ಲ. ಅವನು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಮಾಣ

ದಿಂದ ಸಿದ್ಧನಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ರೂಪವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ದರ್ಶನಗಳು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆನಿಸಿಟುವು. ಇವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಭೇದ ಮತ್ತು ವಿಷಯಭೇದದಿಂದ ಅನೇಕವಾದರೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೂರು ಕಕ್ಷ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಅಥವಾ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತ ಎಂಬಿವು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರುವುವು. ಇವಾದರೂ ಕಾಲಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬಂದುವು.

ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟರೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಿ ಮಿಥ್ಯಾಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಯಾಮಕ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇಕಿಲ್ಲದೆ ಮಿಥ್ಯಾಜಗತ್ತನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲು ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮಾತ್ರ ಬೇಕಾಗಿ ಈ ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ ಕರೆಯುವುದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸರ್ವವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನು (ಎಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ) ನಿಯಮವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಚೈತನ್ಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮ; ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿತು.

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು "ಚಿದಚಿದಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್‌ಗಳಿಂದ ಬಂದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತ ಬೇಕು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನೇ ಈಶ್ವರ. ಈ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ವೇದದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೇಳುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ. ಅವನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್‌ಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಜಗದುಪಾದಾನ. ಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಸಹಾಯಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣ. ಅವನು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದು ಕಾರ್ಯವೆನ್ನಿಸುವನು. ಸ್ವಯಂ ವಿಕಾರರಹಿತನಾದರೂ ಅವನು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವನು. ಚಿದಚಿತ್‌ಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉಪಾದಾನವಾದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಬಂದ ಜಗತ್ ಸ್ಥೂಲವಾಯಿತು. ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ಥೂಲ ಜಗತ್ ಶರೀರ, ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಣ. ಈಶ್ವರನು ಇವುಗಳ ಆತ್ಮನಾಗಿ ಶರೀರಿ, ಪ್ರಕಾರಿ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಶಿಷ್ಟಸ್ವರೂಪನಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಯಿತು.

ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು "ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಥವಾ ಸ್ಥೂಲ ಎಂದು ಹೇಗೆ ವರ್ಣಿತವಾದರೂ ಅದು ವಿಕಾರವುಳ್ಳುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಗೆ ವರ್ಣಿತವಾದರೂ ಅದು ಕಾರ್ಯ.

ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸಾರ. ಅದರ ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಸರ್ವರೀತಿಯ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಅದನ್ನು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮಾಡಲು ಮತ್ತು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಾಭಾವವೇ ಅದರ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಾಹಕವಾದುದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಲ್ಲ. ಅದು ವೇದೈಕವೇದ್ಯ. ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದಾನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ನಿಯಮವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ವೇದವು ತೋರಿಸಿ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು. ಈ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ವೇದವು ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ. ಅದರಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದುದು ಅದರಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೂ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣ ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಸತ್ಯ ಎಂದರೂ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು.

(i) ಜಗತ್ಕಾರಣ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕ

ಚಾರ್ವಾಕರು ಸ್ವಭಾವ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದರೂ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳ ಆಯಾ ಭೂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭೇದವು ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಾದರೆ ಸ್ವಭಾವವು ತಾನೂ ಅನೇಕವಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಬೌದ್ಧರು ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಬರುವುದೆಂದರೂ ಸರ್ವ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯಾ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಶೂನ್ಯ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ಎರಡಾಯಿತು. ಜೈನರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ಕರ್ಮ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬ ಭಾವವಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವುವು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಜಗತ್ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಅವನು ಪರಮಾಣು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕರ್ತೃವಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಅನೇಕವಾಯಿತು. ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷ ಎರಡೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವುವು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಮೊದಲಾದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವುವು. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗದಾರೋಪಾಧಿಷ್ಠಾನನಾದರೂ ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ಇಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಅನೇಕವಾಯಿತು.

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳೊಡನೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಅನೇಕವಾಯಿತು.

(ii) ಜಗತ್ಕಾರಣ ಒಂದು

ಜಗತ್ಕಾರಣ ಅನೇಕವಾದರೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ನಿಯಮು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಈ ನಿಯಮುವನ್ನು ರೂಪಿಸುವವರೆಗೆ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಸರ್ವಥಾ ಒಂದು; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ; ಅದೇ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ; ಸ್ವಗತಭೇದವರ್ಜಿತ; ಅದು ಸರ್ವಥಾ ಪೂರ್ಣವಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅದು ಉಪಪಾದಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು.

(iii) ಕಾರಣಸ್ವರೂಪ

ಜಗತ್ಕಾರಣ ಅನೇಕ ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಪೂರ್ಣಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಾದಗಳಂತೆ ಉಪಾದಾನ, ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಾಗಿರುವುವು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ನಿರ್ವಿಕಾರೋಪಾದನ, ನಿಮಿತ್ತ, ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವನು. ಜಗತ್ ಪರತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸವಿಕಾರವಾದುದರಿಂದ ಕಾರಣವಾಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂಬ ನಿರ್ವಚನ ಇರುವುದು.

i ಅಭೇದವಾದ

ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ ಜಗತ್ ಸ್ವಭಾವರೂಪ. ಬೌದ್ಧರಂತೆ ಜಗತ್ ಶೂನ್ಯರೂಪ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದಂತೆ ಬಹ್ಮನು ಅಭೇದರೂಪ. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವ, ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಈ ವಾದಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ii ಭೇದವಾದ

ಕರ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ ಇವಕ್ಕೆ ಭೇದವಿರುವುದು. ಈಶ್ವರನಿಂದ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವಾದದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಭೇದವಿರುವುದು. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ಥೂಲ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಜಗತ್‌ಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದು. ಶಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ವಿವಕ್ಷಾಭೇದದಿಂದ ಜೀವೇಶ್ವರರಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು.

iii ಅಮುಖ್ಯ ಭೇದಾಭೇದವಾದ

ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅದರ ಕಾರಣವಾದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಅಭೇದ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಅಭೇದವು ಅತ್ಯಂತಾಭೇದವೆಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಜಗತ್

ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಅನುಪಪನ್ನ ಮಾಡುವುದು. ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅದರ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಭೇದ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಭೇದವು ಅತ್ಯಂತಭೇದ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಿ ಇದು ಕಾರ್ಯ ಇದು ಕಾರಣ ಎಂದು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ ಪರತಂತ್ರವಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬೇಕಿಲ್ಲ; ಕಾರಣ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಭೇದವೆಂದಾಗಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಸಾಕು; ಭೇದಾಭೇದಗಳ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ಅವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಪರತಂತ್ರದಿಂದಿರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ವಸ್ತುನಿರ್ದೇಶ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಅಮುಖ್ಯ ಭೇದಾಭೇದವಾದವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು.*

೩ ಸಾಧನ

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಜೀವನಕ್ಕೋಸ್ಕರ. ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲದ ಜೀವನವೇ ದುಃಖ. ತಿಳಿಯುವುದು ಒಂದು, ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ಮಗದೊಂದು; ಇದೇ ದುಃಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಮೂಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಜೀವನ. ಇದರಿಂದ ಯಾವುದಾಗುವುದೋ ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಸುಖ ಮತ್ತು ಸುಖಸಾಧನ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಇವುಗಳ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧವೇ ಈ ಎರಡು ವಿಧ ವಿಷಯಗಳ ಉಪಪಾದನದ ಮೂಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನಶೋಧನವೇ ಜೀವನದ ಶೋಧನ. ಜ್ಞಾನಶೋಧನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ತತ್ತ್ವಶೋಧನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಶೋಧನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಒಂದೊಂದು ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವಿರುವುದು.

---

*ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪಂಚಭೇದವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಅವಿಮರ್ಶದಿಂದ ಬಂದುದು. ಪಂಚಭೇದವುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಷ್ಣು ಕಾರಣ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. "ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಂ ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ" ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿ ಈ ವೇದಾಂತವು ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇದಂ = ಈ, ದ್ವೈತಂ = ಪಂಚಭೇದಗರ್ಭಿತವಾದ ಜಗತ್, ಮಾಯಾಮಾತ್ರಂ = ವಿಷ್ಣುವಿನ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಿತ. ಪರಮಾರ್ಥತಃ = ಪರಮಾರ್ಥವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದ್ವೈತಂ = ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ" ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವರು.

ಒಂದೊಂದು ದರ್ಶನವೂ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ರೂಪಿತ ವಾದುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅದರದರ ಗುಣ ದೋಷಗಳನ್ನು ವಿವೇಕಿಸುವುದು ವೇದದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಋತ ಎಂದರೆ ಋಜು ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಋಜುಭಾವವೇ ಶಾಂತಿ ಸುಖ; ಮತ್ತು ಈ ಭಾವದ ಪೂರ್ಣತೆಯು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ. ಅದೇ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದ ಸಾಧನ. ಅದರಿಂದಲೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಶಾಶ್ವತಾನಂದ. "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ" (ತೈತ್ತಿರೀಯ. ಉ.) ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುವನು. "ತೇಷಾಂ ಶಾಂತಿಃ ಶಾಶ್ವತೀ"; ಅಂಥವರಿಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಶಾಂತಿ (ಕಠ.ಉ.) "ತೇಷಾಂ ಸುಖಂ ಶಾಶ್ವತಂ" (ಕಠ. ಉ.) ಅಂಥವರಿಗೇ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಎಂದರೆ ನಿರ್ದುಃಖವಾದ ಆನಂದ.

ಶಾಂತಿಸುಖಗಳು ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಋತ ಅಥವಾ ಋಜು ಭಾವವೂ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಋಜುಭಾವದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವದ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ, ಅದಕ್ಕನು ಗುಣವಾದ ಜೀವನ ಮುಂತಾದ ಶುಭಗುಣಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅಡಗಿರು ವುವು. ಆದರೂ ಒಂದೊಂದು ದರ್ಶನವು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರ ವಾದುದರಿಂದ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥ ನಿರೂಪಣ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಸಾಧನ ಎಂದರೆ ಜೀವನಕ್ರಮ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಜೀವನಕ್ರಮವೇ ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿ ಎಂಬುದು. ಇದಕ್ಕಾದರೂ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾ ಸಾನೇ ಪರಮ ಮೂಲ. ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮುಖ್ಯ ಮೂಲ.

ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ ಆತ್ಮನಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕವಿಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಐಹಿಕ ಸುಖವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ; ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಸುಖವನ್ನು ಸಾಧಿಸು ವುದೇ ಜೀವನದ ಉದ್ದೇಶ; ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸಾಫಲ. ಬೌದ್ಧರಂತೆ ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಶೂನ್ಯಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದುದೇ ದುಃಖ. ಶೂನ್ಯಭಾವವನ್ನೇ ಪೊಂದಲು ಸಾಧನವೇ ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತತ್ತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಆವಶ್ಯಕ. ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಸರ್ವವೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದುದರಿಂದ ಅವರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಿದೆ ಎಂಬ ಭೇದಜ್ಞಾನವೇ ದುಃಖ ಮತ್ತು ದುಃಖಮೂಲ; ಈ ಭೇದಸಂಸ್ಕಾರವು ಬುದ್ಧನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಭಾವನಾಚತುಷ್ಟಯದಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಭಾವನಾಚತುಷ್ಟಯವು ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕ; ಸರ್ವವೂ ಸ್ವಲಕ್ಷಣ; ಸರ್ವವೂ ದುಃಖ; ಮತ್ತು ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯ ಎಂಬಿವು. ಜೈನತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನವೇ ಸಂಸಾರ ಮೂಲವೆಂದೂ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ, ಸಮ್ಯಗ್‌ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮ್ಯಕ್ ಚಾರಿತ್ರ್ಯವೆಂಬ ರತ್ನತ್ರಯವನ್ನು

ವೃದ್ಧಿಗೆ ತರುವುದೇ ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಜಿನನಿಂದಲೇ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರ ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಪದಗಳು ಜೈನಮತಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಪದಗಳು. ಈ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಾದರೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣ ವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮೂಲ.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ ದುಃಖಕಾರಣವೆಂದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೇಯ ಅಥವಾ ಉಪಾದೇಯ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವು ದೆಂದೂ, ಇವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದರಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ನಿವೃತ್ತವಾಗಿ ಪುಣ್ಯಪಾಪರೂಪವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ವಿರಾಮ ಹೊಂದಿ ಅದರಿಂದ ಶರೀರ ಹುಟ್ಟದೆ ಆತ್ಮ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು.

ಸಾಂಖ್ಯವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಅಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಅವೈರಾಗ್ಯ, ಐಶ್ವರ್ಯ, ಅನೈಶ್ವರ್ಯ ಇವು ಬಂಧಕವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಬಂಧನಾಶಕವೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಭೇದದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದೆಂದೂ ಇದರಿಂದ 'ನಾನಿಲ್ಲ, ನನ್ನ ಸಂಬಂಧವಾದುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ದಾರ್ಢ್ಯ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ ಈ ದಾರ್ಢ್ಯವುಳ್ಳ ಪುರುಷನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವು ದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು.

ಯೋಗವು ತಾನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವೇ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಂಧಕವೆಂದೂ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಚರಿತವಾದ ಯೋಗವು ವಿವೇಕಖ್ಯಾತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಅದರಿಂದ ಬಂಧ ಕಾರಣವು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚ ಸಂಬಂಧವೇ ಬಂಧ ಎಂದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯು ನಿಲ್ಲುವು ದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರು ವುದೇ ಬಂಧಕಾರಣವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬಂಧಪರಿಹಾರವೆಂದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆಯೇ ಸಾಧನಸಂಪತ್ ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದು.

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರಭೇದವಾದ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವು ಸಜಾತೀಯ ವಿಜಾತೀಯ ಸ್ವಗತಭೇದವರ್ಜಿತವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ದ್ವೈತಭಾವ ನೆಯು ಬಂಧಕವೆಂದೂ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳಿಂದ ದ್ವೈತಭಾವನೆ ಪರಿಹೃತವಾಗಿ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ ಬರುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು.

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರಭೇದವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತವು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮಾ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಪತ್ತಿಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಬಂಧಕಾರಣವೆಂದೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಜೀವನದ ಧ್ಯೇಯವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು.

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಪ್ರಭೇದವಾದ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೇ ಬಂಧಕವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವೆಂದೂ ನಿರಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಒಂದೇ ಜೀವನದ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು.

ಹೀಗೆ ದರ್ಶನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಾ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆರಂಭಿಸಿದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮೀಮಾಂಸಾ ಒಂದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುವು.

೪ ಮೋಕ್ಷ

ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೆ ಶರೀರಾತಿರಕ್ತವಾದ ಆತ್ಮನಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಿಚಾರವೂ ಅವರಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಶೂನ್ಯಭಾವವೇ ಮೋಕ್ಷ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನಸಂತತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ. ಜೈನರಿಗೆ ರತ್ನತ್ರಯದ ಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಸಂತತೋರ್ಧ್ವಗಮನವೇ ಮೋಕ್ಷ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರಿಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ವಿಧವಾದ ದುಃಖಗಳ ಧ್ವಂಸವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಜ್ಞಾನವು ದುಃಖಕಾರಣವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದುದರಿಂದ ಇವರು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳಿಗೆ ವಿವೇಕಖ್ಯಾತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಕೈವಲ್ಯವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದಿರುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವೇ ಮೋಕ್ಷ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರ, ವಿಶೇಷಣ ಅಥವಾ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅಪೃಥಕ್‌ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಂತೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಪಾರತಂತ್ರ್ಯದ ಆನಂದಾನುಭವವೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷ.

ದುಃಖದ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಅಭಾವವು ಈ ಎಲ್ಲ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸಮಾನ. ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾವವೂ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾದುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳೂ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುವು. ಹೀಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಎಂದರೆ ಉದಾತ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪಿತವಾಗುವುದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನದಿಂದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡುವ ಜೀವನದ ಪ್ರಕಾರ ಇವಕ್ಕೇ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಲೋಪ

ಬಂದರೂ ಅದು ಅಶಾಂತಿಯೇ. ಶಾಂತಿಯ ಪೂರ್ಣತೆಗೇ ಮೋಕ್ಷ, ಅಮೃತತ್ವ, ಸುಖ, ನಿರ್ವಾಣ, ನಿತ್ಯಾನಂದ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವು ಒಂದು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಫಲವಲ್ಲ; ಅದು ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿಯ ಪೂರ್ಣತೆ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಭಿನ್ನಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ನಾನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದದ ಪದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು. ಈ ವಿಚಾರದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವೇದದ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉದಾಹರಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಹೇಳಿದುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ದರ್ಶನಗಳು ಒಂದೊಂದೂ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಸ್ತಾರಗಳಿಂದ ಭದ್ರಪಡಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅದೂ ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ತೋರಲೂಬಹುದಾದ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಇರುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ನಾವು ತಿಳಿದ ಅರ್ಥ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಸಮಸ್ತ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಆಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತಪದದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಮಾಡಿದ ಅನಂತರ ಪುನಃ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ವೇದದ ಇತರ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ವೇದಾರ್ಥವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ವೇದೋತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಸಮಸ್ತ ಪಕ್ಷಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆ, ಅನುಕೂಲ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಪಕ್ಷಗಳ ವಿವೇಕ, ವೇದದ ಪರಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕ ದಾರ್ಢ್ಯ, ವೇದದ ಒಂದು ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಮಸ್ತ ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು, ಈ ಗ್ರಹಣದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವನಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಜೀವನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು, ಇವು ಜೀವನದ ಆನಂತ್ಯವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುವು. ಇದೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪರತತ್ತ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಅಮೃತತ್ವ. ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಹಿಂದೆಯೇ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿರಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಇಂತಹವು ಎಂದು ಮಾಲಾಕಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಲ್ಲ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಲಾಬಲ ಚಿಂತೆ. ಈ ಚಿಂತೆಯು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿದಾಗ ಸಂಕುಚಿತ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಚಿಂತಕನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಒಂದೇ. ಎಲ್ಲವೂ

ವಿಚಾರ್ಯವೇ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನದು ಪರರದು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಭೇದಭಾವನೆ ಇಲ್ಲ. ಭೇದಭಾವನೆಯ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಅದರದೇ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅನಂತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಈ ಭಾವನೆಗೆ ಇದು ನನ್ನ ಮತ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳು ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಸಿದ್ಧವಾದುದು ತನ್ನದಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರತೆಯಿಂದ ಜನತೆಗೆ ಏಕೀಭಾವ ಬರುವಹಾಗೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಬಂದಂತೆ ತೋರಿಬಂದರೂ ಅದು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ; ಊರ್ಜಿತವಲ್ಲ. ಜನರನ್ನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯ. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಮಾನ್ಯವೇ. ಎಲ್ಲವೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗಗಳು. ಯುಕ್ತವಾದುದು ತತ್ತ್ವ. ತತ್ತ್ವವಾದುದು ಯುಕ್ತ. ಇದೇ ಮಾನವಕುಲಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಒಂದೇ ಸಂದೇಶ. ಯುಕ್ತನಾದವನಿಗೇ ಸರ್ವಪುರುಷಾರ್ಥ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೧

ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯ ವಿಚಾರ.

೧. ಲಕ್ಷಣ ವಿಚಾರ.

ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವರು. ಕೆಲವರು ಅದು ಜೀವನದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಾವು ವಾಸಮಾಡುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ದೈಶಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಲಿಕವಾದ ಅವಧಿಯನ್ನೂ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ, ಅದರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ, ಅದರ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವನ್ನೂ, ಅದು ಮನುಷ್ಯ, ಅವನ ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಅವನ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಡೆಮಾಕ್ರಿಟಸ್, ಪ್ಲೇಟೊ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಸೆಂಟ್ ಅಗಸ್ಟೈನ್, ಬ್ರೂನೋ, ಡೇಕಾರ್ಟ್, ಸ್ಪಿನೋಸ, ಕ್ಯಾಂಟ್, ಹೆಗಲ್, ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಮುಂತಾದವರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣ. ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಎಂಬಾತನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವನು. ಇತರ ವಿದ್ಯೆ ಎಲ್ಲವೂ ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮ್ಯಾಥ್ಯು ಆರ್ನಾಲ್ಡ್ ಎಂಬಾತನು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದರ್ಶನಮಾಡುವುದನ್ನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯುವನು. ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಎಂದರೆ, ನಾವು ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿ ಭಾವಿಸುವೆವು. ಪಾಠಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವೆವು. ಜನಗಳ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಮಗದೊಂದು ರೀತಿ. ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿ. ಈ ವಿಭಿನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಪಂಚದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಸಂಘದ ವ್ಯವಹಾರ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಹಾರ, ನಡತೆಯ ಕ್ರಮ, ಮತಾಚಾರ,

ವಿದ್ಯೆಯ ನಿಯಮ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ, ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸತ್ಯವೆ, ಅಸತ್ಯವೆ, ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುವುದು, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು, ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು, ಇದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಎಲ್ಲ ಅಂಶವೂ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನವೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಪಂಚದ ಭಾಗ, ಅದರ ಕರ್ತೃ, ಕಾರಣ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಸ್ಸಾರತೆಯನ್ನೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಕೂಲವಾಗಿ ಪುರುಷನ ನಡತೆ ಮೊದಲಾದುವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವುದು, ಅಲ್ಲದೆ, ಅದು ನಿರಂತರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ನಿತ್ಯವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು. ಆ ನಿತ್ಯವಾದ ಭಾಗವು ಪುರುಷನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು. ಜನಗಳ ನಡತೆ ಆಚಾರ ಮುಂತಾದುವು ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸತ್ಯ, ದಯೆ, ಶೌಚ, ಶಾಂತತೆ, ದಾಂತತೆ, ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನ, ವಿವೇಕ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದುವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯೇ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಈ ಗುಣಗಳೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡಲು ಪುರುಷನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುವು ; ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಪುನಃಪುನಃ ದೃಢಪಡುವುವು ; ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುವು ; ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅವನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುವು.

೧೯೩೦ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಅಮೆರಿಕಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಕಾನ್ಫರೆನ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರೆಸಿಡೆಂಟರು ತಮ್ಮ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ "ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ತಿಳಿದಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬುದೇ ಭಾರತೀಯರಿಗಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ವಸ್ತು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಒಂದು ವಿಜಾತೀಯವಾದ ವಿಷಯನಿರೂಪಣ. ಈ ನಿರೂಪಣವಾದರೋ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದರಿಂದ ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆ ಎಂದೋ ಅಥವಾ ವಿದ್ಯೆಯ ಮಾಯೆ ಎಂದೋ ಕರೆಯಬಹುದು." ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಭಾರತೀಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಅಂಗ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಪಂಚದ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಫಲರೂಪವಲ್ಲ. ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ

ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದಿರಲಾರದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂಬುದೇ ಅಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ಜೀವನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯೂ, ಅದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಅದು ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ನಿರಂತರ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯೂ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದೇ ಸರಿ. ನಿರಂತರವಾದ ಈ ತತ್ತ್ವಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಧ್ಯಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ತತ್ತ್ವದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಫಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಅದರ ಫಲದ ವಿಚಾರದೊಂದಿಗೆ ಮಾಡುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಫಲವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದುದು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಫಲವಾಗುವುದೆಂದರೆ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅನುಭವದಿಂದ ದೃಢಪಡದ ವಿಚಾರವು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದರೂ ಗಂಗೆಯ ಮರಳಿನ ಎಣಿಕೆಯಂತೆ ವ್ಯರ್ಥ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಫಲವಿಚಾರವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಫಲವಾದರೋ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯೇ.. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದೊಂದಿಗೆ ಫಲವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ವಿಚಾರವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜೀವನಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೇ ಆಡಿತ ಮಾತು. ತನ್ನ ಪೂರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದದ ಅಥವಾ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದುದರಿಂದುಂಟಾದ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲ ಎಂಬ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುವು. ಆಶ್ಚರ್ಯವು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಮೂಲ ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೊ ಹೇಳುವನು. ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಈ ನಿಯಮವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಂದೇಹ, ಪ್ರಪಂಚದ ದುಃಖಾನುಭವ, ಆಶ್ಚರ್ಯ ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೂಲವಾದರೂ ಫಲಪರ್ಯಂತವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತತ್ತ್ವದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉದ್ದೇಶವೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಆಶ್ಚರ್ಯದಿಂದುಂಟಾಗುವ ವಿಚಾರವೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಭೇದಗಳು

ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ, ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ವ್ಯವಹಾರಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದುವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಗಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಗಗಳು. ಆದರೂ, ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಉಂಟು. ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಮೇಯನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೂ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಅನುಮಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾರೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಅನುಮಾನಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವಿವಾದದಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವೇ ಬದಲಾಯುಸುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ನಾವು ನೋಡಿರುವೆವು. ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪದಿರುವ ಚಾರ್ವಾಕರು ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಅನುಮಾನದ ಅಂಗವೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಬೌದ್ಧರು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಾದರು. ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಅವಿನಾಭಾವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ಮುಂತಾದುದು ಅರ್ಥ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ನಿರ್ಣಯವೇ ಬೌದ್ಧರ ಕ್ಷಣಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಕ್ಷಣಿಕವಾದವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಅಂಗ. ಇದು ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿರುವುದು.

ಈಗೀಗ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಕೆಲವು ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವರು. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು, ಸತ್ಯವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ, ಇದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ, ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವರೇ ಬಹಳ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರು ಜೀವನ ಭಿನ್ನಾವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದಿಲ್ಲ. ಈ ನ್ಯೂನತೆಯು ಅವರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯರಾದರೋ ಪ್ರಮಾಕ್ಕೆ ಕರಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳುಂಟು ಎನ್ನುವರು, ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೇದವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವರು.

ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವೆಂದೂ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಭೌತಿಕತತ್ತ್ವವು ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಮಹತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೆಲವರ ನಂಬಿಕೆ. ಇದು ಆಪಾತರಮಣೀಯ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಷ್ಟು

ಮುಂದುವರಿದರೂ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಅದು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಾಗಲಿ, ಅವನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಅಥವಾ ಅವನ ದೇಹಕ್ಕೂ ಇರುವ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಾಗಲಿ, ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ದೇವರೊಬ್ಬನಿದ್ದರೆ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಾಗಲಿ, ಅಥವಾ, ಅವನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಾಗಲಿ, ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಾಗಲಿ, ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಾದರೋ, ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿರ್ಣಯವೇ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ವೃದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅವೃದ್ಧಿಯು ಯಾವ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಶೂನ್ಯವೇ ತತ್ತ್ವ ಎನ್ನುವ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಏನು ತಾತ್ಪರ್ಯ? ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸರ್ವಥಾ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಜೈನರಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲವು 'ಇಯಾನ್' ಇಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೇನು? ಅದಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೇನು? ಗುಣ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ವಾದಿಸುವ ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ದ್ರವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇನಾದರೇನು? ವಿಕಾರವು ಪ್ರಪಂಚಧರ್ಮವೆಂದೂ ಪುರುಷನು ನಿರ್ವಿಕಾರನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ವಿಕಾರವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಇಂತಹುದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನಿರ್ಣಯವು ಹೇಗೆ ಬಾಧಕ? ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ, ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ಣಯವು ಮನುಷ್ಯರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಲಾರದೆಂದೂ ವಾದಿಸುವ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವಿಕಾರ ಉಂಟಾದರೇನು? ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ, ಇದರ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗುಂಟಾಗುವ ವಿಕಾರದಿಂದ ಹಾನಿವೃದ್ಧಿಗಳೇನು? ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರವು ಇದೇ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಬಾಧಕವೇನು? ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೇನು? ಹೀಗೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿಸುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಯೋಗವು ಅತ್ಯಲ್ಪ. ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಷ್ಟು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದರೂ ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿ ಇಲ್ಲ.

೨. ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಮ.

ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. 'ಇತರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಿಬಂದರೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗವೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದೇ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು' ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ವಿಚಾರವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಮೂಲವೆಂಬ ಭಾರತೀಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಆದರೂ ಪ್ರತೀಚ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಆಗಸ್ಟ್ ಕಾಂಪ್ಟೆ (August Compte ೧೭೯೮–೧೮೫೭) ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣ. ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಯ ಸೌಖ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುಬಹುದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚದ ಆದಿಕಾರಣ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಈತನ ಮತ. ಪ್ರತೀಚ್ಯರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವರು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವರಿರುವರು. ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಜಿಯಸ್ (Gorgias) 'ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುದು ಇಲ್ಲ. ಇದ್ದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಅನಂತರ ಗ್ರೀಕ್-ರೋಮನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೈರೊ (Pyrrho) ಮುಂದಾಳಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಕೆಲವರು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವೆಂದೂ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದರ ಯೋಚನೆಯನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾಹಿತಚಿತ್ತರಾಗಬೇಕೆಂದೂ ವಾದಿಸಿದರು. ಈ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲ ಚಾರ್ವಾಕರನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಹ್ಯೂಮ್ ಎಂಬಾತನು (೧೭೧೧–೭೬) ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಈ ವಾದವೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಮುಂತಾದುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದವನ್ನೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅದ್ವೈತದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಅಶಕ್ಯವೆನ್ನುವನು. ಹಕ್ಸ್ಲೆಯು ನಾವು ದೇವರನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗದಿದ್ದರೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರೆವು ಎನ್ನುವನು. ಈ ವಿಚಾರವು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವೆಂದರೂ

ಹಾಗಲ್ಲವೆಂದರೂ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮನುಷ್ಯನು ವಾದದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ನಾಸ್ತಿಕನಾದರೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವನು ಎಂಬ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಇವರು ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳ ನಿರ್ಣಯವು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವರು. ಪ್ರಪಂಚದ ದೊಡ್ಡ ಯುದ್ಧವಾದ (೧೯೧೪–೧೮) ಅನಂತರ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಯೋಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಯುಕ್ತವಾದ ಉಪಯೋಗವೇ ಆಗ ನಡೆದ ದೊಡ್ಡ ಯುದ್ಧವೆಂಬ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಯಂತ್ರಗಳ ಉಪಯೋಗವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಇತರ ಮಹಾ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅನುಕೂಲವಾದ ವಿರಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿರುವುದೆ? ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲು ತಕ್ಕ ನಡತೆ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅರ್ಹತೆ ಇರುವುದೆ? ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರವು ಹೆಚ್ಚು ತಲೆದೋರುತ್ತಿರುವುದು. ಇದು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೆಚ್ಚು ಆವಶ್ಯಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿರುವುದು.

ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರವು ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅನುಭವದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮೂಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಂತೆಯೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಗೋಚರಿಸುವುದೆಂದು ಆಧುನಿಕಸಾಮಾನ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ.

ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವವು ಕೇವಲ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ; ಅದು ಒಂದು ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಕೆಲವರುಂಟು. ಇವರು ಪ್ಲೋಟೀನಸ್ (೨೦೪–೬೯), ಸೆಂಟ್ ಟೆರೆಸ, ಸೆಂಟ್ ಜಾನ್, ಎಕ್‌ಹಾರ್ಟ್, ಜೇಕಬ್‌ಬೋಮೆ, ಜಾರ್ಜ್‌ಫಾಕ್ಸ್ ಮುಂತಾದವರು. ವಿಚಾರವು ಪುರುಷನನ್ನು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ದೂರಮಾಡುವುದು; ತತ್ತ್ವವಾದರೋ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ಎಂದು ಇವರ ಮತ. ಪ್ರಪಂಚ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಚಿತ್ರಗಾರನು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರದಿಂದ ತಾನು ಅಭಿನ್ನನೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ, ತತ್ತ್ವಾನುಸಂಧಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾದವನೆಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ 'ನಿಯಮಕಲ್ಪನೆಯು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ತತ್ತ್ವವನ್ನು

ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲುದು ಎಂದು ಅನೇಕ ಆಧುನಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಡ್ಯೂಯಿಯು ವಿಚಾರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಹು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವನು. ದಾರಿ ನಡೆಯುವವನಿಗೆ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕವಲುಗಳೊಡೆಯಲು, ಸರಿಯಾದ ದಾರಿ ಯಾವುದೆಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಂತೆಯೆ, ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ವಿರೋಧವು ವಿಚಾರದ ಮೂಲ. ವಿಚಾರಮಾಡುವವನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪಕ್ಷ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ನೀಗಬೇಕು. ಈ ಅಭಿಮಾನವು ಸ್ವಭಾವ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಮತಾಚಾರ ವೊದಲಾದುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅಭಿಮಾನರಹಿತನಾದ ಪುರುಷನು ವಿಷಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥ. ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಯಃ ಈರೀತಿ ಇರುವುದೆಂಬ ಸಂಭಾವನೆ, ಪ್ರಪಂಚದ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಭವ ಮುಂತಾದುವು ಸಹಾಯ ಎಂಬುದೇ ಈತನ ಮತ. ಇದರಿಂದ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ, ಅನುಭವದ ಪರೀಕ್ಷೆಯೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಕಾರರಿಗೆಲ್ಲ ಪರಮ ಸಮ್ಮತ. ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗದುದು ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದೆಂದು ಯಾರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರ್ಯವಾಸನದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುವುದೆಂದು ಅನೇಕರು ನಿರೂಪಿಸಿದರೂ ಆ ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ವಿಚಾರದಿಂದಾಗುವುದೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವರು.

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳು.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರಿಗೆಲ್ಲ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದುವು ಮತ್ತು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವುವು. ವಿಚಾರ ಕರ್ತೃಗಳೆಲ್ಲರೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಜ್ಞಾನವೇ ಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿದು ವಸ್ತುನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು. ಇವರು ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಲ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾದರೂ ದೃಶ್ಯಮಾನಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಅಥವಾ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಸರ್ವಥಾ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರೆ ಜಗತ್ತೇ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕುರುಡಾಗುವುದೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರು ಅಭೇದದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಿ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾದರೂ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವರು. ಲೌಕಿಕ

ಅನುಭವ ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಫಲವೆಂದು ಇವರ ಹೃದಯ. ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂಬ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೂ ಸಂವೃತಿಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿವಾದ ಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಅನುಭವದಿಂದ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶ. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಂವಾದದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಸಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ, ಅಥವಾ, ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದೂ ನಾನಾ ವಾದಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೊದಲನೆಯ ಎರಡು ವಾದಗಳು ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವು. ಮಿಕ್ಕವು ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವು. ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆರಂಭವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುವು. ಆದರೆ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಪರ್ಯವಸಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಪಡುವುದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವು ತಾನೇ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದು ದರ್ಶನಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಚಾರ್ವಾಕರು, ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿ ಇರಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದಕ್ಕುತ್ತರವಾಗಿ ಅನುಭವಾನುಸಾರ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನೊಪ್ಪುವ ಇತರರು "ಪರ್ಯವಸಾನವಿಲ್ಲದ ಉಪಾಧಿಸಂದೇಹದಿಂದ ಅನುಮಾನನಿರಾಕರಣವು ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಮನುಷ್ಯನು ಹಸಿವಾದರೆ ಊಟಮಾಡುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಊಟಮಾಡಿದರೆ ಹಸಿವು ಅಡಗುವುದು ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿದಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಾದರೋ, ಹಿಂದಿನ ದಿವಸದ ಅನುಭವವೇ ಮೂಲ. ಹೀಗೆ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಭೋಜನದಿಂದ ಹಸಿವಡಗುವುದೆಂದು ಭೋಜನಕ್ಕೂ ಹಸಿವೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಪುರುಷನು ಹಸಿವು ಆದಾಗ ಭೋಜನ ಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವನು. ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಉಪಾಧಿಶಂಕೆಯು ಸ್ವತ ಏವ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು" ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನಾಸ್ತಿಕವಾದವಾದರೋ ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಯೋಜನಹೀನವಾಮದಲ್ಲ. ಅದು ಆಸ್ತಿಕಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ಪ್ರತಿಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ

ವಿಚಾರಕರ್ತೃಗಳು ನಾಸ್ತಿಕವಾದವನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಉದಹರಿಸುವುದು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವುವು. ಪ್ರತೀಚ್ಯರಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗಮನಿಸದಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ.

ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಭಾರತೀಯರು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವರು. ಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸಬಹುದಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಒಂದು ನೂತನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಇತರರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಅಂಶ. ಇವೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುವು. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಶಬ್ದವು ಮೂಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಮಾ ಅಲ್ಲದ ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಸಂಶಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಅದರ ಪ್ರಯೋಗದ ಸಾಂಗತ್ಯವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಷಯಸಾಂಗತ್ಯವು ಅದಕ್ಕಿರಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವ ಎಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವುಗಳ ನಿರೂಪಣದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕವಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಸಂದಿಗ್ಧಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉದಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಹೇಗೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಯಮವಾಗಿ ತೋರಿಸುವರು. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಒಂದೇ ಸಲ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಂಭವವು ತಪ್ಪುವುದು ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಪದಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರಾಶ್ರಯ, ಅನವಸ್ಥಾ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಬಂದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ವಸ್ತುವನ್ನು ಭಾವರೂಪವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಲು ತಕ್ಕ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಅಭಾವರೂಪದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮವೆಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ತರ್ಕ,ಪ್ರಸಂಗ ಮುಂತಾದುವು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಧೂಮವನ್ನೊಪ್ಪಿ ವಹ್ನಿಯನ್ನೊಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ "ವಹ್ನಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಧೂಮವೂ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ; ಧೂಮವಾದರೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ ; ಆದುದರಿಂದ ವಹ್ನಿ ಇರಬೇಕಾದ ನಿಯಮ" ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿಷೇಧರೂಪದಿಂದ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನುಮಾನದ ಅಂಗವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಮೇಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ವಿಶದವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಪ್ರತೀಚ್ಯ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಅನೇಕವೇಳೆ ಅಪರಿಚಿತ.

ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿರೂಪಣವು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವವರು ಕೆಳಕಂಡ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ಭಾವಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇದ್ದರೆ ನಾಶವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಒಂದು ನಿಯಮ. ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಹುಟ್ಟಿದುದು; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ನಾಶಹೊಂದುವುದೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ನಿರ್ಣಯ. ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದದ ಕಾರ್ಯ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಘಟವು ಹುಟ್ಟಿದುದು ; ಅದು ಹುಟ್ಟಲು ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಮಣ್ಣು ಈ ಕಾರಣ. ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆಯೇ ದೇಶ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ನಿಯಮ ಮಗದೊಂದು. ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಒಂದು ಕಾರಣ ಉಳ್ಳುದು, ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದು. ಕಾರ್ಯಗಳ ಮೂಲವಾದ ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಾಯಾ, ಪರಮಾಣು ಮೊದಲಾಗಿ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಆರಂಭಿಸುವುದೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂಬುದೇ ಆರಂಭಿಸುವುದು ಎಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಆರಂಭವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ಎಂಬುದೇ ಪರಿಣಾಮ ಎಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆರಂಭ ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅದು ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಜೀವನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತು ಪರಮಾಣು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದು ಅನೇಕವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅದು ಅನೇಕವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅದು ಅನೇಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಈ ಮೂಲ ವಸ್ತುಗಳು ನಿರಂತರ ಬದಲಾವಣೆ ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳುವೆಂದೂ, ಅಥವಾ, ಇತರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆ ವಿಧವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ ಹೊಂದುವುವೆಂದೂ ವಿಭಿನ್ನ ವಾದಗಳಿರುವುವು.

ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಾದ್ಯನಂತ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದ. ಪುನಃಪುನಃ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರಲಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದೆಂದು ಇತರ ದರ್ಶನಕಾರರ ವಾದ.

ಇದರಂತೆಯೆ, ಮನಸ್ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುವು. ಜೀವನ ಅನುಭವವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ, ಕರ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾತೃತ್ವ ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಧವುಳ್ಳುದೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚ ಸಂಬಂಧದಿಂದುಂಟಾದ ಧರ್ಮ. ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇದು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಧರ್ಮ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತ ಮೊದಲಾದುವು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣ. ಅನುಭೂತವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಸ್ವತಃಸುಂದರ, ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಫಲವಿಲ್ಲ; ಅದೇ ಪರಮ ಫಲ. ದುಃಖವು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರದಿಂದಾದ ಸಹಾಯವು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪದೇಪದೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿಯೇ ಪುರುಷನ ಪ್ರಯತ್ನವೆಲ್ಲವೂ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ ಅಥವಾ ಅನಿಷ್ಟಪರಿಹಾರಕ್ಕೆಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವುದು. ಹಣ ಸಂಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಗೋಸ್ಕರ. ಔಷಧಸೇವನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಅನಿಷ್ಟ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ. ಇಷ್ಟವೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸುಖ. ಅನಿಷ್ಟವೇ ದುಃಖ. ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ರೂಪವಾದ ಅನುಭವವು ಪರಮಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ಥಾಯೀಭಾವವು ವಾಸನಾ, ಅಭಿಮಾನ, ಸಂಕಲ್ಪ, ಸುಖದ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಬದುಕುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ವಾಸನಾ ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರ. ಇದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾಯೀಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕ್ರಮವು ಹಿಂದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ವಿವೃತವಾಗಿರುವುದು. ಅಭಿಮಾನವೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ. ಇದು ಸ್ಥಾಯಿಯೆಂದು "ಹಿಂದೆ ಈ ಅನುಭವವುಳ್ಳ ನಾನೇ" ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. 'ನಾನು ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವೆನು' ಎಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ಥಾಯೀಭಾವವನ್ನು ಖ್ಯಾಪಿಸುವುದು. ಸುಖದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಮುಂತಾದುದೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ಥಾಯೀಭಾವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆತ್ಮನು ನಿರಂತರ ಅನುಭವರೂಪನೆಂಬುದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಅನುಭವವು ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ

ಅದು ಎಚ್ಚೆತ್ತಮೇಲೆ ಕಂಡುಬರುವ 'ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವುದು.

ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳೂ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು ಫಲವನ್ನು ಕೊಡದಿರಲಾರದು ಎಂಬುದು ಭಾರತೀಯರ ಮೊದಲನೆಯ ನಿಯಮ. ಈ ನಿಯಮದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯ. ಕರ್ಮವೇ ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಬಂಧಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ಅಭಿಮಾನ, ಅಹಂಕಾರ, ವಿಷಯಕಾಮನಾ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವು ಬಂಧಕ. ಅವುಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಮೋಚಕ. ಮೋಚಕವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಕರ್ಮ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರು. ಈ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನೇ ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಈ ಕರ್ಮಮಾಡುವವನು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಮವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವನು. ಸುಖದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಉದ್ರೇಕವಿಲ್ಲ, ದುಃಖದಿಂದ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯರು ಆಶೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಪರಮ ಫಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವು ಎಷ್ಟು ಉತ್ತಮವಾದರೂ ಅದು ಬಂಧರೂಪವಾದುದೆಂದೂ ಆದುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ಮದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ ಅವರ ನಿರ್ಣಯ.

ಭಾರತೀಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳುಂಟು. ಜನಾಂಗದ ವೃದ್ಧಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರು ಲೋಕಸ್ಥಿತಿ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ, ಮಹಾಜನ ಪ್ರತ್ಯಯ ಮತ್ತು ಮಹಾಜನಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಲೋಕಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವರು. ಲೋಕಸ್ಥಿತಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಕ್ಷೇಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದೋ ಅದು. ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಎಂದರೆ ಯಾವುದು ಅನೇಕ ಜನಗಳನ್ನು ಏಕಮತಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೋ ಅದು. ಮಹಾಜನಪ್ರತ್ಯಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮಹಾಜನವೆಂದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಎಂದು ಒಂದರ್ಥ; ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ಇವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ನಿಯಮವು ಪ್ರಪಂಚ ಹಿತಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮಹಾಜನಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಜನವೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಎರಡು ಅರ್ಥ. ಅವರು ಆಚರಿಸುವ ರೀತಿಗೆ ಮಹಾಜನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚ ಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ರಚಿಸುವವರು ಅವರ ನಿಯಮವನ್ನು ಈ ವಿವಿಧ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮನು

ಷ್ಯನು ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಂಘದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೀರಬಹುದು. ಅವನು ಸನ್ಯಾಸಿಯಾದರೆ ಸಂಘದ ನಿಯಮವು ಅವನನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ವೇದೋಕ್ತವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಲ್ಲಿ ಸಂಘದ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂತಾಗುವುದು. ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಆಚಾರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಗುರುವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ವೇದಾನುಕೂಲವಾದ ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ದರ್ಶನವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂಘದ ನಿಯಮವನ್ನು ಮೀರಬಹುದು. ಪುರಾತನದಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘದ ನಿಯಮವನ್ನು ಮೀರುವ ಜನಗಳು ಹೇರಳ. ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಕಂಡುಬರುವುದಕ್ಕೂ ಜನರು ಆಚಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಕಾರಣ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು, ಆಹಾರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಕ್ರಮವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ವಿವಾಹಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದ, ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಆರಿಸುವುದು ಮೊದಲಾದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷೀ. ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ವಯೋನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಜಾತಿನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ವಿಧವೆಯರಿಗೂ ವಿವಾಹ ಉಂಟು. ಆದರೂ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಡನು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೂ ವಿವಾಹವಾಗಬಾರದೆಂದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಯಮ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಸಂಘಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇಮವನ್ನು ತರುವ ಕರ್ಮವು ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಗಳಿಗೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅರ್ಥ ಕಾಮಗಳು ಐಹಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವು.

ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನಗಳ ಒಂದು ಅಂಗ: ಈ ನಿಯಮಗಳೂ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುವು. ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜಾಜ್ಞೆ ಮೂಲ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂಕೇತ ಪ್ರಮಾಣ. ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ನಡತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಗಳುಂಟು. ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು "ನಾನು ಅಜ್ಞ, ನಾನು ಬದ್ಧ, ನಾನು ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕು," ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು. ಜೀವನು ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಮಾರ್ಗಗಳು ಅನೇಕವೇಳೆ ಅಧಿಕಾರವಿಶೇಷವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸುವುವು. ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಆಚಾರಭೇದಮಾತ್ರದಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸದಿರುವುದು ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ. ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ನಿಯಮವು ಸರ್ವತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು.

೩. ತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ದರ್ಶನಗಳು

ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜಡಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವು. ಜಡವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುಗಳು, ಅವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಕಾರಣ, ಅವುಗಳ ದೇಶಕಾಲಸ್ಥಿತಿ, ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃ, ಅವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನ, ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಆಶ್ರಯ, ವಿಷಯದಿಂದ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು.

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪ—ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವುವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತ ಮುಂತಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಾಧಾರಣ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ದೇಶ ಕಾಲಗಳ ವಿಚಾರವು ಪ್ರಾಚ್ಯಪ್ರತೀಚ್ಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು.

೧ ದೇಶ (ಆಕಾಶ): **ಪ್ರತೀಚ್ಯರು**—ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೇಶವೆಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವುದಕ್ಕೂ ಚಲಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾದುದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಅವಕಾಶವೇ ದೇಶವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ದೇಶವು ವಿಸ್ತಾರವುಳ್ಳುದು. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆಯೇ ಅದು ವಿಸ್ತಾರವಾದುದೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವೆವು. ದೇಶವು ಬಲ ಎಡ, ಮೇಲೆ ಕೆಳಗೆ, ಮುಂದೆ ಹಿಂದೆ ಎಂಬ ಮೂರು ಭಾಗವುಳ್ಳುದು. ಕ್ಯಾಂಟ್ ದೇಶವು ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಒಂದು ರೀತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ವಸ್ತುಗಳ ವಿಸ್ತಾರಭಾವವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ದೇಶವು 'ಇದರದು ಈ ಪ್ರದೇಶ' 'ಇದು ಇದರ ದೂರ' 'ಇದು ಇದರ ದಿಕ್ಕು'

ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದು ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ದೇಶವನ್ನೇ ಅವಧಿಹೀನವನ್ನಾಗಿ ನಾವು ತಿಳಿದರೆ ಅದು ಅನಂತವಾಗುವುದು. ದೇಶವು ಅನಂತವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ದೇಶವನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ರೇಖಾಗಣಿತ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಇದರಿಂದಲೇ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರವು ಸತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅನೇಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಭಾರತೀಯರು—ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇತರ ಕಡೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು. ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದವರು ದೇಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಕ್ಯಾಂಟ್‌ನ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಷುವುದು. ದೇಶವನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ತಾರ್ಕಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಅದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಅವರು ಎಡ ಬಲ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು ದೇಶವಲ್ಲ, ದಿಕ್ಕು; ಇದು ದೇಶದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ದಿಕ್ಕೂ ದೇಶವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತಿಗಳು ದೇಶವು ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರ; ಅದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇವೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು.

೨ **ಕಾಲ: ಪ್ರತೀಚ್ಯರು**—ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಲವು ಮುಂಚೆ, ತರುವಾಯ, ಕ್ರಮ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಇದು ದೇಶದಂತೆ ಮೂರು ಕ್ರಮವುಳ್ಳುದಲ್ಲ; ಒಂದೇ ಕ್ರಮವುಳ್ಳುದು. ಇದು ಪ್ರವಾಹ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನ, ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯತ್ ಎಂಬ ವಿಭಾಗಗಳು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವುವು. ವರ್ತಮಾನವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಭಾಗ. ಭವಿಷ್ಯತ್ ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮುಂದೆ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಕಾಲ. ವರ್ತಮಾನವು ವಿಭಾಗಹೀನವಾದ ಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಕೊನೆಯುಳ್ಳ ಕಾಲದ ವಿಭಾಗವಿರುವುದು. ಇಷ್ಟು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ದೇಶದಂತೆ ಕಾಲವು ಅನಂತವೆಂದು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಭಾಗವು ಅನುಭವಗೋಚರವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೆ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೆ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹವಾದ್ದಕಾಲದ ಅವಯ…ವೆಂದೂ, ಭೂತಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿಗೆ ಮುಂದಿನ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು 'ದೇಶಕಾಲವು ಅನಂತ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಅನಂತ ದೇಶಕಾಲಗಳು ವಾಸ್ತವವೇ? ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು

ಹೊರಟಿರುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿಯ ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್, ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಎಡ್ಡಿಂಗ್‌ಟನ್, ಎಸ್. ಅಲೆಗ್ಸಾಂಡರ್, ಸಿ. ಡಿ. ಬ್ರಾಡ್ ಎಂಬುವರು ಮುಖ್ಯ. ಇವರು ದೇಶಕಾಲಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವರ್ಣಿಸುವರು:—ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಅವು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಕೆಳಗೆ, ಎಡ ಬಲ, ಮುಂದೆ ಹಿಂದೆ, ಮುಂಚೆ ತರುವಾಯ, ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ನಾಲ್ಕು ಭಾಗ (dimension) ಉಳ್ಳುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಂತಹ ವಸ್ತು ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ನಮಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಮೂರು ಭಾಗವುಳ್ಳುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಮೂರು ಭಾಗಗಳು ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುವು. ಕೊನೆಯದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿತೆಂದು ಹೇಳಿ ತೃಪ್ತರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಮಗೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದೇ ದೇಶ-ಕಾಲವು ನಾಲ್ಕು ಭಾಗವುಳ್ಳ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ.

ಈ ವಾದವನ್ನು ಮಿಂಕೌಸ್ಕಿಯು ಆರಂಭಿಸಿದನು. ಐನ್‌ಸ್ಟೀನನು ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದನು. ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ದೇಶ-ಕಾಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸತ್ವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತು. ಎಂದರೆ, ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ದೇಶಕಾಲಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ; ದೇಶಕಾಲಗಳ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರತಿಬಂಧಕರೂಪವಾದುದು; ದೇಶಕಾಲವು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುತ್ವ ಸಂಭವಿಸುವುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಿಂದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ವಸ್ತು ಈ ಮೂರೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರಭೇದವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದೇ ವಾದವೇ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಎಡ್ಡಿಂಗ್‌ಟನ್ನಿಗೂ ಸಮ್ಮತ.

ಎಸ್. ಅಲೆಗ್ಸಾಂಡರ್ ದೇಶ-ಕಾಲವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವನು: 'ದೇಶ-ಕಾಲವು ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವಾದ ಸತ್ಯ ವಸ್ತು. ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಇದರಿಂದ ಉದಯಿಸುವುವು. ದೇಶ-ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲದ ಭಾಗದಿಂದ ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳುಂಟಾಗುವುವು. ದೇಶ-ಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶರೀರಾತ್ಮರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಎಂದರೆ, ಕಾಲವು ದೇಶಕ್ಕೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನಿದ್ದಂತೆ.' ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ದೇಶವು ಕ್ರಿಯಾಹೀನವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದೂ ಕಾಲವು ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೆಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡುವರು.

ಬರ್ಗ್‌ಸರ್ ಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವನು :—ಕಾಲವೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಕಾಲವೆಂದರೆ ನಿಮಿಷ ಗಂಟೆ ಮುಂತಾದುದಲ್ಲ, ಅದು ಪ್ರವಾಹರೂಪ. ಇದೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮಾ. ಇದು ನಿರಂತರ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾಪರ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಇದು ಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು.

ಕೆಲವು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಬೆಳಕು ಒಂದು ಸೆಕೆಂಡಿಗೆ ೧೮೬೦೦೦ ಮೈಲು ಸಂಚರಿಸುವುದೆಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಆಕಾಶವು ಈಥರ್ ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ನಿಬಿಡವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ; ಘನೀಭೂತವಾದುದು; ಸಂಕೋಚ ಭಾವನನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ; ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಮೈಕೆಲ್‌ಸರ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಲೆ ಎಂಬುವರು ಇದು ಸತ್ಯವಾದರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಚಲಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಈಚೆಯವರು ಈಥರ್ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಬೆಳಕು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಸಂಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರು.

ಭೂಮಿಯ ಆರಂಭ ಅಥವಾ ಭೂಮಿಯು ಹುಟ್ಟುವ ರೀತಿ : ಪ್ರತೀಚ್ಯರು—ಮೊದಲು ಧೂಮದ ಸಮೂಹ. ಇದು ತಣ್ಣಗಾಗಿ ಸಂಕೋಚಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆ ಸಮೂಹದ ಸುತ್ತ ಉಂಗುರಾಕಾರವಾಗುವುದು. ಇದೂ ಪುನಃ ಮತ್ತೆ ತಣ್ಣಗಾಗಿ ಸಂಕೋಚಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಸಮೂಹದ ಸುತ್ತ ತಿರುಗಲಾರಂಭಿಸುವುದು. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸೂರ್ಯನೆಂಬ ಹೆಸರು ಬರುವುದು. ಉಂಗುರದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಭಾಗಗಳು ಗ್ರಹಗಳೆನ್ನಿಸುವುವು. ನಾವು ವಾಸಮಾಡುವ ಭೂಮಿಯು ಈ ಆವಸ್ಥೆಯೆಲ್ಲ ಆದ ತರುವಾಯ ಭೂಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳದಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಾಸಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿರುವುದು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ಈ ಗ್ರಹಗಳೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ತಣ್ಣಗಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಹೀನವಾಗುವುವು ಮತ್ತು ಪುನಃ ಪಿಂಡರೂಪವಾಗುವುವು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಪಿಂಡವು ಮತ್ತೊಂದು ಪಿಂಡಕ್ಕೆ ತಗುಲಿ ಪುನಃ ಧೂಮರೂಪವಾಗಿ ಮೊದಲಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು. ಈ ವಾದವು ಕ್ಯಾಂಟ್‌ನಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿತು.

ಈಚೆಗೆ ಷಿಕಾಗೋ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಜೇಂಬರ್‌ಲಿನ್ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಟನ್ ಎಂಬುವರು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಧೂಮರಾಶಿಯೇ ಅಸಂಖ್ಯಾಕವಾದ ತಣ್ಣಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನುಳ್ಳದೆಂದೂ ಅವುಗಳ ಆಕರ್ಷಣಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿ ಭೂಮಿ

ಮುಂತಾದುವು ಆಗುವುವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಭೂಮಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಈಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಔಷ್ಣ್ಯವುಳ್ಳದಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇನ್ನೂ ಈಚೆಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯರಶ್ಮಿಗಳಿಗೆ ನಾಶವುಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು.

ಭಾರತೀಯರು—ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ನಿತ್ಯಪ್ರವಾಹರೂಪವೆಂದೂ ವರ್ತಮಾನ ಮೊದಲಾದ ವಿಭಾಗಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ ಅಥವಾ ಅದರ ಅವಯವ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿರುವೆವು. ಆಧುನಿಕರಂತೆ ದೇಶಕಾಲವನ್ನು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಅಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಕಾರ್ಯವು ದೇಶಕಾಲಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ಗೋಚರಿಸುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಕಾಲದೇಶಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗಿ ವಸ್ತು ಗೋಚರಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವವರು ದೇಶವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವರು. ಉದಾ :—ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದವರು. ದೇಶವನ್ನೊಪ್ಪುವವರು ಕಾಲವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವರು. ಉದಾ :—ತಾರ್ಕಿಕ ಮೊದಲಾದವರು. ವಸ್ತು ಕಾಲ ದೇಶದ ಅಖಂಡವಾದ ಅವಧಿ ಎಂಬ ಪ್ರತೀಚ್ಯವಾದವು ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಸತ್ಯವೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಸತ್ಯವೆಂದೊಪ್ಪುವವರ ವಾದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ವಸ್ತು ಕಲ್ಪಿತ; ದೇಶವು ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವ ಮಾತ್ರ ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಆ ವಾದವು ಬೌದ್ಧವಾದಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗುವುದು. ಬೌದ್ಧರು ದೇಶವನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವರೂಪವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವರಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವೂ ಕಲ್ಪಿತ. ಭಾರತೀಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೇಲೆ ಕೆಳಗೆ, ಎಡ ಬಲ, ಮುಂದೆ ಹಿಂದೆ, ಮೊದಲು ತರುವಾಯ ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಿಯು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ದಿಕ್ಕು ಕಾಲಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ದಿಕ್ಕೇ ಆಕಾಶವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಇತರ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮೊದಲು ಮೂರು ಧರ್ಮಗಳು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು ಗಳೆಂದೂ, ಕಡೆಯದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ದೇಶ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೆಂದು ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿರುವೆವು. ಬೆಳಕು ಸಂಚರಿಸಲು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಈಥರ್ ಎಂಬ ವಸ್ತು ಇರಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಆಕಾಶವು ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆಕಾಶವು ಒಂದು ಭೂತವೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಕೊಂಡರೆ ಏನೂ ಎಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೂತಾಕಾಶದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಈಥರ್ ಎಂಬು ದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದು ಆಕಾಶವು ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ ಭೂತಾಕಾಶವೆಂದು

ಎರಡು ವಿಧ; ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವು ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಪೃಥಿವಿಗೆ ಮೂಲವೆಂದು ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುವ ಧೂಮರಾಶಿಯನ್ನು ತನ್ಮಾತ್ರ, ಪರಮಾಣು ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು.

೩ **ಚೇತನ: ಪ್ರತೀಚ್ಯರು**—ರೋಮ್ ದೇಶವ ಲುಕ್ರೇಷಸ್ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಚೈತನ್ಯವು ಕಾಣುವುದೆಂದು ಹೇಳುವನು. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಡೆವ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಎಂದರೆ, ಭೂಭಾಗವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಚೈತನ್ಯವುಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಬಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿತೆಂದು ಕೆಲವು ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅದು ದೇವರಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತೆಂದು ನಂಬಿಕೆಪ್ರಧಾನರಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ವಸ್ತುಪರಿಣಾಮಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಅನೇಕ ಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಒಂದು ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇದು ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತೆಂದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಬರ್ಗ್‌ಸನ್ನನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪರಿಣಾಮ (Creative Evolution) ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದವನ್ನು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ತಂದಿರುವನು.

ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು, ಬೆಳೆಯುವುದು, ಆಹಾರವನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ತನ್ನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ತನ್ನ ನಡತೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದುದು ಪ್ರಾಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಈ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅನುಭವ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಇಷ್ಟವಾದುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಅನಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಗ್ರಹಣ, ಚೈತನ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಚೈತನ್ಯವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಚೈತನ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥವೆ, ಅಥವಾ, ವಸ್ತುಪರಿಣಾಮದ ಫಲವೆ ಎಂಬುದರ ವಿಚಾರವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷದ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗಿ ಚೈತನ್ಯ ಶಕ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದೆಂದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ, ಪುರಾತನದಿಂದಲೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅದು ವಸ್ತುಪರಿಣಾಮದಿಂದುಂಟಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜಡವಸ್ತು ಪ್ರಾಣ ಚೈತನ್ಯಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೫ ನೆಯ

ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಡೆಮಾಕ್ರಿಟಸ್ ಆರಂಭಿಸಿದನು. ತರುವಾಯ ಕೊಪರ್ನಿಕಸ್, ಗೆಲಿಲಿಯೊ, ಡೇಕಾರ್ಟ್ ಮತ್ತು ನ್ಯೂಟನ್ನರು ಅದನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದರು. ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಅದನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿದನು. ಡಾರ್ವಿನ್ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದನು. ಹಕ್ಸ್ಲೆ ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಲಪಡಿಸಿದನು. ಲೊಯೆಬ್ ಅದನ್ನು ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ತಂದನು. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಜಡ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಚೇತನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಲ್ಪನಾ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದೆಂದೂ ಜಡವೇ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಲಾಘವ ಉಂಟೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮೋಲಿಯರ್ ಎಂಬ ಫ್ರೆಂಚ್ ಕವಿಯು ಈ ವಾದವನ್ನು ಹಾಸ್ಯಮಾಡಿರುವನು. ಚೈತನ್ಯವು ಜಡ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಆ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವು ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳಲು ಪುನಃ ಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಕೇವಲ ಜಡವು ಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಜಡದಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಪ್ರಾಣವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಳಗಿನ ವಸ್ತು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರಂತರ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಹೇಳುವನು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ತನ್ನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯವುಳ್ಳ ಶರೀರವನ್ನು ಹೋಲಿಸಲಾಗದೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಾಲ್ಡೇನ್ ಎಂಬಾತನು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಜಡ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬದುಕಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಚೇಷ್ಟೆಯು ಒಳಪಡದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಜೆ. ಆರ್ಥರ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಯಮವು ಶರೀರವ್ಯಾಪಾರ, ಅದರ ಕ್ರಮ, ವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವನು. ಪ್ರಾಣಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ವಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಅದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು, ಅದು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಣವು ಜಡ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಲ್ಲವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು.

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಾದವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವವರು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅವು ಭೂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುವೆಂದೂ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೂಮಿಯಂತೆ ವಾತಾವರಣವುಳ್ಳ ಕುಜಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಇರಬಹುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಆದರೆ, ಇಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಹಸವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮೂರ್ ಪ್ರಾಣವು ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಿಣಾಮದ

ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು.

ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಈಚೆಯ ವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸೂರ್ಯ ಮಂಡಲಗಳಿರುವುವೆಂದೂ, ಈ ಸೂರ್ಯರ ರೇಡಿಯೊವ್ಯಾಪಾರದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಯಃ ಅನಂತ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಾಸಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವುವೆಂದೂ, ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅನೇಕ ಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿರುವು ವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಈ ವಿಧವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನಿರವಧಿಕವಾಗಿರಲು ಕಾರಣವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃ ಇರಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತಕ್ಕ ಉಪಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಜೀವವು ಜಡದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಬರ್ಗಸನ್ ಮುಂತಾದವರು ತಿಳಿಯುವರು.

ಪ್ರಾಣವು ಜಡದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷ ಎಂಬ ವಾದ (Vitalism)—ಈ ವಾದವನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಆರಂಭಿಸಿದನು. ಈತನು ಗಿಡಗಳು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಜೀವವಿರುವುದೆಂದೂ, ಪ್ರಾಣಿ ಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜೀವವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಷಯಾನುಭವವುಳ್ಳದೆಂದೂ, ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯೂ ಇರುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ೧೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಜೀವವು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೇ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ತರುವಾಯ ಡೇಕಾರ್ಟ್ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜೀವವಿರುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದನು. ಇದನ್ನೇ ಅನೇಕ ಆಧುನಿಕರು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದರು. ಈಚೆಗೆ ಜರ್ಮನಿಯ ಹ್ಯಾನ್ಸ್‌ಡ್ರೀಷ್ ಎಂಬಾತನು ಜೀವವು ಚೇತನ ಪದಾರ್ಥವೆಂದೂ ಅದು ಜಡದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೂ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವನು. ಈತನು ಜೀವ ವನ್ನು ಎಂಟಿಲಕಿ ಅಥವಾ ಸೈಕಾಯಿಡ್ ಎಂದು ಕರೆಯುವನು.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಆಮ್ಲಜನಕ ಮತ್ತು ಸಾರಜನಕ ಎಂಬ ವಾಯುಗಳಿಂದ ಉದಕವು ಉದ್ಭವಿಸುವಂತೆ ಜಡ ವಸ್ತುಗಳು ಸೇರಿ ಪರಿಣಾಮಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ಉದ್ಭವಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಆದರೆ ಈ ವಿಧವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಡ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತು ಯಾವುದೆಂಬುದು ಬರ್ಗ್‌ಸನ್, ಉನ್ಟ್, ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮೂರ್, ವಿಲಿಯಂ ಪ್ಯಾಟನ್ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ವಿಚಾರ ವನ್ನು ಮಾಡುವವರಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾಗುತ್ತಿರುವರು.

ಜಡ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕರ್ತೃ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಬ್ರು ಜನರು ಈ ಕರ್ತೃ ದೇವರು

ಎನ್ನುವರು. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ದೇವರು ಮುಖ್ಯ ಅಥವಾ ಮೊದಲನೆಯ ಚೇಷ್ಟಕ ಎನ್ನುವನು. ದೇವರನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋ ಪ್ರಪಂಚನಿರ್ಮಾತೃ ಎನ್ನುವನು. ಅವನನ್ನು ಅನೆಕ್ಸಗೋರಸ್ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವನು. ಹೀಗೆಯೇ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬ್ರೂನೋ, ಸ್ಪಿನೋಸ, ಹೆಗಲ್, ಫಿಷ್ಟೆ, ಷೆಲ್ಲಿಂಗ್, ಷೋಪನ್ಹಾರ್ ಮುಂತಾದವರು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವರು. ಈ ಕರ್ತೃವೇ ಅನೇಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವವರೆಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಅಂಗೀಕೃತನಾಗಿರುವನು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಜೀವವು ಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದೆಂದು ಒಪ್ಪುವರು. ಬರ್ಗ್‌ಸನ್ ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಲಾನ್ ವಿತಾಲ್ ಎಂದು ಕರೆಯುವನು. ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರಪಂಚಚೇಷ್ಟೆ, ಪರಿಣಾಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಮೂಲ. ಎಡ್ಡಿಂಗ್‌ಟನ್ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವೇ ಮುಖ್ಯವಸ್ತುವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು.

೪. **ಪರಿಣಾಮವಾದ : ಪ್ರತೀಚ್ಯರು**—ಪರಿಣಾಮವಾದ ಎಂದರೆ ವಸ್ತು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ "ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಸಾಧ್ಯ ; ಪ್ರಕೃತಿ, ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಆಕಾರಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವುವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಈ ಮೂರರ ಪರಿಣಾಮ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಪರಿಣಾಮದ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಉದ್ದೇಶ" ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಆದರೆ, ಚೈತನ್ಯದ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಈತನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈತನ ಪರಿಣಾಮ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಪರಿಣಾಮವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಣಾಮವಾದವಿರುವುದು. ಇದು ಗ್ರೀಕರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಲುಕ್ರೀಷಸ್, ಗೋಯ್ಟೆ ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಯಿತು. ಲಾಮಾರ್ಕ್ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಡತೆ ಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮುಂದೆ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಂಗಗಳು ನಿರ್ಮಿತವಾಗುವುವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಎಂದರೆ, ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯು ತನ್ನ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅಂಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಅಂಗವು ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಪ್ರಾಣಿಯು ಒಂದು ಅಂಗವನ್ನು ಉಪ ಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಾಣಿಯ ಆ ಅಂಗವು ಕ್ಷೀಣ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯವೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಂಗಗಳಿಗೆ ವಿಕಾರವು ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಪಿಂಡಾಕಾರವಾದ ಮೊದಲು ವಸ್ತುವಿ ನಿಂದ ಮನುಷ್ಯನವರೆಗೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಕಂಡುಬರುವುದೆಂದು ಆತನ ವಾದ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಾದವು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಬಾಲ ಕತ್ತರಿಸಿದ ನಾಯಿಗೆ ಬಾಲವಿಲ್ಲದ ನಾಯಿ

ಹುಟ್ಟುವ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುವು. ಸಂಗೀತಗಾರರೇ ಮೊದಲಾದವರ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವವರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಸ್ಕಾರವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು.

ಡಾರ್ವಿನ್ (೧೮೦೯–೮೨) ಪ್ರಾಣಿಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಪರಿಣಾಮಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಇದನ್ನೇ ಈತನ ಹಿಂದಿನವರು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರೂ ಈತನು ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಶ್ಲಾಘನೀಯವಾದುದು. ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬದುಕುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆಹಾರವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ತಾನು ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುವುದು ಇದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಕಲಹ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಬಲಿಷ್ಠವಾದುದು ಕಲಹದಲ್ಲಿ ಜಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಶರೀರ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಬಲದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಒಂದೇ ತಂದೆತಾಯಿಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಈ ಭಿನ್ನಗುಣವು ಅದುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದಾದರೆ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆ (natural selection) ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಅದರ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಂಗಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿರಲು ಮೂಲ. ಆಯಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿ (Instinct) ಉಂಟಾಗುವುದು. ಮನುಷ್ಯನೇ ಇದುವರೆಗುಂಟಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪರಿಣಾಮದ ಕಡೆಯ ಫಲ. ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಅಂಗವಿಕಾರವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಬಹುದು. ಒಂದು ಬೆಕ್ಕು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹಾರುವುದಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಕಾಲುಳ್ಳುದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಅಂತಹ ಕಾಲು ಬೆಕ್ಕಿನ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಬೆಕ್ಕಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಬೆಕ್ಕುಗಳೂ ಅದೇ ತರಹ ಕಾಲುಳ್ಳುವಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ಡಾರ್ವಿನ್ನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬೆಕ್ಕು ಆಹಾರವನ್ನೊದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಂತರ ಹಾರುವ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಾರುವುದಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಕಾಲುಳ್ಳ ಬೆಕ್ಕು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಲಾಮಾರ್ಕಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಡಾರ್ವಿನ್ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ (Variation), ಪ್ರಾಣಿಯು ತನ್ನ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳ ಗುಣಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು (Heredity), ಪ್ರಾಣಿಯ ಜೀವನ ಪ್ರಯತ್ನ (Struggle for Existence), ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವುದು (Natural Selection), ಮತ್ತು ಅರ್ಹವಾದುದರ ಬದುಕುವಿಕೆ (Survival

of the Fittest) ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಡೆಯಭಾಗದಿಂದಲೂ ಜನಗಳಿಗೆ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ತಪ್ಪಿರುವುದು. ಈಚೆಯವರಲ್ಲಿ ನಾಗೆಲಿಯು (Nageli) ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಸ್ಯಗಳು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಜೀವಿಸುವುವು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಕೋರ್ಶಿಸ್ಕಿಯು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಾಧನವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಇನ್ನೂ ಈಚೆಯವರು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂದೂ ಅವು ಇತರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಡಾರ್ವಿನ್ ಅಥವಾ ಲಾಮಾರ್ಕ್ ಈ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಪರಿಣಾಮದ ಮೂಲಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಇನ್ನೂ ಜ್ಞಾತವಲ್ಲೆಂದೂ ವರ್ನಲ್ ಎಲ್. ಕೆಲಾಗ್ ಮುಂತಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಾವು ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಪರಿಣಮಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಪರಿಣಾಮದ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರೆವೆಂಬುದೇ ಇವರ ಹೃದಯ. ಈಚೆಯವರಿಂದ ಅರ್ಹವಾದುದು ಬದುಕುವುದು ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಲಾಮಾರ್ಕ್ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಇರಬಹುದೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಲಾಯಡ್‌ಮಾರ್ಗನ್ ಹೊಸರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕ್ರಮವನ್ನು (Emergent Evolution) ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಮೊದಲು ಪ್ರಕೃತಿ (matter), ಇದರಿಂದ ಪ್ರಾಣ (life), ಪ್ರಾಣದಿಂದ ಬುದ್ಧಿ (mind) ಎಂಬುದೇ ಈ ಪರಿಣಾಮದ ಕ್ರಮ. ಇದರ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿ ಒಂದು ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷ (activity) ಇರುವುದೆಂದು ಈ ವಾದಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ, ಸೌಂದರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಉತ್ತಮ ವಸ್ತುಗಳು ಕಂಗೊಳಿಸುವುವೆಂದೂ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂದೂ ಪ್ಯಾರ್ಟ ಮುಂತಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಭಾರತೀಯರು.— ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಪರಿಣಾಮವಾದವು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾಯಕವಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರತೀಚ್ಯ ವಿಚಾರಕರ್ತೃಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ನವೀನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮೊದಲು ಪ್ರಕೃತಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಮಹತ್ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯರನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವೇನೆಂಬುದು ವಿಚಾರದ ಅಂಶ. ಪರಿಣಮಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವಭಾವವೆಂದೂ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಸನ್ನಿಧಾನ ಮೂಲವೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರಮವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಪರಿಣಾಮ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು

ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದೂ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಚೇತನಾಚೇತನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣನೆಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸತ್ತಾ ಕೊಡುವನೆಂದು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತ. ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಎಷ್ಟು ದೂರ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿದರೂ ಭಾರತೀಯರು ಪರಿಣಾಮ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಸಂಭವ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

೫ **ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಉದ್ದೇಶ: ಪ್ರತೀಚ್ಯರು** — ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಉದ್ದೇಶವಿರುವಂತೆ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಉದ್ದೇಶವಿರುವುದೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಕಲ್ಲನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆಸೆದರೆ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಒಂದುವೇಳೆ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಪಂಚಕರ್ತೃವಾದವನಿಗಿರಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವರ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನು ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಅವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಶರೀರ ಮುಂತಾದುದು ಕರಣರೂಪವಾಗಿರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕರಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾದವನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದಾನೆಂದೂ ಇವನೇ ದೇವರೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರತಿ ಭಾಗವೂ ಇತರ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು. ಗಾಳಿಯು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನ. ಉದಕ ಮುಂತಾದುದು ಆಹಾರ. ಸೂರ್ಯನು ಸಸ್ಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಗತವಾದ ಭಾಗಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಪ್ರಯೋಜನೋದ್ದೇಶವುಳ್ಳವನಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪುರಾತನದಿಂದಲೂ ಈ ವಿಚಾರಮಾಡುವವರ ಮತವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಆವಶ್ಯಕ. ಅನೆಕ್ಸೆಗೋರಸ್ ಸೂಕ್ಷ್ಮಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ರಚಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವು (mind) ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಿಸುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವನು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ ಎಂಬುದು ಈತನ ಮತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆ ಉದ್ದೇಶವಿರುವುದೆಂದೂ ಸಂಗತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಿದ್ಧಿಸಲು ಇದೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವನು. ಪ್ಲೇಟೋ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು ಎನ್ನುವನು. ಉದ್ದೇಶವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಇದನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವನು. ಡೆಮಾಕ್ರಿಟಸ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡವಸ್ತುಗಳ

ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತು ಎನ್ನುವನು. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ (Medieval period) ದೇವರು ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂಬ ವಾದ ಇದ್ದಿತು. ಇದು ಡಾಂಟೆಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಆಧುನಿಕರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದೆ ಎಂಬುದು ಬ್ರೂನೊ, ನ್ಯೂಟನ್, ಲಿಬ್ನಿಟ್ಸ್, ವಾಲ್ಟೈರ್, ಗೋಯ್ಟೆ, ಮಿಲ್ ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತ. ೧೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ಯಾಲೆ ಎಂಬುವನು ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾಂಗತ್ಯವು (order) ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೆಂದು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವನು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಈ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವರು. ಡೇಕಾರ್ಟ್, ಜೇಕನ್, ಸ್ಪಿನೋಸ, ಹಾಬ್ಸ್ ಮುಂತಾದವರು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಾಹವು ಯಂತ್ರದಂತೆ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದುದೆಂದೂ ನಾವು ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸೌಖ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಡಾರ್ವಿನ್ ಈ ವಾದವನ್ನೇ ಭದ್ರಪಡಿಸಿದನು. ೧೯ ನೆಯ ಶತಮಾನವು ಈ ವಾದದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದಿತು. ೨೦ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಯುದ್ಧವಾದ ತರುವಾಯ ಜನಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು. ಜನರು ಮನುಷ್ಯ ಶರೀರವು ಕೇವಲ ಯಂತ್ರವಲ್ಲ; ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವುಂಟು ಎನ್ನುವರು.

"ಭೂಮಿಗೆ ಜೀವರು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಭೂಮಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯು ಜೀವನ ವಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿತೆನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೇ ಕಾರಣ," ಎಂಬುದು ಹೆಂಡರ್ಸನ್ನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುತ್ತಿರುವುದೆಂದು ಅನೇಕರ ಮತ. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಾಳೆ ಇರಬೇಕಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಇದು ಕೇವಲ ನಿನ್ನೆಯ ಫಲವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಭಾರತೀಯರು— ಸಾಂಖ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನ ಭೋಗಾಭೋಗಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿರುವೆವು. ವೇದಾಂತಿಗಳು "ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನೋದ್ದೇಶವಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರನೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಜಡ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಫಲಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಂಗ. ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನ

ಉದ್ದೇಶವು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಯೋಜನೋದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಅವನು ಅಪೂರ್ಣನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿತ್ಯಪೂರ್ಣ. ಜೀವರಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಗಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಕಾರಣ," ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಅರ್ಥವು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಮ್ಮತ.

೬ ಈಶ್ವರವಾದ: ಪ್ರತೀಚ್ಯರು—ಈಶ್ವರನನ್ನು ಮತಾಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನುಭವ, ಗುರುವಿನ ಉಪದೇಶ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಗ್ರೀಕರು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಒಂದು ಆಕಾರವಿಶೇಷವೆಂದೂ, ನಾವು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮಾತು ಕಥೆ ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆಯೇ ಅವನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹೊಂದಬಹುದೆಂತಲೂ ತಿಳಿಯುವರು (Theism). ೧೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜನರು ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ನಿಯಮನ ಮಾಡುವನೆಂದೂ, ಅವನ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ (Deism) ತಿಳಿದರು. ಪ್ರಪಂಚವೇ ದೇವರ ರೂಪವೆಂದು (Pantheism) ಆಗಾಗ ಕೆಲವರ ವಾದ. ದೇವರು ಅನೇಕರೆಂದು (Polytheism) ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು. ದೇವರು ಒಬ್ಬನೆಂದು (Monotheism) ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು. ಅವನನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವವರು (Atheism) ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು. ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ (Agnosticism) ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವರು ಕೆಲವರು. ದೇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ (Scepticism) ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕ್ಯಾಂಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು—(೧) ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣ ದೇವರು (Cosmological argument). (೨) ನಮಗೆ ದೇವರೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇರಬೇಕು. ಅದೇ ದೇವರು (Ontological). (೩) ಪ್ರಪಂಚವು ಜೀವನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃ ಇರಬೇಕು. ಈ ಕರ್ತೃ ದೇವರು (Teleological). ಕ್ಯಾಂಟ್ ಈ ಅನುಮಾನಗಳು ಅಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿದನು. ಈಚೆಯವರು ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ದೇವರು ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು. ಗುಡಿ ಗೋಪುರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಒಂದು ಆಕಾರ ಉಳ್ಳವನಂತೆ ತಿಳಿದಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರು ದೇವರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಹಜ. ಎತ್ತುಗಳಿಗೆ ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದರೆ, ಎತ್ತಿನ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು

ಸಹಜ: (Xenophanes). ಇದರಂತೆಯೆ ದೇವರನ್ನು ಗಂಡಸೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವನು ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವೆವು. ಇವು ಯಾವುವೂ ದೇವರ ಆಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿದು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯೋಗವಲ್ಲ. ದೇವರು ಸ್ತ್ರೀ ಅಥವಾ ಪುರುಷನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕೆಲವು ಕ್ರೈಸ್ತರು ಅವನನ್ನು ತಂದೆ-ತಾಯಿ ದೇವರು (Father-mother God) ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಲವರು ದೇವರೆಂದರೆ, ಪ್ರಪಂಚಕರ್ತೃ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಎಲ್ಲರ ಬಂಧು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಅನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ, ಸುಗುಣ, ದಯ, ನ್ಯಾಯ, ಘನತೆಯುಳ್ಳ ಆಕಾರ ಮುಂತಾದುವು ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಉತ್ತಮ ಗುಣಗಳಿಂದ ದೇವರು ಪೂರ್ಣನೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಉಂಟಾಯಿತು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಭಕ್ತವತ್ಸಲ, ನಿತ್ಯ,ಅನಂತ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು.

ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯುಳ್ಳ ಈಚಿನವರು ದೇವರು ಪ್ರಪಂಚ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷ ಎನ್ನುವರು. ವಿಲಿಯಂ ಜೇಮ್ಸ್ ದೇವರೆಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇರುವಿಕೆ, ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮುಂತಾದುದನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ವಸ್ತು ಎನ್ನುವನು.

ಪುರಾತನದಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರಾದವರು ದೇವರನ್ನು ಅನೇಕ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವರು. ಪ್ಲೇಟೊ ದೇವರನ್ನು ಶುಭಗುಣ (Idea of the Good) ರೂಪನೆಂದೂ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮೊದಲನೆಯ ಚೇಷ್ಟಕ (Prime Mover) ನೆಂದೂ, ಸ್ಟೋಯಿಕ್ಸ್ ಅದೃಷ್ಟರೂಪ (Providence) ನೆಂದೂ, ನೂತನ ಪ್ಲೇಟೋ ಮತದವರು (Neo-Platonists) ದೇವರೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ (Ineffable), ಹೀಬ್ರೂಗಳು ಅವನನ್ನು ಧರ್ಮ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಜಿಹೊವಾ (Jehovah) ಎಂದೂ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನರು ಮೋಚಕನಾದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಎಂದೂ, ಸ್ಪಿನೋಸನು ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳೆಂಬ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ಒಂದು ವಸ್ತು (Substance) ಎಂದೂ, ಬಾರ್ಕ್ಲೆಯು ಜೀವರ ತಂದೆ (Father of Spirits) ಎಂದೂ, ಕ್ಯಾಂಟ್ ಧರ್ಮರಕ್ಷಕನೆಂದೂ, ಹೆಗಲ್ ಅನಂತಜ್ಞಾನರೂಪ (Absolute Idea) ಎಂದೂ, ಆಯಿಕನ್ ಜ್ಞಾನರೂಪ (Spiritual Life) ವಾದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದೂ, ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಅನಂತ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿ (Infinite and Eternal Energy) ಎಂದೂ, ಬ್ರಾಡ್ಲಿ ಮತ್ತು ರಾಯ್ಸ್ ಅನಂತಾನುಭವರೂಪ (Absolute Experience) ಎಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವರು. ದೇವರು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರನೆಂದು ಇವರೆಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಇವರ ಯಾವ ವಾದವೂ ಆಧುನಿಕ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಲ್ಲ. ಎಲಿಯಟ್ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೂ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು, "ದೇವರು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ನಿತ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿರೂಪ. ಇವನು

ಸಮಸ್ತ ದೇಶ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ" ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪೇಟ್ರಿಕ್ "ದೇವರು ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ಯಾಮಿ. ಅವನು ಜ್ಞಾನರೂಪ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗುಣಗಳು ಮತ್ತು ಆನಂದದ ಪರಮಾವಧಿ" ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಜಡ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವುವಾದರೂ, ದೇವರು ಇಲ್ಲದಿರಲು, ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಡವಸ್ತುಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಸಂಭವಿಸಲಾರದು ಎಂದು ಈತನ ಮತ. ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಹ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಮೂಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಈ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಅದು ಕಡೆಗೆ ಜ್ಞಾನರೂಪವೆನ್ನುವರು. ಈ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ನಾವು ದೇವರೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಲು ಒಂದು ಕಾರಣ ಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ದೇವರೆನ್ನಿಸಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಾದವನನ್ನು ದೇವರೆನ್ನಬಹುದು. ಇವನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣ. ಇದೇ ಎಡ್ವಿನ್ ಗ್ರಾಂಟ್ ಕಾಂಕ್ಲಿನ್, ವಿಲಿಯಂ ಪ್ಯಾಟನ್ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತ. ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು. ಇದು ಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ಪೂರ್ಣ ವಸ್ತುವೇ ದೇವರು. ಇಂತಹ ಪೂರ್ಣ ವಸ್ತುವನ್ನೊಪ್ಪುವುದು ಪ್ರಪಂಚಪರಿಣಾಮದ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮುಂದೆ ಸಂಭವಿಸಬಹುದಾದ ಪೂರ್ಣತ್ವದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು.

ಭಾರತೀಯರು ಕ್ಯಾಂಟ್ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ 'ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಸಿದ್ಧಿಸುವನು' ಎಂಬ (Cosmological) ವಾದವು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವನೆಂಬ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದು. ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಶಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರೇರಕನಾಗಿ ಈಶ್ವರನಿರಬೇಕೆಂಬ ವಾದವು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸಲು ಪುರುಷನ ಸನ್ನಿಧಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲಾಧಾರನೆಂಬ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ವಾದವು ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲನೆಂಬ ಅದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನು ಶಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವನೆಂಬ

ಆಧುನಿಕರ ವಾದವು ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವಾದವನ್ನೂ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂಬ ಮಾಧ್ವವಾದವನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಈಶ್ವರನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಶಕ್ತಿಯು (Energy) ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬ ವಾದವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಚಾರ್ವಾಕರ ಮತವನ್ನೂ, ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂಬ ಬೌದ್ಧರ ವಾದವನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಜೀವನ ಕರ್ಮವು ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಇವರು ಈಶ್ವರನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನೊಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವಾದಿಗಳು ಜೀವನ ಕರ್ಮಾನುಗುಣವಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಯಾವ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಜಗತ್ತಿನ ಪೂರ್ಣಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಈ ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರತೀಚ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯವೆಂಬುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

೭ **ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವಿಚಾರ: ಪ್ರತೀಚ್ಯರು**—ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ, ಜಗತ್ಪ್ರವಾಹದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನ ಎಂಬುದರ ವಿಚಾರವು ಆವಶ್ಯಕ. ಜಗತ್ತು ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಎರಡು ಭಾಗವುಳ್ಳದೆಂದು ಸ್ಕಾಟ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಅಮೇರಿಕಾ ಪರೀಕ್ಷಕರ ಮತ. ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಥಾಲಿಸ್ ಮುಂತಾದವರು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನವು ಉದಕ ಅಥವಾ ವಾಯು ಅಥವಾ ಅಗ್ನಿ ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಅದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಿದ್ಧಿಸಲು ಚೇತನದ ಸಹಾಯ ಆವಶ್ಯಕ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಂಪಿಡಾಕ್ಲಿಸ್ ಅಗ್ನಿ, ಉದಕ, ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ವಾಯುವೆಂಬುವು ಪ್ರಪಂಚೋಪಾದಾನವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಪ್ರೀತ್ಯಪ್ರೀತಿಗಳೆಂಬ (Love and Hate) ಚೇತನಧರ್ಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಅನೆಕ್ಸೆಗೋರಸ್ ಪರಮಾಣುಗಳೇ ಪ್ರಪಂಚೋಪಾದಾನಕಾರಣಗಳೆಂದು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನವು ನಿಮಿತ್ತವೆನ್ನುವನು. ಸೆಂಟ್ ಅಗಸ್ಟೈನ್ ಮೊದಲಾದವರು ಚೇತನಾಚೇತನಗಳೆಂಬ ತತ್ತ್ವದ್ವಯವನ್ನು (Dualism) ಒಪ್ಪುವರು. ಆಧುನಿಕರಲ್ಲಿಯೂ ದ್ವೈತವಾದವೇ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಡೇಕಾರ್ಟ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞೇಯವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ ಎನ್ನುವನು. ಇನ್ನೂ ಈಚಿಯವರು ಅಚೇತನವು ಪರಿಮಾಣ ಉಳ್ಳದೆಂದೂ,

ಚೇತನವು ಸ್ಮೃತಿ ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನಧರ್ಮಗಳನ್ನುಳ್ಳುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಚೇತನಾಚೇತನಗಳು ಎರಡು ಬಿಲಿಯರ್ಡ್ ಚೆಂಡುಗಳಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುವು ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಚೇತನಾ ಚೇತನಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವರು.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರಪಂಚವು ಭಿನ್ನಪ್ರಕಾರ ಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದರ ಮೂಲ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು (Monism). ಕೆಲವರು ಜಡ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರಪಂಚ ಮೂಲವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವು ಜಡದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಆಧಾರವಾದ ಜಡ ವಸ್ತು ಪರಮಾಣುರೂಪವೆಂದು ಡೆಮಾಕ್ರಿಟಸ್ ಮುಂತಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುಗಳುಂಟಾಗಲು ಕಾರಣಾಂತರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಅದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳ ಕೆಲವರು ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವೆನ್ನುವರು. ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಎಪಿಕ್ಯೂರಿಯನರು ಚೇತನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವರು. ೧೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಥಾಮಸ್‌ಹಾಬ್ಸ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿರುವನು. ಅನಂತರ ಡಿಡರಾಟ್, ಲ್ಯಾಮಟ್ರಿ, ಹೋಲ್ ಬಾಷ್ ಮುಂತಾದವರು ಇದೇ ಮತವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದರು. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಮೋಲ್‌ಷಾಟ್, ಓಗ್ಟ್, ಅರ್ನೆಸ್ಟ್‌ಹೀಕಲ್ ಎಂಬುವರು ಇದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಹೀಕಲ್ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಂತ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈಥರ್ ಮತ್ತು ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದೆಂದೂ ಜ್ಞಾನೇಚ್ಛಾ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜಡಧರ್ಮಗಳೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸಿರುವನು. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಮೆದುಳಿನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ೨೦ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಚೇತನಾಚೇತನರೂಪವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರಭೇದವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾರಂಭಿಸಿದರು.

ಡೆಮಾಕ್ರಿಟಸ್ ಪರಮಾಣುವು ಅತೀಂದ್ರಿಯ, ಭಾಗಹೀನ, ಘನ, ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ನಾಶರಹಿತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಗುಣಗಳು ಎಲ್ಲ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳು ಪರಿಮಾಣ ಮತ್ತು ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವನು. ಈ ವಾದವು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಆಧುನಿಕರಲ್ಲಿ ಲಿಬ್ನಿಟ್ಸ್ ಎಂಬಾತನು ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಪರಮಾಣುವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವನು. ಈ ಪರಮಾಣುಗಳು ಜಡವಲ್ಲ. ಅವು ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪವೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈತನು ಇವನ್ನು ಮೋನಡ್ಸ್ (Monads) ಎಂದು ಕರೆಯುವನು. ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ

ಆಧುನಿಕ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪರಮಾಣುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಯಾವ ಅಂಗಗಳ ಸಾಂಗತ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆಯೋ ಆ ಅಂಗವೇ (unit) ಪರಮಾಣುವೆಂದೂ, ಅದು ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದೆಂದೂ, ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಈ ಪರಮಾಣುಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾದ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್ (electron) ಎಂಬ ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಸ್ತುಗಳಿರುವುವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿರೂಪವಾದುದು. ಇವರು ಪರಮಾಣುವನ್ನು ಆಟಮ್ (atom) ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಇದು ಅನೇಕ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದೆಂದೂ, ಖಗೋಳವು ಯಾವ ರೀತಿ ಒಂದು ಕ್ಲೃಪ್ತವಾದ ದೂರವುಳ್ಳ ಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿರುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಆಟಮ್ ಅದರ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಸಣ್ಣ ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆ ದೂರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ದೂರವುಳ್ಳ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದು ಎಂಬು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಒಂದು ಆಟಮನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಮನೆಯಷ್ಟು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಚುಕ್ಕೆಗೆ ಹೋಲುವಷ್ಟು ಸಣ್ಣದು. ಸಾರಜನಕವಾಯುವಿನ ಒಂದು ಕ್ಯೂಬಿಕ್‌ಸೆಂಟಿಮೀಟರಿನಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೫೪,೦೦೦,೦೦೦,೦೦೦,೦೦೦,೦೦೦,೦೦೦ ಆಟಮ್‌ಗಳು ಇರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನುಗಳು ನಿರಂತರ ಚಲಿಸುವ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿರೂಪವಾದುವು. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದ ಸರ್ ಆಲಿವರ್ ಲಾಡ್ಜ್ ಮೊದಲಾದ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಒಂದು ಪೌಂಡಿನ ತೂಕ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಜಡ ದ್ರವ್ಯವು ಪ್ರಂಚದ ಹಡಗುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಡೆಸಲು ತಕ್ಕಷ್ಟು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳುದೆಂದೂ, ಇಂತಹ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲು ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಮನುಷ್ಯಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುವವರೆಗೂ ಇದನ್ನು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡಬಾರದೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಸರ್ ಅರ್ನೆಸ್ಟ್ ರದರ್‌ಫೋರ್ಡ್ ಎಲ್ಲ ಆಟಮ್‌ಗಳಿಗೂ ಈ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಪಡುವನು. ಆದರೆ ಈ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾರೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಶಕ್ತಿ (energy) ಎಂದು ಕರೆದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಇದನ್ನು ಇಚ್ಛೆಯ ರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಷೋಪನ್ಹಾರ್ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವು ಜಡವಲ್ಲ, ಚೈತನ್ಯರೂಪ (Idealism) ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಜಡವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ಲೇಟೊ ಸೌಂದರ್ಯ, ಸತ್ಯ, ಧರ್ಮ, ಸುಗುಣ ಎಂಬಿವೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುವೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಬಾರ್ಕ್ಲೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕವೆನ್ನುವನು. ಎಂದರೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶಜ್ಞಾನ, ರೂಪಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದುವು ಇರುವುವಷ್ಟೆ; ಈ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸ್ಪರ್ಶ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲ

ವೆಂದೂ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ನಾವು ವಿಷಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವೆಂದೂ ವಾದಿಸುವನು. ಲಿಬ್ನಿಟ್ಸ್ ನಾವು ಜಡವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪದಾರ್ಥವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು ಎನ್ನುವನು. ಕ್ಲಿಫರ್ಡ್, ಸ್ಟ್ರಾಂಗ್, ಬಟ್ಲರ್, ಜೇಮ್ಸ್‌ವಾರ್ಡ್ ಮೊದಲಾದವರು ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಚೈತನ್ಯಮಯವೆಂದೂ, ಚೈತನ್ಯವೇ ಜಡರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಫೆಷ್ನರ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಶರೀರ–ಶರೀರಿ ರೂಪವಾದುದೆಂದೂ, ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ, ಶರೀರಿಯಾದ ಚೇತನವೇ ಶರೀರದಂತೆ ತೋರುವುದೆಂದೂ, ಚೇತನವೇ ದೇವರೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಕ್ಯಾಂಟಿನ ಕಾಲದಿಂದ ಇಚ್ಛೆಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲವೆಂಬ ವಾದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದು. ಈ ವಾದವು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆಲ್ಲ (Psychologists) ಸಮ್ಮತ. ಕ್ಯಾಂಟ್ ಅನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನಾಮಿಶ್ರವಾದುವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವನು. ಸತ್ಯವಸ್ತು ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಫಿಷ್ಟೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಹಂಕಾರವೇ (Absolute Ego) ಪ್ರಪಂಚ ಮೂಲವೆಂದೂ, ಹೆಗಲ್ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಧಾರವೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಈಚೆಗೆ ಗ್ರೀನ್, ಕೇರ್ಡ್, ಬ್ರ್ಯಾಡ್ಲಿ, ಬೊಸಾಂಕೆಟ್ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕರು ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವರು. ಭೇದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದೂ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗೆ ತೋರುವ ರೀತಿ ಎಂದೂ ಇವರೆಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, "ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದೊಡನೆಯೆ ಆತ್ಮನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ, ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾಗಿರುವಿಕೆ ಮುಂತಾದುವು ಆವಶ್ಯಕವಾಗುವುವು. ದೇವರು ಆತ್ಮರೂಪ. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುವನು," (Personal Idealism) ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಇವರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಡ ವಸ್ತು ಚೇತನ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಸತ್ಯವಾದುದು; ಆದರೆ ಅದು ಚೇತನ ವಸ್ತು ಪೂರ್ಣತೆ ಹೊಂದಲು ಸಹಾಯ.

ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಅನೇಕವೆಂದು (Pluralism) ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಮತ. ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಎಂಪಿಡಾಕ್ಲಿಸ್ ತೇಜಸ್ಸು, ಉದಕ, ಪೃಥಿವೀ ಮತ್ತು ವಾಯು ಪ್ರಪಂಚ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಪ್ಲೇಟೊ ಸೌಗುಣ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಶುಭ ಗುಣಗಳು ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಗ್ರೀಕರ ಪರಮಾಣುವಾದವು, ಪರಮಾಣುಗಳು ಪರಿಮಾಣ ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಅನೇಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಇಯಾನ್ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಆಧುನಿಕ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ೮೦ ವಿಭಿನ್ನ

ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಲಿಬ್ನಿಟ್ಸ್ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳುವನಾದರೂ ಮೋನಡ್ಸ್ ಎಂಬ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಅನೇಕ ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವನು. ಇನ್ನೂ ಈಚೆಯವರು ಪ್ರಪಂಚವು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳುದು ಎಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಅನೇಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಹಿಂದಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚೋಪಾದಾನವು ಅನೇಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಉಪಾದಾನವು ಒಂದಾದರೂ ಅದು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷಗಳುಳ್ಳುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವಿಚಿತ್ರ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವೇ ಮೂಲವಾಗಲಾರದೆಂಬುದೇ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಅನೇಕ ಎಂಬುದರ ಹೃದಯ. ಆಧುನಿಕ ಖಗೋಳ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಮೊದಲಾದುವು ಈ ವಾದವನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸುವುವು. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯು ಮನುಷ್ಯನಿಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಭಗವಂತನು ಅದರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ವಹಿಸುವನೆಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಈಗಲಾದರೋ, ನಮ್ಮ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವು ಅಸಂಖ್ಯಾಕಕೋಟಿ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದೂ, ಬಹಳ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಎಷ್ಟೋ ಗ್ರಹಮಂಡಲಗಳಿರುವುವೆಂದೂ, ಒಂದು ಸೆಕೆಂಡಿಗೆ ೧೮೬೦೦೦ ಮೈಲಿ ಸಂಚರಿಸುವ ಪ್ರಕಾಶವು ಆ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿಂದ ಭೂಮಿಗೆ ಬರಲು ಹತ್ತು ಲಕ್ಷ ವರ್ಷಗಳು ಬೇಕಾಗುವುವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಪ್ರಪಂಚವು ಬಹು ವಿಸ್ತಾರವಾದುದೆಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯೂ ಅದ್ಭುತ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆಯೇ, ಹಿಂದೆಯೂ ಕಾಲ ದೇಶ ಮೊದಲಾದುವು ಕ್ಲೃಪ್ತಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳುವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಈಗಲಾದರೋ, ಆ ಪರಿಮಾಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕ್ಲೃಪ್ತವಲ್ಲ; ಒಂದು ವಿವಕ್ಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು (Relativity) ಎಂಬ ವಾದವು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಿರುವುದು. ವಿವಕ್ಷೆಗಳು ಅನೇಕ. ಈಚೆಯ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಪಂಚವು ಅನೇಕ ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೇವಲ ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯಗಳ ಬಲದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ ಮೊದಲಾದ ವಿಭಾಗವನ್ನುಳ್ಳುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹಾಕಿರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಹೊರಟ ಪರಿಣಾಮವಾದದಲ್ಲಿ ಈಚೆಯವರು ಅನೇಕ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು, ಪ್ರಪಂಚ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ವಿಲಿಯಂ ಜೇಮ್ಸ್ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಅನೇಕ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವನು. ನವೀನ ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯತ್ವವಾದವು (New Realism) ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞೇಯಪ್ರಪಂಚಗಳಂತೆ ಪ್ರಮಾಣ, ಅವುಗಳ ನಿಯಮ, ವಸ್ತುವಿನ ಒಳಹೊರಗಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಸಂಖ್ಯಾ, ದೇಶ, ಕಾಲ, ಸಂತಾನ, ಧರ್ಮ,

ಸೌಂದರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಸತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿರುವುವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಈ ವಾದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಒಂದು ಎಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿರುವುವು. ಆದರೂ ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಇವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವಿರಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುವರು.

ಭಾರತೀಯರು— ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳು ಅನೇಕವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಬೌದ್ಧರು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಧರ್ಮಗಳೇ ಸಂಘಾತರೂಪವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ವಿಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನುವರು. ಜೈನರು ಧರ್ಮವೆಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯದ ಪರ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವರು. ತಾರ್ಕಿಕರು ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದ ಎನ್ನುವರು. ಇದನ್ನೇ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳು ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಅನುಮೋದಿಸುವರು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತಿಗಳು ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಅತ್ಯಂತಃಭಿನ್ನ ವಸ್ತುಗಳಾದರೂ ವಿಶೇಷಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿ ಮುಂತಾದ ಭೇದವ್ಯಹಾರವಿದೆ ಎನ್ನುವರು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದುದೇ ಪರತತ್ತ್ವವೆಂದು ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೮ ಜ್ಞಾನವಿಚಾರ: ಪ್ರತೀಚ್ಯರು— ಈ ವಿಚಾರವು ಲಾಕ್ ಎಂಬವನಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯೆ ? ಅದು ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲುದೆ ? ಅಥವಾ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಐಂದ್ರಿಯಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದೆ ? ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯವೆ ? ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಜ್ಞೇಯ ಪ್ರಪಂಚ ಇರುವುದೆ ? ಅಥವಾ, ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞೇಯಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವೆವೆ ? ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಕ್ಲೃಪ್ತವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುದೆ ? ಅಥವಾ, ಮಿದುಳು ಮುಂತಾದ ಶರೀರಭಾಗಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ಹುಟ್ಟುವುದೆ ? ಎಂಬೀ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಲಾಕ್ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಇಯತ್ತೆಯನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವನು. ಈಚೆಯವರನೇಕರು ಜ್ಞಾನಪರೀಕ್ಷೆಯೇ ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆ ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನಪರೀಕ್ಷೆಯೇ ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ನಾವು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಉತ್ತರ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು.

ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ.—ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಜ್ಞಾನ, ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನ, ಸೌಂದರ್ಯ

ಸೌಗುಣ್ಯಗಳ ಜ್ಞಾನ, ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಗಳಿರುವುವಷ್ಟೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ರಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯು ನಾಲ್ಕು ವಿಧಗಳುಳ್ಳುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ ; ಅದು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಇರುವುದೆಂದು ಕೆಲವರು (Doctrine of Innate Ideas). ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಲಬ್ಧವೆಂದು ಕೆಲವರು (Rationalism). ಈ ವಾದವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದು ಕೆಲವರು (Empiricism). ವಿಚಿತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದು ಕೆಲವರು (Mysticism). ಈ ವಾದವು ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು (Introspection). ಹ್ಯೂಮ್ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಮೂಲವೆನ್ನುವನು.

ಈಚೆಯ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪದ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಮೇಲೆಕಂಡ ವಾದಗಳು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುವು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುವು. ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವಿಷಯದ ಸನ್ನಿಧಾನವು ಮೊದಲು ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು (awareness). ಅನಂತರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುವಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುವು (acquaintance). ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯವು ಸುಖಹೇತು, ಅಥವಾ ದುಃಖಹೇತು, ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕಾರಯೋಗ್ಯ, ಅಥವಾ ಪುರಸ್ಕಾರಯೋಗ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಅನಂತರ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇದು ಹೆಸರು ಎಂದು ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವೂ, ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ನಿಶ್ಚಯವೂ, ಅದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುವು. ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಕಾರಣ.

ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಡ್ಯೂಯಿಯು ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವನು :—" ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಇಂತಹ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನಮಾತ್ರ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಉಪಕರಣ. ವಿಷಯಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಯ ಚಕ್ಷುಸ್ ಮೊದಲಾದುದು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ವಿಕಾರವು ಪ್ರಾಣಿಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಉದಾಸೀನ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಾಣಿಯ ಜೀವನವನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸಲು ಮುಖ್ಯಸಾಧನ.......ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರವು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರದ

ಪರ್ಯವಸಾನದ ಫಲವು ಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದು. ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರವೇ ಜ್ಞಾನರೂಪವಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯಸಂಬಂಧವಾದರೆ ಅದು ಒಂದು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಅನಂತರ ಈ ವಿಕಾರದ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನಂತರ ಆ ವಿಕಾರದ ನಿಮಿತ್ತ, ವಿಷಯ, ಆದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗುಂಟಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ, ಆ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಆತ್ಮನ ವ್ಯಾಪಾರ ಎಂಬೀ ಅನುಸಂಧಾನಗಳು ತಲೆದೋರುವುವು."

ಲೀಟನ್ ಎಂಬಾತನು ಡ್ಯೂಯಿಯ ಜ್ಞಾನನಿರೂಪಣೆಯು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪದ ಏಕದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವನು. "ಜ್ಞಾನವು ಜೀವನದ ಸಾಧನಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧನದ ಯುಕ್ತತೆಯ ವಿಚಾರ, ವಿಷಯಸೌಂದರ್ಯದ ವಿಚಾರ, ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಹತ್ವದ ಅನುಸಂಧಾನ ಮುಂತಾದುವು ಉದಾಹರಣ'' ಇವೆರಡನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಾಂಟೇಗ್ಯು "ಮನುಷ್ಯನು ಮೊದಲು ಬದುಕಲು ಸಾಧನವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರಂಭಿಸಿದನು. ಪರಿಣಾಮ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬದುಕಿರುವುದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದನು" ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು.

ಐರೋಪ್ಯರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡುವವರು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಿ, ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಪ್ಲೇಟೊ ಐಂದ್ರಿಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅನುಮಿತಿಯೇ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವೆಂದು ಕೊಂಡಾಡುವನು. ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುವನು. ೧೭ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಡೇಕಾರ್ಟ್, ಸ್ಪಿನೋಸ ಮತ್ತು ಲಿಬ್ನಿಟ್ಸ್ ಎಂಬುವರು ಐಂದ್ರಿಯಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ಯಾವುದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವೋ ಅದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅಂತಹುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಬೇಕು; ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ರೇಖಾಗಣಿತದಂತೆ ಬಹು ಯುಕ್ತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುವುದು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು. ಕ್ಯಾಂಟ್ ಇದನ್ನು ದೂಷಿಸಿದನು. ಕಾಲ, ದೇಶ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧ, ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪಗಳೆಂದೂ, ಸತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದು ಅವುಗಳನ್ನು ಈ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದಲೇ, ಸತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದೂ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇನ್ನೂ ಈಚೆಯವರು ಮೇಲೆಕಂಡ ವಾದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವೇ ಒಂದು ಕ್ಲೃಪ್ತವಾದ ಕ್ರಮವುಳ್ಳುದೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞೇಯದೊಂದಿ

ಗಿರುವ ಒಂದು ಅಂಗವೆಂದೂ, ಅದು ಪ್ರಪಂಚ ವಸ್ತುವಿನ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಜ್ಞಾನಮೂಲವಲ್ಲ; ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಸಹಾಯವೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೇಮ್ಸ್ ಹಾರ್ವೆ ರಾಬಿನ್ಸನ್ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವನು.

ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ—ಈ ವಿಚಾರವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅದರಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವೆಂದೂ, ಅಥವಾ, ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವೆಂದೂ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವಾದಕ್ಕೆ (Realism) ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ (Idealism) ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಬಾರ್ಕ್ಲೆಯು ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬೋಧಿಸಿದನು. ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾಗದಿರುವುದೇ ಈತನ ವಾದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರುವುದೆಂದೂ, ಈ ಕಾರಣವೇ ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ಬಾರ್ಕ್ಲೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕ್ಯಾಂಟ್ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನಾನರ್ಹವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಜ್ಞೇಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವೆಂದೂ (Thing-in-itself) ಕರೆಯುವನು. ಇದನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ತನ್ನ ಕಾಲ, ದೇಶ, ದ್ರವ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಸಹಿತ ಜ್ಞೇಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞೇಯವಾದುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು (Phenomenal) ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಈತನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಂಟೆಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈಚೆಗೆ ಹೆಗಲ್ ಮುಂತಾದವರು ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಜ್ಞಾನಮೂಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದರು.

ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವಾದವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಗಳು ನಂಬುವಂತೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಇಂತಹುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಮೊದಲು ಲಾಕ್ ಆರಂಭಿಸಿದನು. ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಚಲನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾಣುರೂಪವೆಂದೂ, ಅದರ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಚಲನದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿಗೆ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವುಳ್ಳುದಾಗುವುದರಿಂದ ವಸ್ತುವೇ ರೂಪ

ಮೊದಲಾದುದುಳ್ಳುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ
(Representative Realism). ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್, ಎಡ್ವಿನ್ ಬಿ.
ಹೋಲ್ಟ್ ಮುಂತಾದವರು ವಸ್ತು ಚಲನ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜಡವೆಂದೂ, ಕನ್ನಡಿ
ಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಕಾಣುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದು
ವಂತೆ, ಅದು ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವನ್ನು
ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವರು (Transfigured Realism). ಈಚೆಯ
ಕೆಲವು ಅಮೆರಿಕಾದೇಶದ ವಿಚಾರಕರ್ತೃಗಳು ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ
ವಸ್ತು ವಿಕಾರ ಹೊಂದುವುದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಅದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ
ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು, ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೇ
ತಿಳಿಯುವೆವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳು ಅನೇಕ ಎಂಬುದು
ಇವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತ. ಇವು ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞೇಯ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಕಾಲ, ಆಕಾಶ,
ಸಂಬಂಧ, ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದ ನಿಯಮ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ಮುಂತಾದುವು
(New Realism). ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ,
"ಜ್ಞಾತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದುದಲ್ಲ.
ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆ ಅನುಮಾನವು ಜ್ಞಾತವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಷ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ
ಮಾಡುವುದು. ನಾವು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಅದು ಸುಡುವ ಅಗ್ನಿ ಎಂದು
ತಿಳಿಯುವೆವು. ಅಗ್ನಿಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ. ಸುಡುವುದೆಂಬುದು ಅನುಮಾನಸಿದ್ಧ.
ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೆರಡೂ ಜ್ಞಾತವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಪನ್ನಮಾಡುವ ನಿಮಿತ್ತ
ದಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಭ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವು ಇರುವುವು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ವಸ್ತುವನ್ನು
ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಇಂತಹುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಪಾ
ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಾಗಿ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳಿರುವುವು—ಗ್ರಹಿಸುವ ಬುದ್ಧಿ, ಗೃಹೀತ
ವಾದ ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷಯ (sensum), ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯೆ ಬುದ್ಧಿಯು ವಿಷಯಕ್ಕೆ
ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಸಂಬಂಧ ವಸ್ತು (Character-complex
or Essence). ಕೊನೆಯದು ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮವಲ್ಲ; ವಸ್ತುಧರ್ಮವಲ್ಲ.
ಇದು ಆಂತರಾಳಿಕವಾದ ವಸ್ತುವಿಶೇಷ (Logical Entity)", ಎಂದು ವಾದಿ
ಸುವರು. ಈ ಮತವು ಪುನಃ ಕ್ಯಾಂಟನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಉಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವು
ದೆಂದು ಇನ್ನೂ ಈಚೆಯವರು ತಿಳಿದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು
ಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು.

ಭಾರತೀಯರು— ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ
ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನೂ ವೈಭಾಷಿಕ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ವಾದಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ
ತರುವುವು. ಇತರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮೊದಲಾದವರ ಅನುಭವ
ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು.

ಸತ್ಯವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಎಂಬ ವಾದ (Pragmatism)—
ಕೆಲವರು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದುದೇ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಈ ವಾದಿ
ಗಳಿಗೆ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವು
ದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಸತ್ಯವೆಂದು ಜ್ಞಾತವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಯೋಜನ, ಅದರ
ಕಾರ್ಯ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸ
ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಆರ್ಕಿಮಿಡಿಸ್ ಈ ವಾದದ ಮೂಲಪುರುಷ.
ಈತನು ಸನ್ನೆ (lever) ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು, ಅದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ
ಎತ್ತಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು
ಬಹು ಶ್ಲಾಘಿಸಿದನು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಾದಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ
ಸತ್ಯವಾದುದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಜ್ಞಾನದ
ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದರು. ಇವರ
ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವು ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನವಲ್ಲ. ಅದು
ಪ್ರಪಂಚಕ್ಷೇಮ ಮುಂತಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗುವುದು.
ಜೇಮ್ಸ್ ಮತ್ತು ಡ್ಯೂಯಿಯು ಈ ವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವರ್ತಕರು. "ಲೋಕದಲ್ಲಿ
ಇದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಪ್ರಯಾಸಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಕಾಲ
ಮತ್ತು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದಲ್ಲಿ ಆ
ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದನ್ನೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.
ಹೇಗಾದರೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಅಧೀನರು. ಮತಾ
ಚಾರವು ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿರಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ
ಅದು ಸರಿ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗವುಳ್ಳುದಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ
ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ ಮುಂತಾದುವು
ಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅದರ ಮೂಲಕಾರಣ ಮುಂತಾದುದರ
ವಿಚಾರದಿಂದಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯು ಒಂದು ಪ್ರವಾಹರೂಪ. ಈ ಪ್ರವಾಹ
ವಾದರೋ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಇದೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.
ಪ್ರಪಂಚವು ದೇವರಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತು, ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವು ಕೆಲವು ಕ್ಲೃಪ್ತ
ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟುದು, ಮುಂತಾದ ವಾದಗಳು ಅಯುಕ್ತ. ಪ್ರಪಂಚ
ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅದು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ
ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ. ಇದು
ಜಡಮೂಲಕವೆ? ಜ್ಞಾನಮೂಲಕವೆ? ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ಅಸಂಗತ,"
ಎಂದು ಇವರ ಹೃದಯ. ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು
ಸತ್ಯವೆನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಾದಗಳಿರುವುವು. ಈ ವಾದಗಳನ್ನು ಮೇಲೆಕಂಡ
ಮತವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೯ ಜ್ಞಾನಸ್ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ : ಪ್ರತೀಚ್ಯರು—' ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ದೇಶವು ಏಷ್ಯಾ ಖಂಡದಲ್ಲಿದೆ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. 'ಇದು ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿದೆ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ. ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾನಾ ಬಗೆಯಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಕೆಲವರು ಪ್ರಮಾ ವಸ್ತುವಿನಂತಿರುವುದು (The Correspondence Theory of Truth) ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿರುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿರುವ ' ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿರುವುದು ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಈ ವಾದವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೂಷಿಸುವರು. ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳು ವಿರುದ್ಧ ಪದಾರ್ಥಗಳು ; ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯು ಅಸಂಭಾವಿತ ಎಂದು ಕೆಲವರು. ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಹೋಲಿಕೆ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವರು (Fidelity Theory). ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದೆಂಬುದೇ ಈ ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಜ್ಞಾನದ ಸಾಂಗತ್ಯವೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದು (The Coherence Theory of Truth) ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು. ಹಿಂದಿನ ವಾದದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇವರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ರೇಖಾಗಣಿತದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾಗದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಇತರ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಾಂಗತ್ಯವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸ್ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಾದರೂ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ:—ಸಂಗತವಾದ ಸುಳ್ಳು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದುವರೆಗೂ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಎರಡು ವಾದಗಳೂ ಸೇರಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಸಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು (Pragmatic Theory of Truth). ಈ ವಾದವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಉದಾ:—ನಾವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೀರನ್ನು ನೀರೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅದನ್ನು ಪಾನಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದಿರಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಸಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದು ನದಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ ಫಲವಿರುವುದೆಂಬ ಮೋಸಗಾರನ

ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ಫಲವನ್ನು ತರಲು ಹೊರಟವನಿಗೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಫಲ ದೊರಕಬಹುದು. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಾರತೀಯರು—ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿರೂಪಣವು ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ನೈಯಾಯಿಕರು ಸಜಾತೀಯ ವಿಜಾತೀಯ ಸಂವಾದಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿರ್ಣಯವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಸಜಾತೀಯ ಸಂವಾದವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನ. ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸಾಂಗತ್ಯವಾದ (Coherence Theory) ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ವಿಜಾತೀಯ ಸಂವಾದವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಸಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು (Pragmatic Theory) ಎಂಬುದು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಪ್ರಮೆಯು ಅರ್ಥಾನುಸಾರ ಇರುವುದು (Correspondence Theory) ಎನ್ನುವರು. ಹೀಗೆ ಈ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವಾದವೆಲ್ಲವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸ್ವತಸ್ತ್ವಪರತಸ್ತ್ವ ವಿಚಾರವು ಪ್ರತೀಚ್ಯರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೃತವಾಗಿರುವುದು.

೯. ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ (Logic)— ಪ್ರತೀಚ್ಯರಲ್ಲಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮತ್ತು ಜೆ. ಎಸ್. ಮಿಲ್ ಎಂಬುವರು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗದ ಸಾಂಗತ್ಯದಿಂದ ಅನುಮಿತಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವನು. ಉದಾ:—"ಮಾನವರು ಮರ್ತ್ಯರು; ದೇವದತ್ತನು ಮಾನವ; ಆದುದರಿಂದ ದೇವದತ್ತನು ಮರ್ತ್ಯ." ಇಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನು ಮರ್ತ್ಯ ಎಂಬುದು ಅನುಮಿತಿ. ಇದು ಮೊದಲು ಎರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು. ಮಾನವಸಾಮಾನ್ಯರು ಮರ್ತ್ಯರಾದಲ್ಲಿ ಮಾನವನಾದ ದೇವದತ್ತನು ಮರ್ತ್ಯ ಎಂಬುದು ಸ್ವತಏವ ಸಿದ್ಧ. ಹೀಗೆ, ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅನುಮಿತಿಯು ಅನುಮಾನಾಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನದಂತೆ " ಮಾನವರು ಅಮರರು; ದೇವದತ್ತನು ಮಾನವ ; ಆದುದರಿಂದ ದೇವದತ್ತನು ಅಮರ " ಎಂಬುದೂ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮತಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಧುವಾದ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಸರಿ. ಮಾನವರು ಅಮರರು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾನವನಾದ ದೇವದತ್ತನು ಅಮರನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ ಇದು ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವಾನುಗುಣವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾನವರು ಅಮರರಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದೇವದತ್ತನು ಅಮರನೆಂಬುದು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು.

ಜೆ. ಎಸ್. ಮಿಲ್ ವಿಶೇಷದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಎಂದರೆ, ಒಂದು ದೇಶ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಧೂಮಕ್ಕೆ ವಹ್ನಿ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ತಿಳಿದರೆ, ಧೂಮಕ್ಕೆ ವಹ್ನಿ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು (Material Inductive Process) ಎಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈತನ ಮತದಂತೆ ಪ್ರಕೃತ ಧೂಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಾಗುವುದು:—"ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಯ ಕಾರ್ಯ, ಅಥವಾ, ಧೂಮಕ್ಕೆ ಅಗ್ನಿ ಕಾರಣ; ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಅನುಕೂಲವಾಗಿರಲು ಧೂಮ ಇರುವುದು; ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲದಿರಲು ಅದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು; ಇದರಿಂದ." ಇದಾದರೂ ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಂಗ್ರಾಹಕವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ವಿಶೇಷದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದೆನ್ನುವ ಮಿಲ್‌ಗೆ ಅನುಮಾನವು ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಸರ್ವಸಂಗ್ರಾಹಕವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಅವಯವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಮಾನವು ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ವಿಹಿತವಾದ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನಿಸುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಉದಾ:—"ಪರ್ವತವು ವಹ್ನಿಯುಳ್ಳುದು; ಧೂಮವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ; ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವೋ ಅಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿ ಇರುವುದು. ಉದಾ:—ಅಡಿಗೆಮನೆ." ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವು ಸರ್ವಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಧುವಾದುದು; ಮತ್ತು ಅನುಮಾನವು ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಭಾರತೀಯರ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಮತದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ಇದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇದು ನಿರ್ದುಷ್ಟ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಭಾರತೀಯರ ಪ್ರಮೇಯಜ್ಞಾನದ ಅತಿಶಯಕ್ಕೆ ದ್ಯೋತಕ.

ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿರೂಪಣ—ಜೆ. ಎಸ್. ಮಿಲ್ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವನು. ವಹ್ನಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧೂಮವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಂಬುದು ವ್ಯತಿರೇಕ. ಸಾಮಗ್ರೀಸಹಿತವಾದ ವಹ್ನಿ ಇದ್ದರೆ ಧೂಮವಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಅನ್ವಯ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವುಳ್ಳ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಭಾರತೀಯರಾದರೋ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವರು. ಚಾರ್ವಾಕರು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ನಮ್ಮಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿರ್ಣಯವು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಬೌದ್ಧರು ಕಾರ್ಯ

ಕಾರಣಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಸಂಬಂಧ ಇರುವೆಡೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು. ಮಾವಿನ ವೃಕ್ಷವು ವೃಕ್ಷವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಆದುದರಿಂದ ಮಾವಾಗಿರುವಿಕೆಯು ವೃಕ್ಷವಾಗಿರುವಿಕೆಯಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳುದು ಎಂಬುದು ಸ್ವಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದ ಉಂಟು. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧರು, "ಕಾರಣವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಉದಾ:—ವಹ್ನಿಯು ಧೂಮಕ್ಕಿರುವಂತೆ" ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವರು. ಇಷ್ಟು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಜೆ. ಎಸ್. ಮಿಲ್ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸದೃಶ. ನವೀನ ಬೌದ್ಧರು ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. "ಕಾರಣವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಇರಬೇಕಾದುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ, ನಿಯಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ ಕಾರಣವೆನ್ನಿಸಲಾರವು. ಘಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಕುಲಾಲನು ಹೇಗೆ ಮುಂಚೆ ಇರುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕುಲಾಲನ ತಂದೆಯೂ ಮುಂಚೆ ಇರುವನು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಕುಲಾಲಪಿತೃವು ಘಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ನಿಯಮವಾಗಿ ಅವ್ಯವಹಿತವಾಗಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುವುದು ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕುಲಾಲಪಿತೃವು ಕುಲಾಲನಿಂದ ವ್ಯವಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಘಟಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುವನು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಘಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಲ್ಲ; ಅವ್ಯವಧಾನವಾಗಿ ಘಟಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಕುಲಾಲ ಮಾತ್ರ ಘಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣ" ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರು ಇಂತಹ ಕಾರಣದ ನಿರ್ಣಯವು ಪಂಚಕಾರಣೀ ಎಂಬ ನಿಯಮದಿಂದಾಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಹಿಂದೆ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕಾರ್ಯವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಶೇಷವಿರುವುದೆಂಬುದೇ ಈ ವಾದಗಳ ಹೃದಯ. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. "ಕೇವಲ ಮೇಘವೇ ವೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಮೇಘದಿಂದ ಮಾತ್ರ ವೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಕಾರ್ಯವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಶೇಷವಿರುವುದೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ" ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರು ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನವೀನ ನೈಯಾಯಿಕರು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು. ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಮಾನವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಕೆಲವರು ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷ ಅಥವಾ ಜಾತಿಸೌಕ್ಷ್ಮ್ಯವು ಕಾರ್ಯವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವೆನ್ನುವರು. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಇತರ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು.

ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗ— ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, " ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗವು ವಿಧಿರೂಪವಾದ (Positive) ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಯೋಗ (Universal), ಉದಾ:— ಮಾನವರು ಮರ್ತ್ಯರು; ನಿಷೇಧರೂಪವಾದ (Negative) ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ ಉದಾ:—ಮಾನವರು ಅಮರ್ತ್ಯರಲ್ಲ; ವಿಧಿರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯೋಗ (Particular), ಉದಾ:—ಕೆಲವು ಮಾನವರು ಮರ್ತ್ಯರು; ನಿಷೇಧರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷಪ್ರಯೋಗ, ಉದಾ:—ಕೆಲವು ಮಾನವರು ಅಮರ್ತ್ಯರಲ್ಲ, ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅನುಮಿತಿಯು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಮತ್ತು ಅಸಾಕ್ಷಾತ್ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ನಿಷೇಧರೂಪವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಯೋಗವೇ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು. ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಾದನುಮಿತಿ (Immediate Inference). 'ಮಾನವರು ಮರ್ತ್ಯರು; ದೇವದತ್ತನು ಮಾನವ; ಆದಕಾರಣ ದೇವದತ್ತನು ಮರ್ತ್ಯ,' ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನು ಮರ್ತ್ಯ ಎಂಬ ಅನುಮಿತಿಯು ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದೇ ಅಸಾಕ್ಷಾದನುಮಿತಿ (Mediate Inference). ಈ ಅನುಮಿತಿಯ ಆಕಾರವು ಹೇತು, ಸಾಧ್ಯ, ಪಕ್ಷ ಎಂಬ ಮೂರು ಅಂಗಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಮಾನವ ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಪ್ಯವಾಚಕ ಪದ (Middle term). ಮರ್ತ್ಯ ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಪಕ ವಾಚಕಪದ (Major term). ದೇವದತ್ತ ಎಂಬುದು ಪಕ್ಷವಾಚಕ ಪದ (Minor term). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಉದಹರಿಸಬಹುದು: 'ಎಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವೋ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ; ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ' ಎಂದು. ಅನುಮಿತಿಗೆ ಮೂಲವಾದ ಎರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯಕ್ಕೆ ಎರಡಾವೃತ್ತಿ ಪ್ರವೇಶವಿದೆ. ಮೊದಲು ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವು ಕರ್ತೃವಿಶೇಷಣ; ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣ. ಹೀಗೆ ಹೇತು ಎರಡಾವೃತ್ತಿ ಸಂಭವಿಸುವುದೇ ಅನುಮಿತಿಗೆ ಮೂಲ. ಇದನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವು ವಿಭಿನ್ನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಬಹುದಾದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗವು ಅನೇಕ ವಿಧವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವು ಎರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೇವಲ ಕರ್ತೃವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೇ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯದ ಪ್ರವೇಶವು ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅನುಮಾನವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಧವಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು" ಎಂದು ಹೇಳುವನು.

ಈ ವಿಭಾಗವು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ವಿಧಿನಿಷೇಧಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ, ಹೇತು, ದೃಷ್ಟಾಂತ; ದೃಷ್ಟಾಂತ, ಉಪನಯ, ನಿಗಮನ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗಭೇದವು ಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಮೇಲೆಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಕೀತ್ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ಪಂಡಿತರು "ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಯೋಗವು ಅಲೆಗ್ಸಾಂಡ್ರಿಯ ಸಿರಿಯ ದೇಶಗಳ ಮೂಲಕ ಟ್ಯಾಕ್ಸಿಲ ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಅನಂತರ ಇದನ್ನು ಭಾರತೀಯರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಬೌದ್ಧರ ದಿಙ್ನಾಗನೇ ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವನು. ಇವನ ಹಿಂದಿದ್ದ ಗೌತಮ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಗ್ರೀಕರಿಂದ ಬಂದುದಲ್ಲ. "ಗೌತಮರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಸರ್ವಸಂಗ್ರಾಹಕವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂಬ ಅಂಶ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮುಂತಾದ ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪದ್ಧತಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದು ಭಾರತೀಯರಿಗೂ ಗ್ರೀಕರಿಗೂ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಿತೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು," ಎಂದು ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಆಧುನಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವವರಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಭಿನ್ನದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ವಿಷಯಗಳು ಕಂಡು ಬಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ವಿಶೇಷ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಪರರ ಯೋಚನೆಯು ಸಜಾತೀಯವಾದಲ್ಲಿ ಅವರಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದ ವಿಷಯವೂ ಸಜಾತೀಯವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯರು ಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರರು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೨

ಪರಿಶಿಷ್ಟ

I

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿದೇಶೀಯರ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಧಾನ*

೧ **ಆಕ್ಷೇಪ**—ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಆಧಾರ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವೇದವನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮನ್ನಣೆ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆನ್ನಿಸಲು ಅರ್ಹವಲ್ಲ ಎಂದು ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ.

ಸಮಾಧಾನ—ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಉಪದೇಶ ಆಧಾರವೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರತ್ವಕ್ಕೆ ಲೋಪವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ವೇದ ಆಧಾರ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆಧಾರ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಬೇಕು. ಇತರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ವೇದವು ಉಪದೇಶವಲ್ಲ; ಅದೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣ. ಚಕ್ಷುಸ್ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಶಬ್ದವೂ ಜ್ಞಾನಜನಕ. ಅದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಜನಕವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸದಿರುವುದು ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲೋಪ. ಪ್ರಮಾಣವಾದುದು ನಿರರ್ಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದು. ಶಬ್ದವೇ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಪೌರುಷೇಯ ಶಬ್ದವು ಪರಮಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಅದು ಪ್ರಮಾಣರೂಪವಾದ ಆಧಾರವೇ ಹೊರತು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡುವ ಆಧಾರವಲ್ಲ. ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಪರಿಚಯದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಈ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುವು. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ವೇದವು ತಿರಸ್ಕೃತವಾದಾಗ ಯುಕ್ತಿಯು ಕಾಮಚಾರಿ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಅನುಭವ ಒಂದೊಂದಾದರೆ ಅವರವರ ಅನುಮಾನಪ್ರಕಾರವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಯು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಮಾನವನಿಗಾಗುವ

***ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು.**

ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅದು ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಶಬ್ದದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟಾಗ ಯುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಲ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದದೇ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗೃಹೀತವಾದರೆ ವೇದಾನುಕೂಲ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಸುಯುಕ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಯಾಗುವುದೇ ವಿನಾ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿ ಬುದ್ಧಿಕ್ಲೇಶ. ಅದರ ಫಲವೂ ಕ್ಲೇಶವೇ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ವೇದವನ್ನು ಗಣಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತ ಅದರ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹಳಿಯುವುದು ಸಾಹಸ.

೨ **ಆಕ್ಷೇಪ**—ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕೇವಲ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪ.

ಸಮಾಭಾಸ—ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದು. ವೇದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ನಿಯಮಗಳ ಪಾಲನ ಇರುವುದು:— (i) ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಇರುವಿಕೆಗೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗೂ ಸಾಧನವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾಮಚಾರಿ. ಆದುದರಿಂದ ಇದರಿಂದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯ. (ii) ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯ ನಿರಾಕರಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ವೇದಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅದರಿಂದ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯ. (iii) ವೈದಿಕ ಯುಕ್ತಿಯು ಸರ್ವಕಾಲ ಸರ್ವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಬಾಧಿತ ಎಂಬ ಪರೀಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿಶ್ಚಯ. (iv) ಈ ಯುಕ್ತಿಯು ವೇದಬಾಹ್ಯವಾದರೆ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದೆಂಬುದರ ದರ್ಶನ. (v) ಈ ಯುಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ವೇದಾರ್ಥವು ಸರ್ವ ವೇದಕ್ಕೂ ಸಂಗತವೆಂಬ ಪರೀಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕ ನಿರ್ಣಯ. (vi) ಹೀಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವೇದಾರ್ಥವು ಇತರ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಬಾಧಿತವಲ್ಲವೆಂಬ ನಿರ್ಣಯ. (vii) ಆ ಅರ್ಥವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾಗಿರುವುದೆಂಬ ನಿರ್ಣಯ. (viii) ಅದು ವೇದ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂಬ ಪರೀಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿರ್ಣಯ. (ix) ಇಂತಹ ವೇದಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾನವನ ಇಡೀ ಜೀವನವನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಮಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು (x) ಆ ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧ ಶಾಂತಿಸುಖರೂಪವಾದುದಾಗಿ ಶಾಶ್ವತವಾದ

ಶಾಂತಿಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದೆಂಬ ದಾರ್ಢ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಲಾಭ.

ಈ ಹತ್ತು ನಿರ್ಣಯಗಳೂ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದರಿಂದಲೇ ಲಭ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾತ್ಮಕವೇ. ನಿರ್ದೋಷಯುಕ್ತಿಯೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ತತ್ತ್ವ ಹೀಗಿರುವಾಗ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನ. ಈ ವಿಧ ಭಾವಗಳು ಅಪಾಯಕರವೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯು ಈ ಆಕ್ಷೇಪದಿಂದ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಫಲದಲ್ಲಿ ಪರಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ವಿಮುಖವಾಗುವ ಸಂಭವವಿರುವುದು.

ಈ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ. ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವೇದದಿಂದ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆಯದಂತೆ ಮಾಡುವ ಭಾಷೆ. ಈ ದೋಷ ಸ್ವವಚನವಿರೋಧ ಎಂಬ ವ್ಯಾಹತಿ.

ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಎಂಬ ಮಾತು ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗಿದ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಭಾವಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗಿದವರು ಮತ್ತು ಆ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವೇದ ಆಧಾರವಾಗುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವು ಸ್ವಕ್ರಿಯಾವಿರೋಧ ಎಂಬ ವ್ಯಾಹತಿ.

ವೇದ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗುವುದು ಸರಿಯೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಮೊದಲು ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಕೃತಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನ ಸ್ವವ್ಯಾಹತ ಮತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಣವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಅಸಮರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಆದರೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಅದು ಸರಿಯಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ವಾಕ್ಯರೂಪವೇ ಆಗಿ, ಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಮಹಾತ್ಮರು ಮುಂತಾದವರ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅವರವರ ಅನುಭವ ಮೂಲಕವಾದುದರಿಂದ ಅನುಭವಾತ್ಮಕವಾಗ, ಅದು ಅವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು

ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸಾಧನ ದುರ್ಲಭವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಅದು ಕೇವಲ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾಗಿ, ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಅಪೌರುಷೇಯವೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಣಯ ಉಂಟಾಗಿ, ಈ ಭಾವದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದರೆ ನಿತ್ಯ, ನಿರ್ದೋಷ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಉಂಟಾಗಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಭಾವಗಳಿಗೂ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿ ಅದನ್ನು ವೇದವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಅದು ಕೇವಲ ವೇದ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗಿದ ಮಾತಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಉದಾತ್ತ ರೀತಿಯ ವಿಚಾರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆಯುವ ಮಾತು. ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಶೋಧನದಿಂದ ವೇದವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನಂತವಾದ ಉತ್ತರವೃದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇರುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

೩ **ಆಕ್ಷೇಪ**—ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಭಕ್ತರ ನಂಬಿಕೆ; ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರವಲ್ಲ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪ.

ಸಮಾಧಾನ—ಇದುವರೆಗೆ ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲು ವಿಚಾರಮಯವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಿರೂಪಣವು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಭಾರತೀಯರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು 'ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಡ, ನಂಬು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಿತವಾಗಿ ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನವಾದ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾ, ಆದರ ಅಥವಾ ಸ್ನೇಹ ಮಾಡು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಪುನಃ ಈ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮುಂತಾದುದು ವಿಚಾರದ ಉದಾತ್ತಶೋಧನದ ಮಾತು. ವಿಚಾರಿತವಾದುದರಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ ಹುಟ್ಟದರೆ ವಿಚಾರ ನಿರ್ದೋಷವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸ್ನೇಹವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ವಿಚಾರದ ಅಪೂರ್ಣತೆ. ವಿಚಾರಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟದ ಸ್ನೇಹವಾದರೋ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸುಭದ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು.

'ವಿಚಾರ ಬೇಡ, ನಂಬು' ಎಂಬ ಭಾವವು ಆಗ್ರಹಮೂಲಕವಾದ ಮತಾನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ವೇದವಲ್ಲ; ವೇದಾನುಸಾರಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲ. "ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ" (ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡು) ಎಂದು ವೇದವು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವುದು. ತಕ್ಕಷ್ಟು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಕರ್ತೃವಾದ ಕೃಷ್ಣನು ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ತೃಪ್ತಿಹೊಂದದೆ "ತಸ್ಮಾತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ತೇ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವ್ಯವಸ್ಥಿತೌ" (ಉಕ್ತ ಕಾರಣಕಲಾಪದಿಂದ ಇದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತ, ಇದು ಅಯುಕ್ತ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ವೇದವೇ ನಿನಗೆ ಪ್ರಮಾಣ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು) ಎಂದು ವಿಧಾನ ಮಾಡಿರುವನು. ಭಾರತೀಯರ ನಂಬಿಕೆವಾದಕ್ಕೆ ದೇಶಾಂತರದ ಪ್ರಭಾವ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಂಭಾವಿತ.

II

ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿ

ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಾಚ್ಯಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವವೇತೃಗಳಾದ ನನ್ನ ಪೂಜ್ಯ ಗುರುಗಳು ಡಾಕ್ಟರ್ ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ (ಇಂಡಿಯಾದೇಶದ ವೈಸ್ ಪ್ರೆಸಿಡೆಂಟ್‌ರವರು) ೧೯೩೦ ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಕಾರರು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಇನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೂ ಏನು ಮಾಡುವರೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವರು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲು ಪ್ರತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವದ ನಿರೂಪಣದ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲಿ, ಒಪ್ಪದಿರಲಿ, ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಇದರ ಅನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದೆ ಹೊಸದಾಗಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುವೆಂದು ಹೊರಟರೂ, ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಿರ್ಣಯವು ಹಿಂದೆಯೇ ಕಂಡುಬಂದ ನಿರ್ಣಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾದರೆ ಅಂತಹ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದೇನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಇದುವರೆಗೂ ತಿಳಿಯದ ನೂತನ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೊಸದಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ನೂತನವೆಂದು ಹೇಳಲು ತಕ್ಕ ಅಧಿಕಾರ ಬೇಕು. ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವೇ ಈ ಅಧಿಕಾರ. ಮುಂದೆ ಮುಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳು ನೂತನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರಲು ಅವು ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ನೂತನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದುದೇ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಕರ್ತೃವಿಗೂ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟು.

ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಅವಲಂಬಿಸುವವರು ಕೆಲವರಿರಬಹುದು. ಇವರಾದರೂ ತಾವು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ದರ್ಶನವು ಸಿದ್ಧಾಂತರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಆವಶ್ಯಕ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಿಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲದುದು ಮನನಶಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನಿಸಲಾರದು. ಮನನರಹಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ದೃಢವಲ್ಲ. ದೃಢವಲ್ಲದ ಪ್ರಮೇಯದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಉಪಯೋಗಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ದರ್ಶನಾಂತರವೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೂ ಸರ್ವದರ್ಶನಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕ.

ಈಚಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂಬುದು ಜನಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆಗ್ರಹ. ಇದು ವೈದ್ಯನು ರೋಗವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಲು ರೋಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಮ. ಕೆಲವರು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರ್ಯವಸಾನದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಸಾಕು; ಶಾಸ್ತ್ರಾಂತರದ ವಿಚಾರಡಿಂದ ಏನು ಫಲ? ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಈ ವಾದವು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದರ ಕಾರ್ಯ. ನೈಯಾಯಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವರೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾಂತರದವರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿದು ತೃಪ್ತಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಲಕ್ಷಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದ ಬರಲು ಈಶ್ವರನೆಂದು ಪ್ರಸಕ್ತನಾದವನನ್ನು ಈಶ್ವರನಲ್ಲವೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸುವರು. ಕುಮಾರಿಲನು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಾಹವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕರ್ತೃವೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತನಾದ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವನು. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಈಶ್ವರನು ವೇದಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧನೆಂದು ವಾದಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವರು. ಲಕ್ಷಣಭೇದದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಭೇದವುಂಟಾಗುವುದೆಂಬುದೇ ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಶಬ್ದ ಒಂದಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸತ್ಯ; ಉಳಿದುವು ಅಸತ್ಯವಾಗುವುವು. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನರಹಿತರಾದವರು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯವು ಇಂತಹುದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಎಂದರೆ, ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ತತ್ತ್ವವು ಇಂತಹುದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಒಂದು ದರ್ಶನದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ, 'ಇತರ ದೊಡ್ಡವರು ನಮಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು; ಈ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪಾಕವನ್ನು ನಾವು ಆಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಭೋಜನ ಮಾಡಬಹುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭೋಜನದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರ ಪಾಕವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ, ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪುರುಷನಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಹೊರತು ಪ್ರಮೇಯದ ಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಪ್ರಮೇಯನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿರ್ಣಯ ಹೊರತು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧನವಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯವು ಇಂತಹುದೆಂದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವ

ಹಾರವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ವ್ಯವಹಾರವು ಸ್ಥಾಯಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ಅಭಿಮಾನಮೂಲಕ. ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಅಭಿಮಾನ ಹೋಗಲು ವ್ಯವಹಾರವು ನಷ್ಟವಾಗುವುದು

ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೂ ಆದರಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಸೌಕರ್ಯವೂ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದು. ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿನ ಜನಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಐಕಮತ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ದೇಶದ ಜನರು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಮತಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಅನೇಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕೆಲವರು ದೇಶದ ಐಕಮತ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಮತವಿರಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುವರು. ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ವಾದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮತದಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಮನುಷ್ಯಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಪುರುಷರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವಿಚಿತ್ರ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧ್ಯನುಸಾರ ಮತಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವರು, ಅಥವಾ, ಹೊಸ ಮತಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವರು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪುರುಷರಿರುವವರೆಗೂ ಹೊಸ ಹೊಸ ಮತಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಒಂದು ಮತವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಮತಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮತವನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಭಿನ್ನ ಮತಗಳಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ಐಕಮತ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಸರಳ. ವಿಭಿನ್ನ ಮತೀಯರಿಗೆ ಐಕಮತ್ಯವಿರುವುದೆಂದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಬಿಡುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ತಾವು ವಿಭಿನ್ನ ಮತಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೂ ಮತಾಂತರದವರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಶಕ್ಯವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು.

ಮತಾಂತರದವರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಲು ಲೌಕಿಕವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರತಿ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯ ಧರ್ಮ. ಮತಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಗಳು ಎಲ್ಲ ಮತಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ದಯ, ಶೌಚ ಮುಂತಾದ ಶುಭಗುಣಗಳನ್ನು ಯಾವ ಮತವೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಗುಣಗಳು ಮತದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳ ಕಾರ್ಯವು ತೋರಿಬರಬೇಕು. ಅದಿಲ್ಲದಿರಲು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಮತಕ್ಕೆ ತಾನು ಸೇರಿದವನೆಂಬ ಆಗ್ರಹವಿರುವುದೇ ಹೊರತು, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವನು ಆ ಮತಾನುಯಾಯಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇತರರನ್ನು ತನ್ನ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರ

ದವರೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ದ್ವೇಷಮಾಡುವವನಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಗುಣಗಳು ಇರುವುದು ಹೇಗೆ? ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ 'ಮತಾಂತರವನ್ನು ದೂಷಿಸು, ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಹೇಳಿಕೆಯು ಕಂಡುಬಂದಿರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪರವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾದಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಆದರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು ಮುಂತಾದುವು ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳನ್ನು ವೃದ್ಧಿಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಲ್ಲ. ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳು ಮತದಿಂದಲೇ ವೃದ್ಧಿಹೊಂದಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿರುವುವು. ಅವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಮತಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವೆವು. ಇವುಗಳಿಂದಲೂ ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳು ಹೆಚ್ಚುವುವೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚಸ್ಥಿತಿಯೇ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತಿ ಮತದವರೂ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನುಂಟುಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಮತವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ತಾವು ಲೋಕಹಿತಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾಗಬೇಕು.

ಪ್ರತಿ ಮತವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಲೋಕಹಿತಕ್ಕೆ ರಚಿತವಾದುದು. ಇದು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆ ನೂತನವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಓದುವುದರ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಲೋಕದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಾಂತತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಮತಾಂತರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಆ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಲು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಆದರ ಹುಟ್ಟಲೂ ಕಾರಣ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒರಟರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದ ಬಂದರೆ ಹೊಡೆದಾಟವಾಗುವುದು. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ದೂಷಣೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮರಲ್ಲಿ ಔದಾಸೀನ್ಯಭಾವ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮರಲ್ಲಿ ಬಲವಂತದಿಂದೇರ್ಪಟ್ಟ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಸಮಾಧಾನ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮರಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವು ಲೋಕಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ಸಹಾನುಭೂತಿ. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ಉತ್ತಮರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ತಮರಾದ ಜನರು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಿರುವರು. ಇವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಆದರ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಾವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ತಲೆದೋರಿದಲ್ಲಿ, ಅವರು ಪುನಃ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಅದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗಹನವಾದ ಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದು ಸಹಜವೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಅಥವಾ

ಅವರು ನಿರ್ದೋಷವೆಂದು ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಮತವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವರು. ಅಂತಹ
ವರು ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಆದರಿಸುವಂತೆಯೇ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವರು.
ಈ ದೃಷ್ಟಿಯುಂಟಾಗಲು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವು ಲೌಕಿಕ
ವಾದ ಐಕಮತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಮತವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು
ಸಾಧ್ಯವಾಗುವವರೆಗಾದರೂ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಭಿನ್ನ ಮತೀಯರ ಐಕಮತ್ಯವನ್ನು
ಕಾಪಾಡುವುದು ವಿಹಿತ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಬಲವಾದ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳು
ರಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವೇ ಜ್ಞಾನದ ಪರಮಾವಧಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭ
ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ದರ್ಶನಗಳು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಮುಂದೆಯೂ ಮತ್ತೆ
ಹೊಸ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ರಚಿತವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಸರ್ವದಾ ಸಂಭಾವಿತ.

ಅಲ್ಲದೆ, ಈಗಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಹಳೆಯಕಾಲದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು
ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು.
ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಹಿಂದಿನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದು ಅಥವಾ ಈಗಿನ
ಮಾರ್ಗವು ಬಹು ದೊಡ್ಡದು ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದುವು ಕಾರಣ. ಈ
ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಹಿಂದಿನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವು ಅನು
ಕೂಲಿಸುವಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಿಶೇಷಗಳು ಆವಶ್ಯಕ. ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿದ
ವರು ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧವಾಗುವ
ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು, ಅಥವಾ ಈಗಿನ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ
ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು. ಈಗಿನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ
ದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದುವು ದಿನೇ ದಿನೇ ಹೆಚ್ಚು ವೃದ್ಧಿಗೆ
ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಅಂಶ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ
ಸ್ಪಷ್ಟಪಡದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವುವಾದರೆ ಅವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ
ಸಂಗತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವರ ಮುಖ್ಯ ಧರ್ಮ.
ಮೇಲೆಕಂಡ ವಿಚಾರದಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರವಾಗಲು
ಪುರಾತನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ರೀತಿ ಇವೆರಡನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ
ಇರುವುದು. ಪುರಾತನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಷ್ಟು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳುದಾದರೂ ಆಧುನಿಕ ರೀತಿಗೆ
ಸಂಗತವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ.
ಹೀಗೆಯೇ ಬಹುಕಾಲ ಅದರ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು
ನಷ್ಟವಾಗಬಹುದು. ಜನಗಳು ಆಧುನಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ
ಪುರಾತನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಆಧುನಿಕ ಮಾರ್ಗ ಒಂದನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸು
ವುದು ಅವರ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಪುರಾತನ
ದಿಂದಲೂ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇಮವೂ ಅಲ್ಲ.
ಆಧುನಿಕ ರೀತಿಯು ಪುರಾತನ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಪುರಾತನವೆನ್ನಿಸಬೇಕು.

ಪುರಾತನ ಮತವು ಆಧುನಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವೃತವಾಗಿ ಆಧುನಿಕವೆನ್ನಿಸಬೇಕು.
ಪ್ರಪಂಚದ ಅನಾದಿ ಧರ್ಮವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಲು ಇದೇ ಕ್ರಮ. ವೇದಾಂತ
ದರ್ಶನದ ಸಮನ್ವಯ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಇದು ನೂತನವಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆದರವಿರುವವರು ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಗಳೂ
ಪ್ರಪಂಚಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರೆಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ
ತರಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ವೈರಾಗ್ಯ, ಪರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ
ಆದರ, ಒಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ವಿವೇಕ, ಶಾಂತತೆ ಮುಂತಾದ
ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದವರು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಡು
ವುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಹೊರಟವರೇನೋ ವಿಭಿನ್ನ ಮತಗಳನ್ನು ಅಂಗೀ
ಕರಿಸಿರಬಹುದು. ವಿಭಿನ್ನ ಮತಗಳು ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಭಿನ್ನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿ
ದರೂ ಎಲ್ಲ ಮತದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಾ
ಯಕ. ಆಗ್ರಹದಿಂದ ಒಂದು ಮತದವರು ಮತ್ತೊಂದು ಮತದವರನ್ನು ದೂಷಣ
ಮಾಡಬಹುದು. ಆತ್ಮಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂಬುವರಿಗೆ ಕೆಟ್ಟುದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂಬು
ದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೇವಲ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಭೇದವಾದಿಗಳಾ
ದವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ನಿಯಾ
ಮಕನೆಂಬುವವರಿಗೂ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅವರು ಕರ್ತೃಗಳಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವ
ರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಟ್ಟುದು ಒಳ್ಳೆಯದಕ್ಕೆ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಮಾನಮೂಲಕವಾಗಿ
ಅಭೇದವಾದಿಗಳಾದವರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಸಮಾ
ಧಾನ ಹೇಳುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯ. ಇದನ್ನರಿತು ಮಾನ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಲಘು
ವಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬಾರದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧನ
ಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸಮಾಡುವುದು ತತ್ತ್ವ
ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ಲೋಪವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಹುದು. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ,
ಅದರ ಹೃದಯವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸೇವೆಯಾಗುವುದು.

ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಭಾರತೀಯರ ಪ್ರತಿದರ್ಶನವೂ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ
ರಿಗೂ ಉಪಾದೇಯ ಎಂಬುದೂ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು
ಈ ರೀತಿ ಇರುವುದೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕವಾದವು ಸುಖದುಃಖ ಪ್ರವಾಹವು ಜಗತ್ತಿನ
ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದರಿಂದ ತಾಳ್ಮೆಯನ್ನೋ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನೋ ಹೊಂದಲು
ಸಹಾಯ. ಎಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬ ಬೌದ್ಧವಾದವು ಪ್ರಪಂಚ ನಶ್ವರವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ
ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಹಾಯ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಾದುದು ಅಸತ್ ಎಂಬ
ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ
ದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುದು ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದರೆ, ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಎಂದು
ತಿಳಿದು ಸತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿ. ಜಗತ್ತು

ಶೂನ್ಯವೆಂಬ ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದವು ಕೇವಲ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳೇ ಪರಮ ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳುದೆಂಬ ಜೈನವಾದವು ಅವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಪ್ರಕಾರಹೀನವಾದ, ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷರಹಿತವಾದ ವಸ್ತು ಒಂದು ಇರುವುದೇ ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಹಾಯ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವೆಂದು ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವುದೆಂಬ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ವಾದವು ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಸವಿಶೇಷ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಹಕಾರಿ. ಪರಿಣಾಮ ಮೊದಲಾದ ವಿಕಾರಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರ, ಪುರುಷನಿಗಲ್ಲವೆಂಬ ಸಾಂಖ್ಯವಾದವು ಆತ್ಮನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಶುದ್ಧನೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕರ್ಮವೇ ನಿಯಾಮಕವೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದವು ವಿಹಿತ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಅದರಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧಕ. ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾ, ಬ್ರಹ್ಮಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ, ಎಂಬ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಮವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ವಸ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಪರತಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಆಧೀನವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದ ಅವನೇ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚವು ಸರ್ವಥಾ ಪರತಂತ್ರವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯ. ಹೀಗೆ ದರ್ಶನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಫಲದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಏಕೀಭಾವವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳ ಅನಂತರ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅಸಮ್ಮತವಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯುಕ್ತವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಮ್ಮತವಾಗಬಹುದಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದುದೇ ಕಾರಣ. ಅಲ್ಲದೆ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ದರ್ಶನಕಾರನೂ 'ಮತಾಂತರದ ಪಕ್ಷವು ನಮಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತ, ಸಮ್ಮತ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರಾದವರಿಗೆ ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಂದಲೂ ಉಪಕಾರವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅತಿಶಯವಿರುವುದು. ಇಡೀ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಬ್ಬ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶೀಲನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ

ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದು. ಅವನಿಗೆ ತಾನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯುಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ ಸಾಧನ. ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿ ಉಂಟಾದರೆ ಅಭಿಮಾನವು ದೂರವಾಗುವುದು, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಅಂತಹ ಪುರುಷನು ಈ ಮತಕ್ಕೇ ಸೇರಿದವನೆಂಬ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಕೇವಲ ತನ್ನ ಸಪರಿಕರವಾದ ವಿಚಾರಬಲದಿಂದಲೇ ಯಾವುದು ಯುಕ್ತತಮವೆಂದು ತೋರುವುದೋ ಅದನ್ನು ಕಾದು ತಿಳಿಯುವನು. ಹೀಗೆ ಆಗ್ರಹರಹಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಇಡೀ ಮಾನವ ಕುಲವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದು. ಇತರ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದ ಅದರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಫಲ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಶಾಂತಿ ಸುಖ.

ಓಂ ತತ್ ಸತ್

ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಅ

ಆ

ಪ

ಫ

ಬ

ಭ

ಮ

ಯ

ರ

ಲ

ವ

ಹ

ಕ್ಷ

ENGLISH WORDS

ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧಪತ್ರಿಕೆ

ಪು. ಪಂ.	ಅಶುದ್ಧ	ಶುದ್ಧ
೨೪-೨೫	ತೈತ್ತರೀಯ	ತೈತ್ತಿರೀಯ
,,-೨೮	,,	,,
೨೫-೧೩	ಪಾಣಿನಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಕರಣಾನುಸಾರ	ಪಾಣಿನಿ ಮುಂತಾದವರ ವ್ಯಾಕರಣಾನುಸಾರ.
೫೪ ಕೊನೆ ಪಂಕ್ತಿ	Desnsen	Duesen
೫೭ ,,	ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟು	ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು
೬೬-೪	ತೈತ್ತರೀಯ	ತೈತ್ತಿರೀಯ
೬೮-೨೯	ಅವನ್ನೇ	ಅವನೇ
೮೦ ಕೊನೆ ಪಂಕ್ತಿ	ಪದಕೆ ಮಾತ	ಪದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ
೧೧೯-೩-೪	ೃಈ ಅಧಾಯವು	ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು
೧೨೨ ೨೦	ವಿಜ್ಞಾನಯೋಗ	ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಯೋಗ
೧೨೩-೧೯	,,	,,
೧೩೨ ಕೊನೆ ಪಂಕ್ತಿ	ಮನನವನು	ಮನನವನ್ನು
೧೩೩-೫	ಗುಣತ್ರಯ ವಿಭಾಗಯೋಗ	ಪ್ರಕೃತಿಗುಣತ್ರಯ ವಿಭಾಗಯೋಗ
೧೩೬-೪	,,	,,
,, -೭	ಜಗತ್ಸ್ವರೂಪವನು	ಜಗತ್ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ
೧೫೩-೧	ಮುಂದೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ. ?	ಮುಂದೆಯೂ ಇಲ್ಲ.
೧೭೦-೧೨	ತಮ	ತಮ್ಮ
೧೮೨-೯	ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಈ	ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ
೨೦೮-೧೫-೧೬	ಸತ್ಯತ್ವಾ ಅಸತ್ಯತ್ವವಾದಗಳ	ಸತ್ಯತ್ವಾಽಸತ್ಯತ್ವವಾದಗಳ
೨೭೬-೨೩	ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ.	ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ.
೨೮೫-೨೨	ತಂತುಸಯೋಗವು	ತಂತುಸಂಯೋಗವು
೩೦೮-೧೧	ಈರ್ಷ್ಯ	ಈರ್ಷ್ಯಾ
೪೧೯-೧೭	ತಮುಗಾಡ	ತಮುಗಾದ
೫೧೮-೯	ಜಗಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ	ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ
೬೭೦-೨೧	ಜ್ಞಾನಕೂ	ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ
೭೬೯-೧೪	ಅರ್ಚಾವತಾರ.	ಅರ್ಚ್ಯಾವತಾರ
೭೭೦-೯	ಜನನಮರಣವ್ಯಹಾರ	ಜನನಮರಣವ್ಯವಹಾರ
೮೦೩-೧೩	ಸತವಾಧಲ್ಲಿ	ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ
೮೪೩-೨೮	ಉಳ್ಳುದಾದರಿಂದ	ಉಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ
೮೪೮-೭	ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸುದುದು	ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಿದುದು
,, -೨೩	ಸಿದ್ಧಿಸುದುದು	ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದು

ಪು. ಪಂ.	ಅಶುದ್ಧ	ಶುದ್ಧ
೮೪೯-೨೯	ದರ್ಮ	ಧರ್ಮ
,, -೩೦	ಸಾಧವಿಲ್ಲ	ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ
೮೭೦-ಕೊನೆ ಪಂಕ್ತಿ	ಶಂಖೂಕ್ಕ	ಶಂಖಕ್ಕೂ
೮೯೨-೨೬	ಸಾದ್ರುಶವು.	ಸಾದೃಶ್ಯವು
೯೦೪-೧೦	ರೂಪವನ್ನು	ರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು
೯೯೯-೧೭	ಪ್ರಂಚದ	ಪ್ರಪಂಚದ
೧೦೨೮-೧೮	ಭೇಧಾಭೇದವಾದ	ಭೇದಾಭೇದವಾದ

